

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:



LES BAYEKE, par F Grévisse. Administrateur Territorial.	page 1
LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAZELA, DES BALOMOTWA ET DES BANWENSHI, par R. Marchal. Administrateur Territorial.	17
NOTE POUR NOS COLLABORATEURS.	21
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGENES: FETICHEURS CONTRE SORCIERS, par L. Tauxier, Administrateur des Colonies en A O F.	22
JURISPRUDENCE :	
190. . DOMMAGES INTERÊTS - SUPERSTITION - COUPE ILLICITE DE CHEVEUX - COUTUMES BALUBA ET TSHOKWE.	26
191. - SORCELLERIE - REFUS DE SE SOUMETTRE A LA CONSULTATION D'UN DEVIN.	26
192. - PROCÉDURE - DROIT DE LA DÉFENSE - DÉFENDEUR NON MIS A LA CAUSE - DIVORCE - ABSENCE DE CITATION DU DÉFENDEUR - MALADIE VÉNÉRIENNE.	26
193. - PROCÉDURE - PUBLICITÉ DE L'AUDIENCE - VIOLATION DE FORME SUBSTANCIELLE - JUGEMENT STATUANT ULTRA-PETITA - ORDRE PUBLIC UNIVERSEL.	27
194. - COUTUME N'GOMBE - POLYGAMIE - ADULTÈRE D'UNE FEMME DE POLYGAME - MORT DE L'ENFANT D'UNE AUTRE FEMME DU MÊME POLYGAME - RESPONSABILITÉ.	28

Le Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit Coutumier Congolais est publié par la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

Comité de Patronage: MM.: les Ministres des Colonies et de la Justice;
le Gouverneur Général: P. RYCKMANS;
les procureurs généraux honoraires: RUTTEN, DELLICOUR, SOHIER et GASPAR;
les présidents honoraires: baron NISCO et de MEULEMEESTER;
Les gouverneurs honoraires: BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATI, MOELLER et VOISIN;
le Gouverneur JUNGERS;
GUILLAUME, Secrétaire général du C. S. K.
LEYNEN, Président de la Cour d'Appel de Léopoldville;
TINEL, Procureur Général près la Cour d'Appel de Léopoldville
VERSTRAETE, Juge au Tribunal de 1re instance d'Anvers.

Comité de la Société d'Etudes Juridiques.

Président: M. F. de LANNOY, Procureur Général près la Cour d'Appel d'Elisabethville.
Vice-Présidents: M. F. SOOGHEN, Président de la Cour d'Appel; M. J. BRASSEUR, Conseiller juridique.
Directeur de la Revue Juridique du Congo Belge et de ses éditions: M. J.-P. COLIN, Conseiller à la Cour d'Appel.
Rédacteur en chef du Bulletin: M. P. Van Arenbergh, Procureur du Roi.
Commissaires: M. Bours, Conseiller à la Cour d'Appel et M. Clercx, Avocat à la Cour d'Appel

EXTRAITS DES STATUTS:

Le Société laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans le Bulletin n'engageront que leurs auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Directeur de la Revue, B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75 francs; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 35 francs. Ces montants sont payables par chèque ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 5467 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS

DES PUBLICATIONS DE LA SOCIETE D'ETUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Voir 4^e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Les Bayeke.

(Territoire de Jadotville - District du Lualaba).

INTRODUCTION.

Les notes qui suivent sont le résultat d'investigations auxquelles nous nous sommes livré depuis 1933. Complétés au cours d'un voyage que nous avons fait à Bunkeya durant le dernier trimestre de 1935, grâce à la bonne volonté dont ont fait preuve le chef Mwenda Kitanika et ses notables, nos renseignements ont été vérifiés une nouvelle fois à l'occasion d'un court déplacement dans le courant du mois de février 1936.

Dans la mesure où nos efforts joints à ceux de nos informateurs ont pu conduire à la vérité, c'est d'elle seule qu'il sera question dans ces pages.

Quoique peu nombreux, il existait déjà des documents relatifs aux Bayeke et, qui mieux est, des documents de valeur

Citons ceux dont nous avons eu l'occasion de nous inspirer.

D'abord, les Mémoires du chef Mokande Bantu, fils et successeur de M'siri. En 1909, le Roi Albert, prince héritier à ce moment, faisant un voyage d'études à travers la Colonie, passa par Lukafu et remit au chef Muyeke d'importants cadeaux. Pour remercier Celui qui, entretemps, était devenu son souverain, Mokande Bantu écrivit ses Mémoires, se servant de l'actuel Mwenda Kitanika comme secrétaire. Car, à l'école des Missionnaires de la Garenganze Evangelical Mission, Kitanika avait appris plus que les rudiments.

Ces Mémoires dont la traduction est due à Monsieur le Gouverneur Heenen, Administrateur territorial en ce temps là, ont pour but de raconter l'histoire de l'établissement des Bayeke, de la formation et l'extension de l'empire, des premières explorations européennes, de la révolte des Basanga, de la mort de M'siri et des services rendus par l'auteur et ses sujets à notre cause. Un dessein, noble assurément, caractérise l'ouvrage : la défense de la Mémoire de M'siri. Cette thèse qui est évidente nécessite certaines restrictions et laisse songeur le lecteur des rapports des chefs de nos expéditions d'exploration.

Il existe ensuite des notes de Monsieur Heenen concernant l'histoire des Bayeke et quelques mots explicatifs de l'œuvre législative de M'siri telle que la rapporte Mokande Bantu.

Un autre travail fortement documenté est dû à l'expérience de Monseigneur de Hemptinne qui, en publiant les « Mangeurs de cuivre du Katanga » dans la revue Congo 1926, a fait œuvre définitive à propos du travail du cuivre par les Bayeke, les Basanga et autres autochtones.

Signalons enfin une étude de Monsieur l'Administrateur territorial Cuvelier G. relative à l'esclavage chez les Bayeke. Quoique n'étant pas toujours d'accord avec les conclusions de l'auteur, il n'en est pas moins vrai que cette enquête, faite sur le plan préconisé par l'Institut colonial international, nous a permis d'approfondir davantage le chapitre relatif aux Personnes de Statut inférieur.

Au Musée de Tervueren il nous a été donné de trouver aussi quelques notes intéressant notre sujet.

..

CHAPITRE I.

COURT APERÇU DE L'HISTOIRE DES BAYEKE.

Vers 1850 les populations Basumbwa habitant l'Unyamwezi, au centre de l'actuel Tanganyka Territory, connurent les richesses minières que les Basanga, les Balemba, les Balamba et autres autochtones du pays qui doit aux Belges son nom de Haut-Katanga, exploitaient depuis longtemps déjà.

Une légende rapporte que des chasseurs basumbwa mirent tant d'ardeur à poursuivre un éléphant blessé qu'ils furent entraînés jusqu'à la rive méridionale du lac Tanganyka, puis, non loin de la mine dite de l'Etoile où, pour la première fois, ils virent un lingot et du fil de cuivre. Les aborigènes de l'endroit entendirent alors le nom qui longtemps allait les faire trembler quand, demandant qui étaient les visiteurs, il leur fut répondu : « Tudi Bayeke », nous sommes des chasseurs.

Il serait peut-être aisé de tenter de détruire cette légende en signalant que les Arabes, depuis nombre d'années déjà, trafiquaient sur les rives des grands lacs et que leurs intermédiaires, Banyamwezi en majorité, avaient créé un courant commercial entre la région minière et la Côte Orientale où le cuivre devait donc être connu.

Mais, d'une part, il nous faudrait risquer une hypothèse et, d'autre part, la légende rapportée est si riche de substance que nous aurions scrupule à ne pas la respecter. Ne nous fixe-t-elle pas sur l'origine, le nom et le caractère étrangement aventureux et volontaire des ancêtres de ceux dont vont traiter ces quelques notes.

Ces Bayeke firent l'acquisition de quelques lingots de cuivre et d'une petite quantité de bracelets, après quoi ils rebroussèrent chemin.

Leur odyssée n'allait pas rester sans lendemain.

Kalassa, un audacieux voyageur que le négoce avait mené jusqu'en Uganda, dit-on, résolut d'aller commercer plus longuement dans les régions où les hauts fourneaux produisaient sans cesse le malléable métal.

Sa caravane était nombreuse.

Il parvint chez le chef Katanga, le possesseur des mines du groupe de Luishia, avec lequel il conclut un pacte d'amitié. Il poussa plus loin, devint l'ami de Pande, le grand chef des Basanga, de Sompwe dont les gens s'appellent encore Bena Mitumba parce qu'ils habitent les montagnes enserrant la rivière Ninga et ses affluents.

Il conclut d'autres contrats encore qui devaient lui faciliter singulièrement son commerce car il prit bientôt le chemin du retour.

Il revint accompagné de son fils Ngelengwa, le fondateur de l'empire muyeke qui, un jour d'exaltation, alors que parvenu au paroxysme de sa puissance, allait s'écrier : « Je suis mushidi, la terre, toute la terre », paroles que l'histoire enregistra puisque depuis lors il fut MUSHIDI ou MSIRI.

Père et fils firent encore d'amples achats puis rentrèrent au pays.

M'siri était cependant hanté par le souvenir des montagnes cuprifères, ces crêtes chauves au pied desquelles, la nuit venue, des flammes vertes et bleues dansaient au rythme des soufflets. Il sollicita et obtint de son père l'autorisation de retourner chez le chef Katanga.

Celui-ci accueillit chaleureusement le fils de son ami Kalassa et lui indiqua sur la rivière Luafi un endroit où il pût s'installer.

Il s'offrit bientôt plusieurs occasions pour M'siri de se distinguer à la guerre. Sollicité, il détruisit le village de Katema puis aida Pande à se débarrasser d'un sous-chef en révolte.

La mort de Katanga modifia profondément la destinée du Muyeke. Accusé d'avoir provoqué ce décès par pratiques magiques, il dut s'enfuir chez Pande.

Ce chef reçut le fuyard en ami, tant et si bien qu'il lui offrit sa terre ce que M'siri refusa, se contentant de voir les notables basanga faire figure de vassaux.

Mais les fils de Katanga voulaient une vengeance. Ils poursuivirent parmi ses nouveaux sujets le prétendu empoisonneur de leur père. Mal leur en prit : défaits, nombre d'entre eux furent réduits en esclavage.

Les survivants recoururent alors à l'intrigue et, contre les Bayeke, ils dressèrent Kazembe, le grand chef lunda résidant sur la rive droite du Luapula, duquel — depuis plus d'un siècle — ils étaient les feudataires de même que les Basanga du reste.

Après une bataille acharnée au cours de laquelle leur chef perdit la vie les Lunda prirent la fuite.

Cette victoire débarrassa M'siri du seul adversaire de taille qui pût s'opposer à ses visées ; elle dégagea de leurs obligations foule de petits notables qui, à partir de ce moment, payèrent tribut au vainqueur.

Peu de temps après un nouveau danger apparut au nord. Des Baluba firent irruption en pays usanga, razziant de petits clans ne pouvant leur offrir grande résistance. M'siri mit définitivement fin à des exploits qu'impunément ils renouvelaient depuis de longues années et il poursuivit les envahisseurs jusque dans leurs villages.

Dans ces combats M'siri avait eu l'appui d'une bande de Waswahili, lesquels avaient découvert l'or dans les gisements cuprifères de Kambove. Mais lorsque ces alliés, voulant rejoindre la Côte Orientale, recrutèrent des porteurs en réduisant en esclavage nombre de ses sujets, le Muyeke rompit avec eux, les éloigna tant par des largesses que par la force et resta seul maître des vastes régions formant le bassin de la haute Lufira et de son affluent la Dikulwe.

Entretemps, les Bayeke s'étaient initiés à l'art de fondre la malachite et d'en tirer le cuivre servant à la confection de lingots, de fil, de balles, de bracelets, etc... Par ailleurs, les Basanga vassaux étaient d'habiles chasseurs d'éléphants dont l'ivoire était acquis au chef. Si bien que les divers emplacements qu'il occupa successivement à proximité de Kambove, de Kalabi et de Mulungwishi, virent M'siri s'enrichir considérablement.

De plus, les victoires ne manquaient pas que d'être fructueuses et les prisonniers esclaves formaient autour du grand chef un groupe tel qu'il fallut bientôt songer à choisir pour s'y installer un endroit où les terres pussent nourrir tout ce monde.

M'siri jeta son dévolu sur la plaine de la Bunkeya au milieu de laquelle s'érigea une formidable agglomération divisée en nombre de villages entourés de remparts et dirigés par des favorites ou des parents.

Puis des interventions dans les affaires de tribus voisines portèrent les limites de l'empire muyeke jusqu'à la crête Congo-Zambeze au sud, le Lualaba à l'ouest, le Luapula à l'est et la lointaine Luvua au nord.

La capitale s'enrichit encore de l'afflux de membres des tribus soumises dont les femmes peuplèrent les harems des grands notables tandis que les hommes coopérèrent à la production des vivres et étoffèrent les armées.

Pour manœuvrer tout ce monde il fallait échanger les richesses produites par la guerre, l'industrie et le tribut, contre des objets d'usage : fusils, poudre, tissus, perles, etc... D'abord client des établissements arabe de l'est, puis des Bambundu, trafiquants noirs originaires des rives de l'Atlantique, M'siri s'adressa bientôt directement aux comptoirs européens installés à Loanda et à Lobito. Ses caravanes durent parcourir l'immense espace compris entre les sources du Lualaba et la mer, quelque 1.600 kms à vol d'oiseau.

C'est le souci d'assurer la sécurité de ces expéditions qui poussa M'siri à ne jamais guerroyer avec les Lunda tributaires du Mwata-Yamvo et à échanger fréquemment des cadeaux avec ce dernier chef. S'il intervint contre le Kazembe du Lualaba ce fut uniquement sur les instances d'un notable, Lukwesa, qui brigua la souveraineté.

Entretemps des explorateurs et des missionnaires européens avaient parcouru l'est et l'ouest de l'Afrique. Le moment arriva où leurs caravanes pénétrèrent dans le bassin du haut Lualaba. A partir de 1884, Reichard, Arnot, Swan et Faulkner, Thompson, Crawford et Lane, Sharpe, Lemarinol, Legat et Delcommune visitèrent Bunkeya et y reçurent plus ou moins bon accueil.

Leur arrivée coïncida à peu près avec la grande révolte des Basanga. Ceux-ci prirent prétexte du meurtre de la femme musanga Masengo, épouse de M'siri, pour tenter de secouer un joug qui leur était devenu odieux. Selon certains, Masengo fut tuée par M'siri lui-même parce qu'elle prétendait lui imposer un crime contre nature. Mokande Bantu et le chef actuel Mwenda Kitanika, bons fils qui jamais ne cessèrent de défendre la mémoire de leur père, affirment qu'elle fut, au cours d'une beuverie, blessée d'un coup de fusil par un jeune esclave.

Quoi qu'il en ait été, profitant de ce que les principaux lieutenants bayeke étaient engagés dans d'interminables luttes avec les Baluba peuplant les rives du Lualaba depuis Bukama jusqu'à Ankoro, les Basanga se risquèrent à brûler des maisons à Bunkeya même.

L'autorité de M'siri était bien branlante quand l'expédition Stairs-Bodson, équipée par l'Association Internationale, se présenta chez lui (14 décembre 1891). Il n'est pas dans nos intentions de

nous attarder sur les raisons de l'incident qui fut cause de la mort du lieutenant Bodson, de M'siri et de Masuka, fils de celui-ci. (19 décembre 1891). Des membres de l'expédition Stairs ont écrit l'histoire, Mokande Bantu présente les événements tout différemment et les rares témoins qu'on peut interroger aujourd'hui encore se plaisent à citer des faits qui tendent à prouver la véracité du récit de leur chef défunt.

M'siri disparu, son fils Mokande Bantu prit le pouvoir et accepta l'autorité de l'Etat Indépendant du Congo. Une ère nouvelle s'ouvrit. Autant M'siri avait été un obstacle à l'installation des Belges au Katanga, autant Mokande Bantu fut le fidèle serviteur des couleurs qu'arboraient les chefs de poste de Lofioe.

Tout d'abord, pour être mieux à même de prêter aide aux Européens, il consentit à installer son village à Litupishia, sur la rive droite de la Lufira. Il sut prouver son dévouement et aussi son courage, devenu légendaire parmi les populations du Haut-Katanga, en participant avec ses guerriers aux combats qui mirent aux prises les Officiers belges avec les Basanga de Pande Mutwila, les Baluba, des Arabisés et d'autres. Il guerroya sur les rives du lac Moero, participa à l'enlèvement du boma de Shiwala devant lequel le Commandant Brasseur trouva la mort. Il fut encore le premier à entrer dans le réduit du chef musanga Mulowa Nyama, là même où le lieutenant Fromont fut tué.

Sur ordre des Blancs il mena contre les Mwenda Mukose, Kalonga, Kazembe et autres chefs rebelles, de hardies opérations répressives. Et quand les Batetela révoltés se furent réfugiés non loin du Lubudi, ce furent toujours Mokande Bantu et ses gens qui participèrent à la poursuite.

Pour la construction des postes de Lofioe et de Lukafu, les Bayeke encore fournirent une main-d'œuvre à la fois dévouée et habile.

Des années passèrent au cours desquelles Mokande Bantu sut se montrer diplomate et garder le contact avec les populations peuplant le bassin de la Dikulwe.

Puis, la maladie du sommeil s'abattit sur le village situé à Litupishia.

Mokande Bantu mourut et, en 1911, quand son frère Mwenda Kitanika fut investi en qualité de chef, les Bayeke furent renvoyés à la Bunkeya où ils construisirent un beau village.

Que reste-t-il de l'immense empire ?

Une vaste chefferie comprenant outre la chefferie proprement dite des Bayeke, les groupements de Nguba, Mwenda Mukose, Kalonga, Mubili-Kubantu, Mokabe-Kazari et Mutobo dans le territoire de Jadotville, Mukebo et Kashiobwe non loin des rives du Luapula.

A la tête de tout cela le chef Mwenda Kitanika, intelligent et absolument dévoué, dont la capitale, Lubembe ou Bunkeya, vestige de ce qui fut une des agglomérations les plus peuplées de l'Afrique centrale, ne compte plus que quelque 450 familles.

Quelle fut l'influence des Bayeke dans la région ?

Question à réponses multiples que nous pouvons résumer comme suit : si les Bayeke ont inscrit à leur actif de brillants faits militaires, un essor économique remarquable, au point de vue moral et social leur œuvre fut un désastre.

Bénéficiant d'une civilisation bien supérieure à celle des peuplades qu'ils soumièrent, ils ne réussirent pas à l'imposer. Bien plus, ils ne surent pas garder intact leur patrimoine et, à la suite de contacts matrimoniaux notamment, ils déchurent et se firent adeptes des us, coutumes et superstitions locales.

Un fond reste cependant, intact même, dans le cœur de certains notables qui ont conscience d'avoir échoué et qui se défendent pied à pied d'un enlèvement plus profond.

C'est ce fond qui nous avons tenté de connaître.

Les notes qui vont suivre permettront peut-être d'envisager une œuvre de régénération et, à notre sens, de civilisation par l'application de la coutume muyeke. A leur lecture il apparaîtra sans doute que cette coutume muyeke, bien moins brutale que celle que nous connaissons aux Basanga, constitue une base sur laquelle nous pourrions bâtir de même que nos missionnaires car, émondée de par le fait de notre occupation, elle conserve très peu d'usages et de pratiques que réprouve notre morale.

Et ce faisant répondrons nous peut-être à un reproche que, le regard lointain et perdu dans ce passé prodigieux, le chef Mwenda Kitanika formule en ces mots : « Il n'y a plus rien qui soit comme autrefois, mais pourquoi faut-il que tant de choses aient changé en mal ?

CHAPITRE II. DES CROYANCES.

Les conceptions religieuses des Bayeke se distinguent de celles des populations voisines par leur simplicité.

En effet, nous trouvons chez eux la notion de Dieu et le culte des mânes alors que partout ailleurs les indigènes croient, en outre, à l'existence d'un plus ou moins grand nombre d'esprits ou génies ainsi que le montrera une étude relative aux Basanga.

*
* *

A. NOTIONS CONCERNANT LA DIVINITÉ.

a) *Le terme* : Dieu se dit Kube Nyangassa, Dinze et encore Seba : le grand chef.

b) *Le concept* : « Kube Nyangassa shibuta vwaviona wa kubuta shifu ni shihanga ». Dieu a tout engendré, les choses vivantes et les choses mortes.

La conception muyeke est celle du Dieu unique, créateur de toutes choses, de ce fait maître de tout mais tellement éloigné qu'il ne s'occupe qu'exceptionnellement de ses créatures considérées individuellement.

c) *Le culte* : Très généralement les Bantu n'adressent à Dieu ni prière ni sacrifice. Ils s'imaginent qu'aucune invocation ne saurait l'atteindre.

Il est donc curieux de voir, en de rares occasions il est vrai, les Bayeke rendre à la Divinité un culte en lui offrant, en exécution d'un vœu (mana), un sacrifice.

Quand, au fort d'une bataille, au cours d'une maladie, à l'occasion d'un incident quelconque, un Muyeke se trouve dans une situation telle qu'il n' imagine plus aucune chance de salut par les voies ordinaires, il joint les poings fermés, les tend vers les quatre points cardinaux, vers le ciel et vers la terre, et s'adresse à Dieu, lui promettant le sacrifice de bière, d'une chèvre, d'une poule même, à la condition d'échapper au danger.

Le péril passé le sacrifice est offert à l'heure où le soleil réoccupe la position qui était sienne quand le vœu fut prononcé. Le guerrier s'exécute avant de rentrer au village, à courte distance des habitations. Le malade sacrifie dans le village même.

Si c'est à l'oblation d'une chèvre qu'on s'est engagé, il est procédé comme suit :

Entre quatre pieux fichés en terre, de la paille est disposée, sur laquelle est répandue une légère bouillie faite de farine blanche, après immersion préalable des sabots de la bête. Saisissant alors les pattes antérieures de la chèvre, le sacrificateur, dans une émouvante attitude de prière, les tend vers l'est d'abord en disant :

« Imwe Bashidya (1) twamitahya, mbuzi imwe ya. »

« Toi, Celui de l'Est, quitte-moi, ta chèvre la voici. »

Il réitère son geste en faisant successivement face à l'ouest, au nord, au sud, au ciel et à la terre. L'allocution se répète, le terme désignant Dieu variant seul : Ba-mwezi (Celui de l'ouest), Ba-Takama (Celui du Sud), Ba-Sukuma (Celui du Nord), Ba-Mwilunde (Celui du ciel), Ba-Hanshi (Celui de la terre).

Renversée sur la paille la chèvre est ensuite mise à mort par perforation du tympan et lésion du cerveau. L'immolateur recueille un peu de sang au moyen duquel il se touche le front et la gorge.

La victime est dépecée. Et tandis que vers le Maître tout-puissant et lointain monte l'acre odeur d'un morceau de chair qui, fixé sur un pieu, se calcine, la viande restante est cuite dans un pot et consommée par l'assistance à laquelle est aussi servi du bukari. (2).

1) Remarquer le préfixe ba- précédant shydia : forme de politesse sans indication de pluralité. Cette expression nous avait fait croire d'abord que ce culte s'adressait à de grands esprits. Des questions plus précises permettent d'affirmer qu'il a bien Dieu pour objet.

2) Bouillie très épaisse préparée en versant dans de l'eau bouillante une quantité de farine quelconque et en brassant vigoureusement le tout au moyen d'une spatule.

Qu'il s'agisse d'un sacrifice de bière les lieux sont aménagés comme ci-dessus. Le récipient contenant le liquide est posé sur les herbes préalablement arrosées au moyen de la bouillie de farine ; à peu de distance brûle un feu à côté duquel git une torche.

L'indigène qui a fait vœu empoigne le brandon des deux mains, l'enflamme et, avec ce même mouvement caractéristique de prière, il le dirige dans les diverses directions en répétant les paroles citées plus haut avec cette variante :

« Imwe Ba-Shydia twamitahya, busele bwinu obwa ».

« Toi, Celui de l'Est, abandonne-moi, ta bière la voilà ».

Son invocation terminée il plonge dans la bière le flambeau qui s'éteint. Il aspire alors de cette bière et sans plus un mot, de la bouche, il la vaporise en se tournant vers les divers points.

Le vœu est accompli, les assistants boivent ce qui reste de liquide.

Ces pratiques nous permettent de pénétrer plus avant les conceptions que les Bayeke se font de la divinité. Mais comment concilient-ils la croyance en un Etre tout-puissant et exceptionnellement sensible à la prière avec cette étrange supplique à Dieu d'abandonner sa créature, de ne plus s'occuper d'elle ? Nous pouvons comprendre que, sachant ce Dieu maître de la vie et de la mort, ils lui demandent de les oublier, de les laisser se débrouiller seuls avec d'autres forces surnaturelles dont souvent ils éprouvent l'hostilité mais contre lesquelles la race s'est forgée maintes armes.

* *

B. LES AUTRES FORCES SURNATURELLES.

Partant de données recueillies dans des chefferies limitrophes, nous avons tenté de connaître les génies, auxquels, à l'origine les Bayeke rendaient un culte.

Présentement ils croient en l'existence d'un esprit appelé « Mudimi » qui n'est pas sans rapports avec le « Lue » grand génie de la chasse des Basanga.

Ils l'invoquent en disant : « Si Mudimi m'a pris, qu'il me conduise en brousse et me ramène ». Jamais ils n'ont eu l'idée d'édifier à son intention telles petites constructions visibles ailleurs sur les termitières.

Aussi peut-on se demander si l'idée de « Mudimi » est propre aux Bayeke ou, s'ils ne se sont familiarisés avec le grand génie de la chasse qu'au cours de leurs pérégrinations. En effet, nombreux sont les Basumbwa qui, s'étant adressés, à la suite d'événements quelconques, à des devins autochtones, se sont vu prescrire un culte en l'honneur d'un génie local. Il reste néanmoins le terme « mudimi » qu'on ne retrouve, avec la même acception, dans aucun idiome de la région. Figurait-il jadis dans le dialecte kisburywa ou a-t-il été emprunté à l'une des nombreuses populations avec lesquelles les Bayeke ont traité, nul informateur n'est plus qualifié pour le dire avec certitude.

Il nous reste à parler des mânes, appelés « misambwa » par les Bayeke. Rien d'étonnant de voir ceux-ci adeptes du « mânisme » puisque cette conception forme l'essentiel de la religion de tous les primitifs.

Avant de traiter du culte dont les mânes font l'objet, mettons en lumière l'idée que s'en fait l'indigène.

Selon les Bayeke l'être humain se compose des éléments suivants :

1° *Bukondo ou corps* : A la mort cet élément est enfoui en terre où il se décompose. Les chairs d'abord disparaissent et, plus lentement les os subissent le même sort.

2° *Shinini ou ombre* : Elément tantôt visible, tantôt invisible, toujours impalpable, il accompagne le corps dans la tombe mais nul ne sait au juste ce qu'il en advient.

3° *Boni, prunelle des yeux* : Constitue une partie intégrante du corps à fonction particulière. Dès l'instant où la mort a fait son œuvre la prunelle se décompose.

4° *Kungulukutwi, l'ouïe* : La science indigène a peu de lumières au sujet de cet élément. Le tympan et tout le mécanisme fragile et interne échappent aux investigations des curieux.

Aussi l'ouïe est-elle définie par les circonstances dans lesquelles elle se manifeste.

C'est ce qui nous sert à comprendre les discours de notre voisin. Certains lui accordent un rôle de

défense : le tintement de l'oreille ne nous avertit-il pas de l'introduction d'un insecte ? La formation du cérumen fournit à d'autres l'occasion de croire que l'ouïe est un être jouissant d'une vie propre puisque, d'une part, il émet des excréments et, d'autre part, un accident peut le priver définitivement de cette existence sans que ne soit modifié l'aspect extérieur du corps.

Dans tous les cas, tout est mystère de son devenir à la mort de l'être humain.

5° *Monka ou âme.*

Principe de vie et, comme tel, fondement de l'intelligence humaine, l'âme se localise dans le cœur de chair (*mwanzo*) et dans la tête. Elle communique au corps l'animation sensible à l'artère et la chaleur, phénomènes à la disparition desquels on parle de cadavre. La mort ne l'anéantit cependant pas, douée qu'elle est d'un pouvoir de survie.

Quel devient alors son habitat ? L'opinion générale est qu'elle hante les parages dans lesquels elle vécut en association avec le cœur de chair, pour ne disparaître dans l'insondable au-delà qu'à l'instant où disparaissent les restes de ce corps, les vestiges des particules sanguines identiques à celles qui lui durent la motilité. Entretemps, sous le nom de « *Misambwa* » les âmes désincarnées ou mânes continuent à s'intéresser aux faits et gestes de tous les vivants qui leur étaient naturellement apparentés. Elles exigent le souvenir, l'observation des règles traditionnelles, et leur intervention faste ou néfaste se fait sentir à tout instant, dans tous les domaines.

C'est la sensation de dépendance des vivants envers les morts, la certitude d'un chacun que le bien et le mal lui survenant ne sont pas les effets d'un hasard, qui forment les raisons du culte que les Noirs rendent aux mânes dans toutes les circonstances quelque peu importantes de la vie.

Avant de continuer il nous paraît nécessaire de limiter la valeur du mode indicatif dont nous ferons usage dans ce chapitre.

L'action chrétienne qui s'exerce chez les Bayeke depuis longtemps et de manière massive a entamé très profondément les croyances ancestrales d'une grande partie d'entre eux. Si ce n'est étonner personne que de dire que chez les néophytes même il se présente des circonstances critiques dans lesquelles, de toute l'ardeur que donne la crainte ou la souffrance, ils se replongent dans la pratique de coutumes méconnues mais non oubliées, il n'en est pas moins vrai que sous l'influence de nos missionnaires les manifestations extérieures du culte ne se remarquent plus que rarement.

a) DES ÉDIFICES DU CULTE.

Edifices, terme grandiose pour désigner les si simples autels qui sont de deux sortes :

1° *Le shikabilo* : petite hutte en forme d'ogive, à base circulaire pouvant atteindre un mètre de diamètre, qui, toute recouverte de paille, est munie d'une ouverture figurant une porte devant laquelle, à la droite de l'observateur, sont posées l'une à côté de l'autre quatre bûchettes appelées « *mikoko* » longues de quelque 0,30 cms, grosses de moitié. Deux de ces bûchettes sont en bois « *muninga* », les deux autres en « *mulama Kuku* ».

Le *shikabilo* se voyait en général à proximité des demeures des chefs de famille.

Chez les gens du commun était érigé.

2° *Kishintike* : pieu fiché en terre, entouré d'une torche de paille, avec deux *mikoko* seulement à la base.

b) DU CULTE.

1° *Tel qu'il se pratique en général pour demander que toutes les forces naturelles soient favorablement disposées.*

En certaines circonstances le grand chef ou les chefs de clan réunissent leurs gens devant un « *shikabilo* » à l'effet d'y faire offrande aux mânes. La cérémonie commence par une invocation dont voici l'expression en langue indigène :

« *Imwe Misambwa twakoka buhanga tunakilebelele ni muma ; twekukoba vidibwa vimele ni nza migunda ; bakubuta babe, balabuta bana ; shialo shyona shihole ; vivissembe vilale ; tusake mbe butumba ni bukili, itahangwaka na mbwa. »*

« Oh ! vous les mânes de nos ancêtres, nous vous demandons la santé par devant et par derrière (pour nos parents, nous mêmes et nos enfants); que croissent nos semis et que mûrisse une abondante récolte; que nos femmes soient fécondes et que naissent bien nos enfants; que notre terre soit calme et que dorment les disputes; nous désirons la force et la puissance du phacochère; que le chien se lasse avant de l'attrapper. »

Cette invocation faite, le chef offre aux mânes soit une chèvre, soit de la bière. Dans le premier cas, la bête est renversée sur les « mikoko », tuée et dépecée. Cuite, sa chair est consommée sur place. Dans la seconde éventualité, le chef aspire du liquide et le vaporise sur les bûchettes. L'expression kieke « kufuha » est une véritable onomatopée.

2° A l'occasion des cultures.

Dès les premières pluies le chef réunit son monde auprès de son « shikabilo » et, pendant que bat le Yamilango recouvert d'une peau de lion, il supplie les mânes de rendre les pluies favorables et les insectes inoffensifs. Toute la population se rend ensuite aux champs précédée du petit tambour « mukanda » résonnant allègrement.

Le chef et, après lui, sa première femme donnent un premier coup de houe et sèment quelques grains de sorgho. Ils peuvent laisser aussi ce soin à l'un ou l'autre notable.

La saison des cultures est ouverte.

Quand apparaissent les premiers champignons ils sont portés au chef qui les fait cuire dans de l'huile d'arachides et les consomme avec ses notables à proximité du « shikabilo ». Il est procédé de même avec les premières feuilles de haricots, les premières cucurbitacées mûrissant (byongo bya ntete), les premiers haricots (fweli).

On offre aussi aux mânes les prémices de la récolte de sorgho et d'éleusine. Quand ces céréales commencent à former des épis, on en coupe quelques-uns qui, pilés, sont mélangés à de la bière. Au son du Yamilango et après que chacun se soit fait une tache de pemba sur le front (1), les notables vaporisent de cette bière sur les « mikoko » puis en font une libation.

L'ensemble de ces prémices s'appellent « migano ».

Les récoltes rentrées, une cérémonie marque l'ère des feux de brousse. Après invocation préalable, le chef se rend à un endroit situé à proximité du village où brûlent quelques herbes. Il éteint la flamme du pied, marquant ainsi le désir de tous de voir l'incendie respecter les agglomérations, puis, à chacun il donne liberté de brûler les végétaux qui recouvrent les plaines de chasse et les terrains de culture.

3° A l'occasion de la chasse.

Le chasseur avant de se mettre en route implore les mânes en se tenant soit à proximité d'un « shikabilo », soit non loin d'un « kishintike ». Sa demande porte sur les points suivants : rencontrer du gibier aux alentours du village, pouvoir l'approcher, tirer de telle sorte que l'animal tombe sur place ou que blessé il ne s'enfuie trop loin, être à l'abri de toute réaction de la bête touchée.

De retour au village, si la chasse a été heureuse et pour autant que la viande rapportée soit fraîche, le dépeçage se fait sur les « mikoko ».

4° Avant un voyage.

Le chef de famille et son épouse se placent auprès du « shikabilo », entourés des partants.

Le premier tient aux mânes le langage suivant :

« Oh ! vous mânes de ceux qui nous ont précédés, voici que nos enfants s'apprêtent à se mettre en route. Eloignez du sentier les fauves et les serpents; que les arbres, les trous, les rivières, ne constituent pour eux aucun danger. Faites que leur route soit toute blanche et qu'ils reviennent chargés de richesses. »

En fin de cette invocation l'épouse vaporise sur les « mikoko » et les partants une légère bouillie de farine.

5° Pour demander protection contre les fauves.

Le chef se place près des « mikoko » et après avoir demandé aux mânes de faire périr ou s'éloigner les fauves afin que le village retrouve le calme, il souffle sur les bûchettes la bouillie de farine (vyanga).

(1) Pemba : poudre de kaolin.

6° *Avant de partir en guerre.*

Le cérémonial est le même qu'à l'occasion d'un départ en voyage.

Bien entendu le chef n'omettra pas de solliciter protection pour ses guerriers contre les coups, comme aussi de déclarer qu'il subit une guerre injuste et, de ce fait, demander la victoire.

Debout et en armes, les guerriers participent à l'invocation à la suite de laquelle eux-mêmes, leurs fusils, et outils divers sont aspergés de vyanga suivant ce procédé du « kufuha » particulier aux Bayeke.

7° *A l'occasion du déplacement d'un village.*

Lorsqu'un chef désire déplacer son village il recherche d'abord avec ses notables un emplacement, qui, à tous points de vue, paraît convenir.

Ce lieu trouvé il s'y transporte avec son Mokabe (1) après qu'une hutte provisoire et un « shikabilo » y ont été érigés.

Tous deux poursuivent leurs investigations.

Lorsqu'ils sont assurés que l'endroit présente le maximum des avantages requis, leurs gens les rejoignent et le Mokabe, avant de souffler la bouillie sur les « mikoko », adresse aux mânes l'invocation suivante :

« Oh ! vous les mânes de ceux qui nous ont laissé la terre, nous venons tous demander de nous rendre favorable le nouvel emplacement que nous allons occuper. Nous vous demandons d'y conserver la santé, d'y voir prospérer nos femmes et nos enfants. Faites que les champs nous fournissent une nourriture abondante et la brousse force gibier. Eloignez de nos maisons les fauves et préservez-nous des emboûches de la brousse. »

Contrairement à d'autres populations, en suite de cette invocation, les Bayeke ne consultent pas les augures pour savoir si les mânes acquiescent à leur désir de déplacement.

Les maisons se construisent et la vie continue.

Si le premier enfant naissant dans l'agglomération nouvelle est un garçon, cela constitue un présage heureux.

8° *En cas de maladie.*

Généralement, en cas de maladie, le patient se présente à un devin afin de connaître les causes du mal dont il souffre. Nous verrons plus loin comment il est procédé à cette occasion.

Le plus fréquemment, le devin découvre que la maladie est conséquence de la colère des mânes, colère provoquée par une faute morale dont s'est rendu coupable l'un ou l'autre parent ou familier du consultant, ou encore celui-ci lui-même.

Tout en décelant la cause le devin indique le remède. Il ordonne très souvent un sacrifice de bière pour apaiser l'irritation des mânes, ce qui se fait dans les conditions que nous avons décrites plus avant. L'invocation exprimera l'ardent désir du malade de voir les mânes cesser de s'acharner sur lui.

L'étrange pouvoir d'auto-suggestion du Noir constitue la seule explication à proposer à qui s'étonnerait de l'efficacité d'une telle méthode de traitement d'un mal physique. Il n'en reste pas moins qu'elle ne constitue pas une panacée. En cas d'insuccès le malade a recours au guérisseur et quand il se croit perdu il prie Dieu et fait vœu.

9° *Invocation des grands chefs.*

De temps à autre, quand des présages ou des incidents font craindre un fléau quelconque, les notables s'en vont processionnellement sur la tombe de l'un ou l'autre de leurs ancêtres vénérés.

Le chef lui-même et ses proches ne participent pas à la cérémonie au cours de laquelle officie le Mokabe, qui, après avoir invoqué les mânes en termes identiques à ceux que nous avons reproduits au paragraphe 1° du présent chapitre, fait tuer un taureau, un bouc et un bélier également noirs (2).

(1) Mokabe : grand notable pour les attributions duquel voir chap. VII.

(2) Les Basumbwa en Unyamwezi sont pasteurs. Pendant son règne M'siri fit tous ses efforts pour acquérir du gros bétail en provenance des Balonge (actuelle Rhodésie du Nord). Le chef Mwenda Kitanika possède lui-même un petit troupeau de bovins. Les chèvres et les moutons existent par centaines à Bunkeya et dans les autres villages.

Les trois bêtes sont dépecées et leur chair est cuite, cependant que dans d'autres pots chauffe l'eau devant servir à la préparation de plantureux bukari.

Entretemps des hommes ont tronçonné des branches de « muninga » (l'arbre déjà cité qui fournit les « mikoko ») et, tandis qu'ils heurtent l'une contre l'autre les billettes obtenues, les femmes poussent de stridents you-you.

La cérémonie s'achève par un grand repas au cours duquel est consommée toute la nourriture préparée. Le Mokabe réunit alors les os des animaux sacrifiés et les range sous le toit de paille qui recouvre la tombe.

Ainsi qu'il a été dit, pareille cérémonie ne trouve place que dans les grandes occasions, lorsque sévit une épidémie, quand une grande guerre menace, ou encore, quand les pluies tardent par trop.

De nos jours, les Bayeke ont adopté les usages basanga. A intervalles plus ou moins réguliers, des notables vont trouver le chef et lui tiennent ce langage : « Le cœur se dessèche, allons verser de la bière sur la tombe des disparus ». Le chef fait préparer les quantités de boissons nécessaires et le Mokabe se rend sur la tombe. Après invocation il vaporise le liquide, puis en boit, ainsi que toute l'assemblée.

Remarquons que les Bakabe sont seuls à jouir du droit de sacrifier aux mânes des grands chefs, ce qui s'exprime en langue indigène : kulaburula misambwa ya mwami wihala.

Ne pas confondre ces cérémonies avec les libations auxquelles se livrent les Bamashamo (gardiens de la tombe du chef) et leurs aides au moment où ils procèdent au nettoyage des tertres.

10° Invocations des Bayeke fondeurs de cuivre.

Quand les Bayeke vinrent au Katanga ils connaissaient l'art de travailler le fer mais non pas celui de fondre la malachite. Les Basanga les initièrent à cette technique qui consiste non pas seulement à savoir creuser, ériger un four, choisir les bois qui fournissent un bon charbon, etc... mais avant tout à connaître les mânes à invoquer et la manière de le faire.

C'est ainsi que les premiers fondeurs bayeke invoquèrent les Baimbwe ou mânes des anciens sendwe (1) basanga. Plus tard ils invoquèrent en outre les mânes des leurs, décédés dans la région.

Dans son étude sur les « Mangeurs de cuivre du Katanga » (2) Monseigneur de Hemptinne décrit la scène comme suit :

« Entouré du grand sorcier et de ses fondeurs, le chef fait, avant le départ, l'invocation aux Esprits de la mine. Les esprits, les bakishi, (3) de Nguba sont Manianina M'Pango, ancien chef de la race des Basanga et Kasongo, chef muyeke, père de N'Guba ».

« S'adressant à ces Esprits, le chef leur disait : « Vous nous avez devancés, c'est vous qui avez ouvert pour vos enfants les entrailles de la montagne ; accordez-nous de trouver le trésor. »

Les mêmes rites se retrouvaient partout, chez les Bayeke qui travaillèrent à Kalabi comme chez ceux qui opérèrent à Kambove. Les mânes invoqués étaient ceux des Basanga et des Bayeke qui, jadis, avaient foré les galeries dans lesquelles on voulait extraire.

..

C. CONSÉQUENCES DE CES CROYANCES.

La croyance au pouvoir d'intervention des mânes régit, on vient de le voir, toute la vie du Muyeke. Elle lui impose d'autres attitudes et d'autres convictions encore dont nous allons dire quelques mots.

a) Les présages.

Invoquant en toutes circonstances l'assistance des âmes désincarnées les indigènes veulent voir un nombre d'événements des indications.

Des faits leur apparaissent comme traduisant une exigence des mânes ou constituant un conseil de ne pas poursuivre la réalisation de tel projet. D'autres sont interprétés comme signes évidents des bonnes dispositions ou de l'irritation des puissances d'au-delà.

(1) Fondeurs.

(2) Etude publiée dans la revue Congo, 1926

(3) Terme kisanga désignant les mânes.

I. Phénomènes qui traduisent une exigence des mânes.

Très souvent le devin attribue ce caractère à la maladie. Est également considéré comme tel le fait d'un serpent se glissant dans une hutte et s'enroulant autour d'un des pieds soutenant la tête du lit.

II. Evénements constituant conseil et présages de malheur (mushyolo).

Le rêve est fréquemment interprété dans ce sens. Dans ses Mémoires, Mokande Bantu raconte le combat que livra M'siri aux Bayeke dissidents de Mutimbi : « M'siri partit accompagné de Dikuku. Ils tiraillèrent. Dikuku s'enfuit; son fils Kayombo fut blessé. Tout le monde prit la fuite. Dikuku dit à son fils : Tu vois, je te l'avais dit; j'ai eu un mauvais songe; mais toi tu as dit, allons quand même; mais mon songe était vrai, ils nous ont mis en fuite. »

« Alors M'siri marcha de nouveau contre eux, tirailla et, cette fois les mit en fuite. »

C'est à titre d'exemple que nous reproduisons ce récit qui montre l'influence du rêve sur les indigènes, par ailleurs valeureux guerrier. Dikuku prit la fuite dès les premiers coups de feu, ne pouvant s'imaginer que la victoire pût lui sourire. Pourquoi insister dans ces conditions et risquer un mal pire que la défaite ?

Les événements suivants ont même valeur :

1° La rencontre du gros serpent noir « Fwila » traversant le sentier et se réfugiant dans un trou.

2° Le serpent cracheur « Koboko, » à long corps grisâtre, s'introduisant dans une maison.

3° Le même serpent poursuivant quelqu'un.

4° La vipère à corps couleur de cuivre, nommée « Ya mukubo », s'attaquant à un indigène.

5° Le lion où le léopard rencontrés, s'arrêtant et manifestant de la colère au lieu de s'éloigner.

6° Le caméléon (nalufwi) descendant d'un arbre.

7° Le hibou (kungungume) hululant, de nuit, sur le toit d'une maison.

8° L'arbre s'abattant à peu de distance du voyageur et barrant le sentier.

9° La chute du chef précédant la file des indigènes.

10° L'oiseau « nduba » (touraco aux ailes rouge sang) traversant le sentier et volant vers le couchant.

11° Le même oiseau faisant heu ! heu ! heu !, ce qu'expriment les Bayeke en disant : yakalishyia.

Quand à un indigène apparaît un de ces présages il abandonne son travail ou rebrousse chemin s'il est en voyage. Il avertit de sa rencontre les anciens qui tiennent compte de l'indication dans leurs invocations. Très souvent aussi, il s'informe auprès du devin sur la conduite à tenir.

III Présages de bonheur (shyelu).

Sont interprétés comme tels :

1° Le fait d'un chasseur tuant un lapin (nakami). Le lapin est remis au chef qui, seul, peut le manger.

2° La découverte d'excréments de boa (nsato). Ils sont portés au chef et par lui posés sur les mikoko, puis à l'intérieur du shikabilo. La récompense de l'inventeur consiste en un tissu.

3° La découverte du cadavre d'un éléphant.

4° Une bonne trouvaille faite en cours de route.

5° L'existence dans le village d'un jeune enfant dont les dents supérieures poussent d'abord. (Kasanya ou Kinkula).

6° L'oiseau nduba faisant hwo ! hwo ! hwo ! fait conjecturer à l'indigène qu'au but de son voyage aucune difficulté n'est à craindre. Yakoshia se dit de ce cri.

Si le même oiseau fait kye ! kye ! kye !, il permet d'imaginer un joyeux accueil.

b) La consultation des devins.

Croyant au pouvoir des mânes, à l'action de certaines âmes qui, jadis, animèrent de mauvais sujets, à la puissance d'individus qui, par des procédés magiques, savent se rendre invisibles ou s'assujettir des esprits en vue de l'exécution de sinistres desseins, le Muyeke découvre aux misères de la vie autre chose que des causes naturelles.

D'ailleurs comment en serait-il autrement puisque des phénomènes pathologiques la science indigène ne connaît que ce qui tombe directement sous les sens.

Aussi la maladie et la mort sont-elles les grandes pourvoyeuses des devins.

La malchance au sens abstrait, n'existe pas non plus aux yeux des natifs. La conception dynamique qu'ils ont du monde surnaturel leur fait rechercher à tout insuccès une raison occulte. Le devin encore la leur indique.

Et, obsédés, cent événements leur font figure de présages auxquels le devin, toujours lui, sait attacher une signification.

Les principaux moyens de divination des bayeke sont :

1) Le Kutema nkoko.

C'est le grand moyen d'investigation que connaissent seulement quelques rares initiés. Il sert à découvrir, mais le plus souvent à contrôler un diagnostic basé sur d'autres expériences.

Dans le premier cas, le devin tue une poule, enlève, puis, examine le péritoine (kumbi). S'il y a un trou, suivant la grandeur et la position de celui-ci, un fléau menace le groupement ou le chef est en danger de mourir.

Dans le second cas, l'indigène, à qui un fait précis est imputé par un devin ou par un autre noir, prend une poule qu'avec beaucoup de précautions il porte devant le conseil des notables. Il la retire du panier dans lequel il l'a apportée et, la saisissant des deux mains, il lui crache dans le bec et lui tient ce langage : « Toi poule, tu as à décider : si j'ai envoûté un tel ou si j'ai commis telle infraction qu'on me reproche, prends-moi ; sinon, fais que je sois blanc et qu'éclate mon innocence. »

Le devin prend place sur un petit siège, tenant entre ses pieds un plateau (lupehe) en bois dans lequel se remarquent quelques feuilles nageant dans un peu d'eau.

Lui faisant face, un aide, le Kanumba, est assis à même le sol, jambes largement écartées, les cuisses serrant le plateau.

Le prévenu tend la poule au Kanumba qui l'étouffe avant de la passer au devin (mfumu). Celui-ci apostrophe encore le cadavre secoué des derniers spasmes : « Poule prononce-toi : si un tel a commis l'acte qu'on lui impute, noircis-le, sinon, blanchis-le ».

Le volatile est alors étalé ventre en l'air sur le plateau ; posant son pied sur la queue le devin, au moyen d'un couteau, enlève le peau du cou et la colle sur sa jambe gauche. Il découpe les ailes, met à nu les os et les examine. S'ils ont pris une teinte noirâtre, la culpabilité de l'accusé ne fait plus aucun doute ; s'ils sont restés blancs, les accusateurs sont tenus à indemniser celui qu'ils ont calomnié.

II. L'Itshimbolo.

C'est le moyen de divination le plus fréquemment utilisé pour la recherche des causes d'une maladie ou d'un insuccès.

Le devin sollicité prend deux poules qu'il lache après leur avoir prestement coupé la tête. Les oiseaux chancellent quelques instants, un dernier battement d'ailes et c'est la fin.

L'examen de l'attitude dans laquelle les ailes la mort dicte le verdict :

Kashindi. Les deux poules gisent sur la poitrine sous laquelle s'est replié le cou sanguinolent.

C'est le signe infallible d'une intervention des mânes dont un sacrifice de bière calmera la colère.

Musako. L'une des poules au moins, succombe couchée sur le flanc. Le consultant ou l'un de ses proches ont commis une faute d'ordre moral : ils ont eu, par exemple, des relations coupables avec une veuve avant que celle-ci n'ait été purifiée.

Dans ce cas, un simple sacrifice n'apaiserait pas l'irritation des mânes. Le devin prépare de l'huile de ricin que, toute chaude, il vaporise sur celui qui a commis la mauvaise action.

Yekeka. Les poules meurent, les ailes jointes sur la poitrine.

Les mânes familiaux ne sont pas impliqués, le consultant est sous le coup d'un envoûtement et il lui reste peu de chances d'en réchapper. Néanmoins, le devin vaporise sur lui de l'huile de ricin, et l'enferme dans sa hutte. Il fait le tour de celle-ci en aspergeant avec une décoction de racines, puis il souffle de ce liquide sur la porte.

Yakungula. Les volatiles joignent les ailes sur la poitrine, puis les entr'ouvrent dans un dernier spasme.

Alors la cause de la maladie est toute naturelle et elle cédera à l'application de l'un ou l'autre médicament.

III. *Le Bushyelo.*

L'appareil se présente comme suit : un petit pot en bois (le bushyelo) rempli d'eau sur laquelle flotte une planchette. Deux aspérités formant anses divisent approximativement le pourtour de ce pot en deux demi-circonférences, l'une relative aux mânes du clan paternel, l'autre aux mânes du clan maternel. Chaque demi-circonférence est, à son tour, partagée par points fictifs et non figurés en un certain nombre d'arcs se rapportant respectivement aux divers membres décédés de la famille : parents, grand'parents, oncles, tantes, frères, sœurs, amis, etc...

Avant de procéder à la consultation le devin s'enduit sur le revers de la main, entre pouce et index, d'un produit composé de cendre obtenue par calcination d'un morceau de la peau du crâne d'un hippopotame et de racines pilées de l'arbre « kasanda » le tout aggloméré au moyen d'huile.

Il s'accroupit alors, serre le bushyelo entre ses cuisses, fait une invocation, puis prononce lentement les noms de tous les proches décédés du consultant, tout en agitant l'eau.

Entraînée par le mouvement du liquide, la planchette heurte les parois du pot, tourne encore, puis s'immobilise.

Si elle s'arrête en regard de l'arc qui figure les mânes dont le nom est, à cet instant, prononcé, le devin en conclut que ce sont ceux-ci qui désirent une offrande ou un sacrifice expiatoire.

Si au bout d'un certain temps la coïncidence ne se produisait pas, c'est que les morts ne sont pas en cause.

Nous verrons plus loin que les Bayeke, à l'instar des Basanga, recourent actuellement à ce moyen de divination pour connaître les mânes désireux de donner leur nom à un enfant conçu.

IV. *Le Kasanda.*

Le Kasanda se compose de cinq bâtonnets fixés bout à bout et perpendiculairement l'un à l'autre de manière à former un ligne brisée.

L'extrémité libre du premier bâtonnet, dirigée vers le haut, est munie d'une touffe de poils de la barbe d'un bouc.

Un sixième bâtonnet est affermi de telle sorte qu'il occupe une position verticale au moment où, après s'être enduit les mains d'une préparation quelconque, le devin le saisit et tend à bout de bras l'appareil quelque peu rigide, en même temps qu'il énonce un nom, pose une question.

La réponse est affirmative si le kasanda conserve la position verticale ; négative s'il gauchit.

V. *Le Kitungwita.*

Le kitungwita est un cylindre creux en bois contenant un certain nombre de petits cailloux ; il est bouché au moyen de deux rondelles d'écorce dont l'une est perforée.

Le tout a l'allure d'une grande tirelire.

Le devin saisit l'appareil des deux mains, pose les questions d'usage, puis le secoue violemment à l'effet de faire sortir les cailloux par l'ouverture. Si une ou plusieurs pierres sont projetées à l'extérieur, la réponse est affirmative, avec certaines nuances toutefois ; dans le cas contraire, la réponse est négative.

Généralement, le devin ne se contente pas d'un seul résultat favorable. Il renouvelle sa question, insiste pour savoir s'il peut attacher crédit à l'indication fournie. Il ne rend son verdict que lorsqu'il est en possession de ces confirmations.

VI. *Le Ndeke.*

C'est un fait d'expérience que les arbres « mubelebele » et « gulugisi » (le mukulamfulu des Basanga) portent très rarement des plantes parasites. Aussi est ce une véritable aubaine pour qui découvre le rarissime phénomène. Il fait constater la réalité de sa découverte, puis il tronçonne les branchettes de ces plantes et les vend à bon prix comme, dans nos campagnes, certains font des trèfles à quatre feuilles.

Jadis, en guise des porte-bonheur, chaque guerrier portait deux ces bâtonnets fixés au bras à l'aide d'une lanière de peau. C'était le « ndeke » ou « pigi ».

Désireux de connaître l'issue d'une bataille, chacun creusait un petit trou au milieu duquel il

plaçait les bâtonnets du « ndeke » en équilibre. Sur les bords de l'excavation, du côté de l'orient, un peu de pemba (1) était répandu; du côté du couchant un peu de nkula (2).

Le lendemain matin ces batônnetts indiquaient à chacun quel allait être son sort : s'ils gisaient sur la poudre blanche rien n'était à craindre, mais maint cœur se crispait s'ils étaient renversés sur le rouge.

Le procédé du ndeke est utilisé aussi par les devins en guise de contrôle de leurs affirmations. Les malades y ont recours pour savoir si tout espoir ne doit pas être abandonné; les voyageurs pour connaître les conditions dans lesquelles s'effectuera leur voyage.

VII. Les procédés de « kuguna mwinzo ».

« Kunguna mwinzo » peut se traduire littéralement par « mesurer le cœur ». Jadis, avant de recevoir un visiteur, le chef consultait le devin afin de connaître les intentions de l'étranger.

Le devin recourait alors soit au « ndeke » dont il vient d'être question, soit au procédé du « mubanga » ou du « mukondokondo ». Ces termes sont les noms des arbres sur les faces desquels était frotté du pemba (orient) et du nkula (occident). Le lendemain, les racines étaient déterrées : si leur écorce était saine, la preuve des bonnes dispositions du visiteur était faite; si, au contraire, elle apparaissait tavelée, mieux valait éviter une rencontre ou tout au moins s'entourer de toutes les précautions.

Le Missionnaire Arnot, un des premiers explorateurs nous raconte (3) d'autres preuves de sa bonne foi qui furent cherchées avant qu'il ne pût entrer en relations avec M'siri :

1° Decoctions of medecine which little bits of bark or wood were placed; and next morning if the bark or wood appeared unchanged it would be juged that the heart of visitor was sound.

2° Another ceremony was the cutting off the head of a live fowl and letting it struggle in the center of a yard. The attitude of the dead fowl was then carefully observed by the bystanders and if its bleeding neck had pointed in the direction of my camp, it would have shown that I have treacherous designs.

Cette relation est absolument conforme à la réalité, certains notables encore vivants nous ont dit avoir assisté à ces épreuves.

C) L'IMPÉRATIF COUTUMIER.

La croyance au pouvoir d'intervention des mânes constitue, somme toute, le soubassement sur lequel repose tout l'édifice des prescriptions coutumières qui règlent la vie de la communauté indigène jusque dans les plus infimes détails.

C'est cette même croyance qui fait de la coutume le cadre étroit dont assez rarement quelqu'un, riche ou pauvre, dépasse les limites.

Tout d'abord, nul ne songe à percer le sens profond d'une règle coutumière. Bientôt lassée la curiosité se contente de la réponse pour tous et toujours la même : c'est la coutume des ancêtres. Puis, chacun a la certitude qu'une faute, même ignorée ou impunie, est sanctionnée par les mânes irrités, lesquels rappellent à l'ordre établi par quelque atroce vengeance dont est victime le coupable ou l'un des siens. C'est pourquoi l'ancienne juridiction muyeke pouvait ne pas stigmatiser la faute morale commise, ne punir que rarement l'atteinte à l'ordre public et se contenter de dédommager la victime. C'est la raison aussi pour laquelle la lecture des sentences actuellement rendues par le tribunal permet de mesurer l'abîme dans lequel sombrent tels jeunes chrétiens qui n'ont vu de l'enseignement religieux que le côté destructeur.

Et c'est ici qu'intervient le devin, porte-parole des forces d'au-delà. Par lui chacun apprend ce qui, dans ses actes ou dans ceux de ses apparentés, cause l'irritation des mânes et les moyens d'apaiser ceux-ci, moyens comportant souvent l'obligation de la restitution d'objets indûment acquis et le paiement de tous les dommages causés.

(1) Proc. R. Geographical Society : note Tervueren Baluba, pag. 115.

(2) Pemba : poudre de kaolin.

(3) Nkula : Poudre rouge obtenue par les indigènes de la manière suivante : Ils entaillent l'écorce de l'arbre « mukula » dont l'abondante sève visqueuse est toute rouge. Sur la plaie ainsi formée ils fixent une pierre calcaire très poreuse qui absorbe le latex. Après dessiccation ils broient la pierre et obtiennent le « nkula ». Ce sont surtout les Balomotwa qui se livrent à cette préparation. Pemba et nkula sont des poudres sacrées dont tous les indigènes font grand usage.

A présent que la question des devins a été évoquée à plusieurs reprises par les Autorités, il n'est peut-être pas inutile de relever ce rôle de gardiens de la coutume qui leur est dévolu.

Distinguons cependant.

Notre œuvre de civilisation est évidemment incompatible avec l'existence de ces devins que nous appellerons féticheurs et qui cumulent les pouvoirs de traduire les volontés des mânes, de déceler les sorciers et, en même temps, de fabriquer tels sortilèges qui se vendent à bon prix. Leurs affirmations ont fait couler beaucoup de sang innocent car les prétendus sorciers étaient mis à mort, puis incinérés. Leurs interventions ont créé cet état de terreur qui a rendu possibles des mouvements profonds comme le Watch Tower et d'autres, cependant que leurs pratiques enraccinaient le grand fléau africain qui s'appelle la magie.

Il n'en est pas de même des simples devins qui se contentent de leur rôle d'intermédiaires entre les vivants et les morts, auquel ils ajoutent la science de l'utilisation de simples dont l'effet curatif est fréquemment indiscutable.

Maintenant la cohésion de cet édifice païen que le missionnaire se propose de reconstruire sur d'autres bases, ils constituent sans doute pour lui un obstacle et il faut souhaiter leur disparition. Il serait cependant imprudent d'agir trop brusquement contre eux. Tant que nous n'aurons pas réussi à inculquer à l'indigène cette dignité personnelle lui faisant apercevoir le caractère infâmant et de la faute et de la peine infligée par un pouvoir temporel, tant que la morale chrétienne et la crainte de Dieu n'auront pas pris profonde racine dans l'âme noire, nous ferions peut-être fausse route à vouloir mener campagne violente contre le devin, gardien de la coutume.

A ce propos nous faisons bien volontiers nôtres les paroles d'un Missionnaire très au courant des mœurs indigènes : « Soyons prudents, dit-il, et ne démolissons qu'au moment où nous avons les moyens de réédifier aussitôt ».

Nous disposons de moyens, toutes les forces de notre civilisation nous les fournissent. Mais celle-ci n'agit que lentement. Il nous faut suivre pas à pas sous peine de jeter la grande masse indigène dans une anarchie dont nos grands centres ne fournissent qu'une bien faible image.

d) Les « Masweji ».

Au culte des mânes se rattache l'idée qui donne la cohésion à une confrérie de danseurs dénommée « Masweji »

Il semble bien que cette association ne soit pas une institution originale des Bayeke. Des notables nous ont déclaré qu'elle avait été importée par des Batushi, originaires du Ruanda-Urundi, venus à la suite de M'siri avec le notable Pande Mudindwa.

« Batushi » écrivent tous ceux qui se sont occupés de l'histoire des immigrations au Katanga. Il apparaît que c'est plutôt « Ba-tuzi » ou « Wa-tuzi » qu'il faudrait dire. En effet, ces « Batushi » - dont il subsiste des descendants au village Kikobe (chefferie Mwenda Kitanika), se déclarent de la tribu des « Baha » dont l'habitat serait proche de Kitega. Dans ce village de Kikobe on trouve les représentants des clans suivants : Baleka, Bayelu, Balenge. Au temps de M'siri, le notable Kagoma, installé sur la Dikulwe, représentait le clan des Batega. M'siri disparu, Kagoma se réfugia non loin du lac Moero, à Kasengeneke (Pweto) ; il y mourut, et ses gens résident actuellement à proximité de la Mission de Luanza.

Si nous insistons quelque peu sur l'origine de cette association de danseurs, c'est uniquement pour expliquer le peu de renseignements qu'il est possible d'obtenir et aussi parce que certains indigènes, peu au courant, désignent ces danseurs sous le nom de « Bambudie », ce qui rattacherait la secte à l'ethnie muluba.

Par « Masweji » on visait donc jadis une simple association de danseurs entourant de certains rites leurs exhibitions. Par la suite, les danses, outre leur caractère récréatif, se firent en l'honneur des mânes des membres défunts de la corporation. Et le lien de continuité persistant entre les vivants et les morts, ceux-ci formèrent une caste, elle aussi appelée « masweji »

Ces mânes « masweji » possèdent le pouvoir de manifester un désir ou de signifier leur mécontentement en permettant qu'une maladie frappe l'un ou l'autre indigène. Le devin décèle leur intervention et la corporation se réunit pour les apaiser.

A cet effet, on érige une sorte d'enclos rectangulaire muni de deux portes. Au milieu, sur des herbes (lweo), est posé un pot en terre à deux goulots (le lunwelo) contenant de la bière.

Le malade — la tête ornée de petits coquillages (mibera ou shimbi) cousus sur une lanière de peau (garike), au cou un collier de « misanga », sortes de boutons faits de coques d'œufs d'autruche —, prend place sur un siège au milieu de l'enclos. Les danses commencent au cours desquelles chacun aspire un peu de bière qu'il vaporise sur ses voisins et sur le patient, pendant que celui-ci imite les mugissements du bœuf.

Cette cérémonie a pour effet de guérir le malade du mal qui le tient et, aussi, de l'admettre dans la confrérie. Dans ce but, sitôt les danses terminées, un taureau noir est tué dans l'enclos et sa chair consommée par toute l'assistance.

La secte des « Masweji » possède une organisation : le chef porte le titre de « Ikungulu dya ngombe » ; les autres dignitaires, le nom de « Bamudia ngombe » ; les simples membres sont désignés par le vocable « banzankila ». L'Ikungulu, qui est sans doute le plus ancien associé, a la garde du « lunwelo » ; chaque participant possède le « shibo », sorte de gobelet en herbes finement tressées.

Ajoutons qu'actuellement il ne reste plus que le souvenir de cette association et que seul subsiste l'usage de boire et de chanter en l'honneur des mânes « Masweji ».

(A suivre)

F. GREVISSE
Administrateur Territorial



Le droit foncier coutumier des Bazela des Balomotwa et des Banwenshi.

*Observations recueillies par Monsieur R. Marchal,
Administrateur Territorial.*

Cette étude a été entreprise dans le but de satisfaire au désir exprimé dans le Bulletin des Juridictions Indigènes du mois de janvier 1935. Les renseignements sont groupés de manière à répondre autant que possible au questionnaire de Monsieur le Procureur du Roi Van Arenbergh (cft brochure intitulée : Enquête sur le droit coutumier congolais. Chapitre IV n° 18.)

a. Les renseignements qui suivent ont été recueillis principalement dans la partie du territoire de Sampwe habitée par les populations Bazela, Balomotwa et Banwenshi où les idées sur la propriété foncière semblent bien être identiques partout. Je ne serais pas surpris si l'on constatait qu'ils peuvent s'appliquer, au fond, à tout le district du Haut-Katanga et au territoire de Jadotville où j'ai pu faire de nombreuses constatations sur le même sujet à l'occasion des 40 ou 50 enquêtes de vacances de terres que j'y ai menées.

Les Bazela, Balomotwa et Banwenshi parlent des dialectes se rapprochant fort du Kisanga lequel, aux temps de la domination des Bayeke, était la langue véhiculaire. Avant les Bayeke ces populations avaient été sous la dépendance des Baluba et des Lunda de Kazembe (Rhodésie). Selon les légendes, leur pays d'origine se trouverait dans le district du Tanganika.

Les chefs et notables sont de même race que leurs sujets. Il me paraît intéressant toutefois de faire observer que les propriétaires fonciers actuels font remonter l'origine de leurs droits à l'époque très lointaine de leur arrivée dans le pays et qu'ils les tiennent des anciens occupants, lesquels étaient vraisemblablement de race négrière. Pour ce qui concerne le Dizela notamment tout le monde sait encore que les anciens autochtones avaient pour chef le nommé KAPOPOSHI, dont le successeur actuel habite Lukonzolwa, de qui dépendaient les chefs de groupements MWINO et MAVUBU, sur la Lubule, et LENGE et KILOMBO, sur la Mutendele. Les conceptions primitives du droit de disposer du sol furent probablement épousées par les nouveaux venus et transmises à leurs descendants jusqu'à nos jours sans subir une grande évolution. Les rites du « lupupo » notamment sont d'origine négrière ainsi qu'on peut le déduire des légendes que nous citerons plus loin.

b. Les populations sont, en général, groupées en villages de 100 à 150 individus. Il n'y a que quelques agglomérations dépassant les 500 habitants et dans le voisinage desquelles on trouve des hameaux. Dans certaines régions où notre occupation n'est pas encore assez effective, quelques groupements vivent dispersés par familles dans un rayon maximum de 15 Km. de la résidence de leur chef. Ce n'est là qu'un fait accidentel dans lequel il serait prématuré de vouloir découvrir une tendance à l'évolution.

Les cases ne sont séparées les unes des autres que de quelques mètres. L'habitation du chef n'est pas située à un emplacement déterminé selon un usage ; la plupart du temps, il est impossible de la distinguer des autres ; ce n'est que lorsqu'il a un rang qui lui permet d'avoir une cour fermée et deux portes d'entrée qu'on peut la remarquer ; encore ce privilège est-il déjà tombé en désuétude dans la partie nord du Dizela.

La propriété du sol est un privilège des grands. On ne connaît pas d'exemple d'un simple particulier qui soit devenu propriétaire foncier ; on peut seulement citer des cas de propriétaires déchus de tous leur prestige ancien, tels que Mavubu et Kilombo dans le Dizela.

Le sentiment que le domicile est inviolable semble fortement développé, comme en général d'ailleurs celui du respect du bien d'autrui, des plantations surtout.

c. L'habitation commune des époux appartient à la femme, même si elle n'a pas participé à la construction.

On a le droit de vendre sa maison, mais si l'acheteur est étranger, le chef du village peut s'y opposer. Il est formellement interdit de la brûler parce que le fait est interprété comme un mépris de l'autorité. Cette infraction est appelée « kipiapia » et est passible d'une forte amende. Celui qui veut démolir une construction pour en bâtir une autre à la même place, ou pour une autre raison, doit en enlever l'herbe et les bois et aller les brûler en dehors du village.

L'incendie de récoltes sur pied est envisagé de la même manière.

Le champ que les époux cultivent ensemble est la propriété de la femme ; il s'appelle d'ailleurs « bulimi bwa mukashi », c'est-à-dire textuellement « champ de l'épouse ». Il en est de même et à plus forte raison de celui qu'elle travaille seule et qui se nomme « mwimbo ».

N'appartient au mari personnellement que celui qu'il a établi sans le concours de son épouse et porte le nom de « mukala » ou « kasababonde » ; encore convient-il de ne pas empêcher les membres de sa propre famille d'aller y puiser.

En principe les champs que les époux cultivent séparément sont réservés à leurs hôtes particuliers. Ceux qu'ils cultivent en commun sont destinés à leur subsistance commune et à celle de leurs enfants.

On n'a pas le droit de vendre une jachère (kiputu) parce que ce serait « vendre le terrain » et que le propriétaire du sol estimerait que c'est là une méconnaissance grave de son privilège exclusif.

Mais on peut vendre une récolte sur pied ou des arbres qu'on a plantés. Ainsi par exemple Kantabi-Raphaël, de Dubie, a vendu pour 100 frs. à Gongolifwa un champ de manioc qu'il avait planté au village de Mukenge. Un autre exemple: le chef Mwepo, près de Dubie, avait marié une femme de Kapwasa avec laquelle il divorça. Quand elle retourna dans son pays, elle céda son champ pour 40 frs. Aucune redevance n'est dûe au chef ou au propriétaire du sol pour ces opérations.

Les taillis (matema) situés en pleine forêt et dans lesquels on cultive l'éleusine sont assimilés à des jachères.

Les membres du groupement dont le chef est propriétaire de la région sur laquelle il est installé ne peuvent être privés de la faculté d'exploiter les terres de leur choix.

La jachère appartient exclusivement à celui qui l'a créée aussi longtemps qu'il n'émigre pas dans un autre groupement ; mais il peut transférer ses droits à un membre de sa famille. Ces droits peuvent être acquis aussi par héritage.

Les droits de l'auteur sont également imprescriptibles en ce qui concerne les barrages à poisson (bwando), et les pièges à gibier : fosses (bukinga ou bwina), trappes (lufimbo), clôtures (lushito ou lufimba). Il en est de même pour les termitières exploitées.

Lorsqu'un homme va résider au village de sa femme ce sont ses beaux-parents qui doivent mettre des terrains à sa disposition et lui donner les semences nécessaires.

Si la femme va résider au village de son mari c'est à ce dernier que cette obligation incombe. La coutume prévoit qu'avant d'être autorisé à emmener son épouse il doit d'abord cultiver pour ses beaux-parents pendant une saison. C'est l'usage également que la femme reçoive des semences de ses beaux-parents.

La femme ne viendra habiter chez son mari que s'il peut lui céder, en arrivant, un champ tout préparé ou un grenier bien fourni.

Lorsque le mari prend une femme supplémentaire, il lui cède d'ordinaire son champ « mukala » ; à condition qu'une autre épouse n'y ait pas travaillé car elle s'en offusquerait.

En entrant dans l'habitation mise à sa disposition par son mari, la femme prend possession de tout ce qu'elle y trouve, hormis les objets qui par leur nature ou leur destination doivent être considérés comme propriété de l'homme, tels que : lance, fusil, hache, tambour, etc..

d. L'introduction de cultures nouvelles n'est pas susceptible de donner lieu à des complications. L'acquisition des surfaces supplémentaires éventuellement exigées se ferait librement parmi les terres en friche. Si ces cultures nouvelles demandaient des terrains spéciaux qu'on ne pourrait trouver en quantité suffisante, la répartition pourrait en être faite par le chef mais seulement parmi les terres disponibles. Les jachères seraient donc réservées exclusivement à ceux qui y exercent des droits.

e. Le droit de propriété du sol est lié à un pouvoir religieux qui consiste à invoquer les mânes des propriétaires anciens.

Les titres de propriétaire (mwine) et d'invocateur (kapepa) ne sont pas détenus par la même personne. Il n'y a pas en fait incompatibilité. C'est seulement une conséquence de ce que, pour le premier, on choisit le successeur généralement parmi les parents collatéraux, tandis que pour le second c'est dans la descendance directe.

Des transactions sur des biens immobiliers pratiquées uniquement dans un but spéculatif ne se conçoivent pas. La cause semble bien être la crainte des esprits.

Dans les cessions de propriétés foncières les anciens propriétaires conservent toujours un droit de jouissance en faveur d'eux-mêmes et de leurs sujets directs. Ce privilège n'est cependant pas admis si aucun ancêtre du cédant n'est décédé sur le terrain en cause. Ainsi KALEMBE (voir légende 6 et 12) continua de résider sur la terre qu'il avait cédée à Kiona et il s'y trouve encore aujourd'hui. Les gens de KINKONKA continuent d'aller pêcher dans le lac TAMBE (voir légende 7) sans être obligés de payer une redevance à Mungedi; c'est toujours Kinkonka qui la perçoit.

Inspirés aussi par le désir de plaire aux esprits protecteurs de la terre, les nouveaux propriétaires font de temps en temps un cadeau aux anciens (ou à leurs successeurs); Mungedi, par exemple, lorsque le « dipatu » (pêche de l'époque des inondations) a été abondant, ne manque pas d'envoyer un panier de poisson à Kinkonka. Il n'y a là aucune obligation, c'est uniquement un acte de reconnaissance qui justifie le proverbe suivant : « Wadia buki washinga lweo », ce qui veut dire « Qui mange du miel s'essuie les mains à l'échelle ».

Le culte des esprits est encore entretenu partout. Il en est d'ailleurs de même dans tout le district ainsi que j'ai pu l'observer : Le plus influent dans la région de Kilwa est le « miunza » de Songa ya Kilima. A Mukupa on vénère Kisempela et Kapanis; à Mukobe on cite Keyumbe; je ne connais pas un seul propriétaire foncier qui n'ait ses esprits protecteurs. L'endroit où l'on fait les invocations est presque toujours le pied d'un grand arbre ou une grotte. Les demandes sont adressées partout dans la même forme; on y retrouve aussi les mêmes objets : notamment le « pemba » (argile blanche) et le « mumbu » (espèce d'arbre).

Pour le succès de la chasse on a particulièrement recours à un esprit de la nature dont le nom est également partout « Luwe ». Au lac Moero l'esprit de la pêche s'appelle « Mulilakato ».

L'idée que la terre ne peut appartenir à aucun homme n'existe pas.

f. On trouvera en annexe un résumé des légendes sur l'origine de diverses propriétés indigènes.

g. Les indigènes désignent la propriété du sol par le terme « bwine bwa ntanda » qui est la traduction littérale du terme français.

L'origine du droit de propriété est l'occupation par soi-même; il s'applique par extension à toute la région avoisinante et non seulement à l'aire restreinte des terrains réellement exploités.

Actuellement encore le droit de posséder un fond implique plus ou moins le devoir de l'occuper. L'exemple cité sous le N° 4 (des légendes) semble déjà indiquer une évolution; cette cession et d'ailleurs restée pratiquement sans effet.

Le titre de propriétaire est détenu par le chef; le droit d'user, par tous ses sujets indistinctement; il n'est pas en son pouvoir de leur imposer des restrictions, de même qu'il ne peut aliéner une partie quelconque de son domaine sans l'accord des notables à moins qu'il ne soit prouvé que le bien en question lui appartient à titre strictement personnel (voir légende n° 15).

Les sujets directs du propriétaire sont exempts de toute redevance sur les produits cultivés; le « musamatila » (étrennes) qu'ils leur portent d'habitude au début de la saison des récoltes ne doit être considéré que comme une marque de déférence.

Les membres des autres collectivités établies sur ses terres doivent, eux, en payer une; sauf s'ils dépendent directement du chef politique.

Le propriétaire a toujours droit à une redevance sur le gibier abattu sur son terrain, ainsi que sur la récolte de certains produits naturels, tels que le miel, les termites; de même sur les produits de la pêche pratiquée à certaines époques de l'année. Pratiquement, à part quelques exceptions, ce droit n'est plus guère que théorique.

A son tour le propriétaire doit céder une part de ces redevances au chef politique à titre de tribut.

Ce qui est dû en fait de redevances varie un peu d'une région à l'autre. Il faut partout distinguer entre ce qui revient au propriétaire et ce qui revient au chef politique. Pour un éléphant par exemple: les défenses, la trompe, la queue et le pied droit de l'avant-train reviennent toujours au chef politique, qui doit d'ailleurs les payer. Il remettait autrefois : 1 esclave ou 1 fusil pour les pointes et 1 houe pour la queue. Les porteurs des pointes recevaient chacun 1 collier de perles. Actuellement ces cadeaux sont

remplacés par de la monnaie. Ceux revenant au chasseur ne peuvent lui être remis que par l'intermédiaire du propriétaire du terrain

Lorsqu'il s'agit d'un grand fauve, lion ou léopard, la peau revient également de droit au chef politique. De même que pour un éléphant le chasseur a droit à un cadeau important appelé « ntombo ».

On n'exige pas de redevance sur le petit gibier, sauf sur celui abattu à la faveur de feux de brousse enveloppants. Ce genre de chasse n'est d'ailleurs permis par les chefs que s'ils en donnent l'autorisation spéciale; les chasseurs n'ont droit dans ce cas qu'à la moitié du produit, l'autre moitié étant partagée entre le propriétaire du terrain et le chef politique.

La redevance sur les produits de la pêche n'est dûe qu'une ou deux fois par an à l'époque des prises abondantes, c'est-à-dire à la fin de la saison des pluies (dipatu) et à la fin de la saison sèche (muma).

A la saline du chef Dubie (voir légende No 11) il est prélevé à peu près 25 % de la production au profit du propriétaire.

A la saline de Mwashia, selon les renseignements qui m'ont été donnés par Monsieur l'agent Territorial Sovet, les hommes seulement sont exempts de toute redevance, alors que les femmes sont placées sur le même pied que les étrangers et doivent remettre au chef la moitié de ce qu'elles récoltent.

Les droits du propriétaire sont protégés par un rempart presque inviolable qui est la peur des esprits. Les cas historiques de violation de propriétés sont excessivement rares; personnellement je ne connais que celui de Kapwasa, dans le territoire de Kasenga: Kapwasa s'empara par la violence des terres de Kifialefiale, mais pour s'assurer l'impunité il dut exterminer complètement la population mâle de ce groupement. Les conquêtes ne constituaient pas des atteintes aux droits des propriétaires fonciers, lesquels étaient toujours respectés ainsi que le témoignent les situations actuelles un peu partout; les chefs Kuba et Kiona qui sont parmi les plus importants du district son notamment installés sur des terres qui ne leur appartiennent pas, et il ne leur viendrait pas à l'idée de le contester.

Des abus de la part de propriétaires à l'égard des usufuitiers n'existent pas; c'est à ceux-ci qu'il faudrait plutôt reprocher de ne plus remplir leurs obligations

Ce qui se présente assez fréquemment ce sont des contestations relativement aux limites des chefferies, c'est-à-dire qu'elles ont pour objet une influence politique plutôt qu'une question de terre réellement.

En cas de violation de son droit, le propriétaire se bornerait d'abord à protester et à exiger l'évacuation du terrain occupé sans son consentement; au besoin il aurait recours à son chef politique lequel seul peut employer la force.

Si une contestation surgit entre usufuitiers relativement à une jachère, un barrage à poisson etc., et qu'elle passe devant le tribunal du chef politique, le propriétaire du terrain doit toujours être entendu.

Lorsqu'un indigène établit un champ sur la jachère d'un autre qui ne l'y a pas autorisé, celui-ci ne peut exiger son expulsion. Il devra attendre l'enlèvement de la récolte. Il ne pourra rien réclamer s'il n'y a eu que négligence. Mais s'il avait signifié son opposition au moment où l'usurpateur n'avait encore fait que commencer la préparation du terrain, il pourrait alors obtenir des dommages-intérêts. (J'ai eu à examiner un cas de ce genre au village de Mwabu (Kilwa). On m'a cité un autre exemple intéressant: un champ avait été inondé et partiellement détruit par suite de l'établissement d'un barrage de pêche; les droits du pêcheur étant antérieurs à ceux du cultivateur celui-ci ne put obtenir les dommages-intérêts qu'il réclamait.

h. Comme nous l'avons vu, le droit de propriété sur le sol est toujours détenu par le chef d'un groupement. Je ne connais pas d'exemple où l'on pourrait admettre qu'il est possédé par le groupement même. Cependant le régime si particulier auquel est soumise l'exploitation des salines des Mwashia mériterait à ce point de vue d'être étudié de près. Quand, en 1930, j'y fis une enquête de vacance, j'eus nettement l'impression que personne n'avait qualité pour consentir à la cession des droits qui y sont exercés ni même pour parler au nom de la population. Un des arguments invoqués par le chef, pour justifier son refus d'y aliéner tous droits, fut qu'il lui paraissait impossible de remplacer équitablement, pour tout le monde, cette source de revenus par une autre; ce qu'il envisageait surtout, n'était pas son propre intérêt mais bien

celui de ses sujets; il semble bien que ces salines sont considérées comme appartenant à la population mâle de la chefferie et qu'à ce titre elles sont en réalité inaliénables.

Lorsque des étrangers viennent s'établir sur les terres d'un chef de groupement ils doivent reconnaître les droits de ce dernier en lui promettant de payer les redevances coutumières. S'ils viennent résider au sein même du groupement ils y acquièrent automatiquement les mêmes droits que les autochtones, de même qu'ils y ont les mêmes obligations; la condition essentielle est de reconnaître l'autorité et les droits du chef.

(A suivre).



Note pour nos collaborateurs.

La Rédaction du Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais demande des renseignements sur l'utilisation par les juges et notables à fonctions judiciaires de bâtons, lances ou autres insignes jouant un rôle dans l'exercice de la justice tout comme dans l'ancien régime européen l'on connaissait « la main de justice » (sorte de sceptre indiquant les pouvoirs judiciaires du Roi), et la « verge » des huissiers et des sergents (baguette qui marquait l'exercice de leurs fonctions).



Crimes et superstitions indigènes.

FÉTICHEURS CONTRE SORCIERS

Dans la littérature ethnographique et ethnologique, on se sert souvent du mot *sorcier* pour désigner des individus fort différents qu'il ne faudrait pas confondre : tantôt, par *sorcier*, on entend en bloc tous les prêtres nègres, animistes, etc... et aussi les chamans de l'Asie, bref tous les *féticheurs* en bloc ; tantôt l'on désigne (avec plus de raison) par le nom de sorciers, les individus malfaisants (mâles ou femelles que l'on faisait brûler au moyen âge pour connivence avec le diable et qu'on retrouve dans tous les pays du monde et dans toutes les civilisations, surtout les plus primitives, poursuivis toujours par la terreur populaire et la vindicte publique, et aussi par le clergé séculier qui partage ces croyances absurdes et marche avec la masse du peuple.

Michelet a soutenu dans *La Sorcière*, ce chef-d'œuvre de poésie romantique mais aussi d'erreur scientifique que la sorcellerie était née au moyen âge en Europe et qu'elle avait été causée par l'oppression exercée par l'Eglise chrétienne et catholique sur les consciences de la masse populaire de l'époque.

Evidemment cette thèse est absurde et contraire à tous les faits que nous connaissons. La croyance à la sorcellerie et sa répression sont de tous les temps et de tous les lieux et le fait que les écrivains païens, comme Horace à l'époque d'Auguste, parlent de la sorcellerie de leur époque, aurait dû avertir Michelet de son erreur. Pour l'Eglise chrétienne en particulier, longtemps le Christianisme a lutté (du IV^e au XII^e siècle après Jésus-Christ) contre la croyance à la sorcellerie et quand il triompha à l'époque de Théodose (380 après Jésus-Christ), les chrétiens déclarèrent solennellement que la croyance aux sorciers et à leurs maléfices était une erreur des païens, et même un édit de Théodose prescrivit de mener devant la Justice les gens accusés de sorcellerie pour qu'ils puissent se défendre. Auparavant, le peuple les lynchait comme si leur culpabilité allait de soi.

Pendant tout le haut moyen âge le pape et les évêques demeurèrent fidèles à cette doctrine, mais le peuple n'avait pas renoncé à la croyance à la sorcellerie et la pression lente des plaintes et des dénonciations populaires remit tout en question. Il faut même regretter de voir un grand esprit comme Saint Thomas d'Aquin, déclarer au XIII^e siècle que la sorcellerie maléficiente est un fait réel et que les sorciers s'appuient, pour arriver à leurs fins, sur le diable qui leur prête sa force pour mal faire. *L'ancienne doctrine qui déclare hérétiques et impies ceux qui croient à la réalité de la sorcellerie malfaisante cède la place à celle qui déclare hérétiques et impies ceux qui ne croient pas à la réalité de cette magie.*

Dès la première du moitié XIV^e siècle, Jean XXII, pape de 1316 à 1334, exécute les sorciers. Son pontificat fut décisif (*M. Français. L'Eglise et la sorcellerie, 1910 p. 31*) pour le triomphe de la thèse populaire. Il se croyait lui-même environné de sorciers malfaisants (son barbier, par exemple, ou les clercs du Sacré Palais) et les faisait brûler. Dès lors les procès de magie se multiplient en France, en Angleterre, en Irlande, etc... Eugène IV, pape de 1431 à 1447, fulmine à son tour contre les sorciers enfin ; Innocent VIII, pape de 1484 à 1492, dans sa bulle du 9 octobre 1484, *Summis desiderantes*, prêche la croisade contre, les sorciers. Dès lors commence la grande époque de l'extirpation de la sorcellerie qui, commencée comme on le voit en pleine Renaissance, ira jusqu'en 1672 et même plus tard. C'est l'époque des grands inquisiteurs, Sprenger, Lancre, Bodin, Boquet et même les protestants empruntent aux catholiques la thèse de la réalité des crimes des sorciers, si bien que l'on supplicie aussi bien en Allemagne ou en Ecosse protestantes qu'en Italie, Espagne ou France catholiques. En Espagne on disait même que les sorcières, quand elles sont terrifiées pondent des œufs qui sont la preuve de leur culpabilité ; croyance que j'ai relevée en 1913-1915 chez les *Bambaras* et les *Mossis* de l'Afrique occidentale française et qu'on doit retrouver, à mon avis, chez tous les nègres de cette région et probablement de l'Afrique.

Cependant, dès le XVI^e siècle, des esprits plus éclairés s'élevèrent contre ces atrocités et déclarèrent que les sorcières n'étaient que des malades et des hystériques. En 1672, Colbert défend aux parlements de s'occuper de ces affaires. Le Parlement de Rouen réclama en faveur de la *réalité* de la sorcellerie maléficiente, et l'on vit même entre 1672 et 1700 quelques malheureux bergers de la Brie détenus au Châtelet et pendus finalement pour avoir jeté des sorts aux troupeaux de ce pays : on les accusait

d'avoir préparé des « *charmes* » magiques pour la destruction des bestiaux et d'avoir détruit ainsi méchamment un certain nombre de troupeaux appartenant à des gens à qui ils en voulaient.

La cause de la sorcellerie était vaincue en France, mais en Écosse on supplicia encore les sorcières jusqu'à la fin du XVIII^e siècle.

Actuellement les peuples civilisés croient généralement que la sorcellerie malfaisante est le fait de malades et hystériques qui croient eux-mêmes à la réalité de leur action maléficente, ce qui permet de les condamner plus facilement dans les pays où l'on croit encore à la réalité de la sorcellerie.

Ces pays arriérés sont innombrables : tous les peuples sauvages et même les civilisations anciennes (Chaldéens, Hittites, Grecs, Romains, etc...) croient à la réalité de la sorcellerie et la poursuivent. En Afrique tous les nègres croient aux sorciers malfaisants, mangeurs d'âmes ou jeteurs de jets psychiques maléfiques. J'ai étudié cette question dans mes livres, particulièrement dans *Religion Bambara*, Paris 1927, p. 43 à 71 et dans *Religion, Mœurs et Coutumes des Agnis de la Côte d'Ivoire*, Paris 1932, p. 88 à 122. Chez les Mandées, on appelle le sorcier malfaisant *Soubarha* ou *Soubagha*, au pluriel *Soubarha-ou* ou *Soubagha-ou*, ce qui veut dire le lanceur, le jeteur. Dans chaque langue africaine il y a un mot pour désigner le sorcier malfaisant qui est en horreur aux populations et combattu par le féticheur. Généralement une classe spéciale de féticheurs s'occupe des sorciers malfaisants, les dépiste, les trouve, les surveille, les dénonce. D'autre part les adeptes des sociétés secrètes ou demi-secrètes pullulent dans l'Ouest africain, le *Simo*, chez les Landoumans, le *Mama-Djombo*, chez les Mandées du Bamback et la *Khasouké* le *Komo* et le *Nama* chez les Bambaras et les Makukés, le *Gla* ou *Glé* chez les Guerés, le *Do* chez les Bobos, etc. Chaque tribu nègre possède au moins cinq ou six de ces sociétés. Les adeptes de ces sociétés secrètes poursuivent les sorciers malfaisants, se masquent, se déguisent pour faire des rondes le soir autour des villages en grand appareil et effrayer les sorciers maléficents transformés momentanément en bêtes (hiboux... etc.). Bref les féticheurs de l'Afrique Occidentale sont tous contre les sorciers et il ne faut pas plus désigner par un même mot le féticheur et le sorcier malfaisant qu'on ne confondait au XV^e siècle, en Europe, l'inquisiteur avec la sorcière.

Les nègres du Maupé, dit M. Henri Labouré, croient que la vraie sorcellerie malfaisante, nocive et anti-sociale est celle des femmes. Celle des hommes est plus faible et moins dangereuse ; ainsi la sorcière, c'est une croyance générale, est plus à craindre que le sorcier. L'on croit même à une association de ces sorciers malfaisants (bien que cette question soit controversée) dont le chef serait reconnu par le chef de village lui-même (1) Les sorciers et sorcières sont combattus par les gris-gris et par une société secrète qui s'appelle *N'Lanko-Gboya*. Il est impossible, selon les Maupés, d'éliminer la sorcellerie malfaisante et ils pensent qu'un certain degré de cette sorcellerie est légitime ou presque. Au Nyassa, les *Bamucapis* (espèce d'anti-sorciers) croient pouvoir découvrir les sorciers malfaisants au moyen du *miroir magique*. Ils les obligent ainsi à abandonner leurs cornes et autres charmes nocifs et ils les empêchent de retourner à la magie en leur administrant un médicament particulier.

Les Anglais ont empêché au Nyassa l'ordalie appelée *Mwafi* qui, jadis, permettait de découvrir et de punir les sorciers. Aussi ceux-ci surabondent-ils et les indigènes font-ils un grand succès à ces *Bamucapis* qui ont trouvé un moyen ingénieux de poursuivre les sorciers malfaisants sans heurter de front l'autorité anglaise.

Pendant sur 139 cornes d'antilopes ou de moutons prises et analysées chez les soi-disant sorciers malfaisants, 11 seulement étaient nocives ou du moins prétendaient l'être, 125 étaient remplies de charmes inoffensifs et même quelques-unes parmi elles étaient simplement des cornes d'abondance destinées à assurer la fertilité des plantations ou le succès à la chasse.

Arrivons aux *Nyanekas* de l'Angola.

La sorcellerie mauvaise est demandée pour devenir puissant et l'on se fait donner d'abord le pouvoir sur la pluie. On obtient le pouvoir de sorcellerie mauvaise par le *Tylulu* qui est une âme à part, un esprit malfaisant au service de celui qui possède ainsi le pouvoir magique. Le *Tylulu* peut être acquis par héritage du père, de la mère, d'un oncle ou d'une tante. Par rapport à celui qui le possède c'est un esprit favorable (ondélé), mais par rapport aux autres c'est un esprit mauvais, exécuteur de mauvais coups et de vengeances. Ce peut être aussi une âme (ohandé) qu'on a fait mourir puis qu'on a déterré et qui reste au service du sorcier malfaisant (*Tyimbanda* ou *N'Ganga*).

On peut être aussi sorcier par le venin. C'est celui qui, n'étant pas sorcier *naturellement*, par *héritage*, profite de la science des autres sorciers malfaisants, ses maîtres. Ce sorcier dévore tout (tout ce qu'il peut saisir de mauvaise sorcellerie). *C'est un sorcier-taureau*.

Le sorcier malfaisant peut posséder *l'oyiteta*: pouvoir magique de couper ses victimes en morceaux, et de les faire disparaître rapidement. Il peut posséder *l'épito*: pouvoir de faire disparaître lentement, à petit feu, la victime choisie. Il peut posséder *l'onthunebu*: c'est en principe, le pouvoir d'ensorceler en prononçant simplement le nom de la victime choisie. Mais nous verrons plus loin ce qu'il est réellement.

Avant de devenir sorcier il faut offrir une victime, et de sa famille même. En effet il est admis partout en Afrique que le sorcier malfaisant doit offrir aux autres sorciers une victime de chez lui dont l'on mange le *double*, à charge de revanche. Il est plusieurs moyens magiques de tuer, mais si ces moyens ne suffisent pas, pour aller plus vite, on met le « remède » dans la nourriture de celui qu'on veut faire disparaître. Ce remède est évidemment plus efficace que l'opération magique...

Enfin le *Tyilulu* se retourne contre lui si on ne lui donne pas à manger, si on ne lui fournit pas une victime.

Il y a encore le poison *magique* envoyé à distance par le jeteur, par le lanceur, grâce à un clic de la langue sur le palais. On peut aussi prononcer le nom de son ennemi dans la corne magique où il y a, entre autres choses, de la chair humaine carbonisée. Si tout cela ne réussit pas, il faut avoir recours à un complice qui vient chez l'ami qu'on veut faire disparaître: il cache la poudre-poison sous l'ongle du pouce ou de l'index et trempe cet ongle dans la boisson ou le plat de la victime.

Il y a aussi un traitement curatif du tyilulu: on peut l'arracher avec un vomitif (nouvelle preuve que le *Tyilulu* esprit se double souvent d'un poison matériel). L'arracheur du tyilulu montrera une plume, une crête de poule, une pierre, un bout de bois, au malade guéri comme preuve qu'on a voulu l'ensorceler. On peut aussi épousseter le patient avec une queue de gnou, de zèbre ou de cheval.

L'oukiombu (voir plus haut) est, en réalité, fait de poisons végétaux divers provenant d'euphorbiacées, de certaines fèves sauvages mortelles pour le bétail, d'asclépiadées, etc...

Passons au Congo belge. M. Bensage Sébastien dit que le sorcier passe pour avoir des yeux perçants et fixes. En réalité, la sorcière est plus puissante et plus maléficiente que le sorcier. L'un et l'autre se changent en animaux terribles (crocodiles, éléphants, léopards, etc .., et même en hommes ou en femmes autres qu'eux-mêmes) pour donner le change à leurs victimes et à la population. Mais l'on se défend contre les sorciers par les drogues qui vous préservent de leur maléfices et on leur fait boire un médicament (*usaneba* ou *m'bondo*) qui les tue s'ils sont vraiment sorciers. Quelquefois l'on fait boire l'ordalie à un colimaçon; s'il meurt, c'est que l'accusé qu'il remplace est vraiment sorcier et il est traité comme tel.

Au Mayombé le sorcier ou la sorcière ne tue pas les étrangers, mais seulement les gens de sa propre famille. On est parfois sorcier dès le sein sa mère.

Quand un féticheur se porte au secours de la victime ensorcelée, les sorciers viennent le voir et lui parler pendant la nuit et lui expliquer quelles sont les raisons pour lesquelles ils ont ensorcelé ce mauvais homme. Il faudra qu'il tue un cochon pour réparer ses torts alors on le laissera tranquille! — Le féticheur rapporte cela à l'ensorcelé qui tue le cochon demandé et les sorciers désensorcellent leur victime. Pourtant ils mangent quelquefois le cochon, puis continuent à martyriser l'homme jusqu'à la mort: ceci quand leur rancune est sans merci...

Les maladies *incurables* sont mises par les nègres sur le compte de la sorcellerie; même la syphilis tertiaire. Le Dr Petit, à la Côte d'Ivoire en 1912 a rencontré des gens qu'on lui disait ensorcelés et dont l'examen médical révélait simplement ce mal.

Un dieu-fétiche protège ici contre les sorciers: c'est *Munana Mvahu* qui fabrique contre les sorciers malfaisants des amulettes-fusils qui les tuent (elles sont fabriquées avec des coquilles d'œufs, des cornes d'antilopes, etc.).

Il y a aussi un poison d'épreuve, une ordalie, pour les sorciers et sorcières: c'est le *Vrasa* qui établit leur culpabilité ou leur innocence.

Le sorcier (ou la sorcière) se change en *n'Kuyu* et devient un nain hideux qui se promène dans la

brousse et se plaint perpétuellement du froid. Il mange les poules, mais les chasseur, ou bien sa famille finissent par le tuer une seconde fois définitivement.

Chez les *N'Ghandi*, entre Banzyville et Yakoma, les sorciers ou sorcières possèdent dans leur ventre le *li*, petit bête malfaisante qui leur a été transmise par leurs parents ou par un voisin. Ou encore cette bête vient d'elle-même rentrer dans le ventre.

Quelques-uns achètent le pouvoir d'ensorceler aux détenteurs de *li* sans avoir eux-mêmes cette bête maudite dans leur corps ; d'autres sont au service d'un esprit (*toro*) qui leur procure le pouvoir de s'enrichir et de contenter tous leurs désirs ; ces sorciers ne sont que des demi-sorciers qui font du mal pour être puissants et heureux.

Les sorciers qui ont le *li* font entrer leur affreuse bête dans la bouche de leur victime et le *li*, installé dans le ventre, maltraite et tue l'ensorcelé. Il y a des talismans contre les *li*. Ainsi les boules qui croissent aux tiges des ignamiers et les talismans protecteurs ordinaires.

Dans le Haut-Kasaï, on appelle les sorciers *bena mpungo* ou *baloji* (sorciers, jeteurs de mauvais sorts). Sont sorcières les femmes dont les enfants meurent (car ce sont elles qui les font mourir, pensent-ont). Ont met à mort le sorcier ou la sorcière sans pitié et on leur infligeait même jadis des morts horribles.

L'envie fait les sorciers généralement, aussi ne faut-il pas se vanter de sa prospérité qui vous attire les attaques des sorciers et il faut être bon envers tous.

On pourrait multiplier ces exemples : il y a des sorciers malfaisants partout : au Cameroun, chez le Bakwiri (Cameroun Britannique), au Yarouba chez les Ewés, chez les Bkans en Okwawu (Gold-Coast), chez les Mendés et les Trindué de Sierra-Léone.

En résumé la sorcellerie malfaisante est une invention qui s'appuie souvent sur un poison réel pour obtenir des effets réels. Du reste les féticheurs, en Afrique, emploient aussi le poison pour exécuter les ordres des dieux.

En résumé, au fond de la sorcellerie malfaisante comme au fond du fétichisme qui est son ennemi et le poursuit implacablement, l'on use du poison réel pour suppléer à l'insuffisance, soit de la magie noire imaginaire, soit de la fureur divine elle-même. La magie noire des sorciers comme l'action divine des dieux irrités ont également besoin d'un support matériel pour se faire sentir aux humains.

L. TAUXIER.

Administrateur des Colonies en A. O. F.

(Extrait de la Revue Moderne de Médecine et de Chirurgie N° 7 Paris, Juillet 1935.)



JURISPRUDENCE

190. - DOMMAGES-INTÉRÊTS - SUPERSTITION - COUPE ILLICITE DE CHEVEUX - COUTUMES BALUBA ET TSHOKWE.

Tribunal de centre de Kamina. n° 192 du 5 septembre 1935.

En cause : Kilaï contre Nakabwita.

Exposé de la cause : Kilaï muluba étranger de passage à la cité indigène de Kamina a reçu la visite de la femme Nakabwita, de race tshokwe qui lui a demandé de lui couper les cheveux. Kilaï s'est exécuté. Dans la suite, il a appris que la femme était récemment veuve et que, si l'on en croit la coutume tshokwe, il encourt de grands malheurs pour avoir pratiqué une opération qui est l'apanage exclusif du frère du défunt, du moins en ce qui concerne la première coupe de cheveux qui suit le décès du mari.

Kilaï pour conjurer le sort, car la coutume également admise par les Baluba, demande l'indemnité coutumière qui le préservera.

La défenderesse allègue que la coupe de cheveux ne fut pas la première après le décès de son mari, mais la seconde. Toutefois des témoins infirment sa déclaration.

Jugement : Le tribunal fait droit à la demande de Kilaï. Il condamne Nakabwita à lui payer une pièce d'étoffe et une poule ; et comme en cours des pourparlers antérieurs Kilaï s'est fait quelque peu malmener par les frères de la défenderesse, il bénéficie encore d'une condamnation supplémentaire de Nakabwita à 15 francs de dommages-intérêts.

OBSERVATION. Décision signalée parce qu'elle a trait à un cas typique de croyance superstitieuse n'offrant rien de contraire à l'ordre public.

191. - SORCELLERIE - REFUS DE SE SOUMETTRE A LA CONSULTATION D'UN DEVIN.

Tribunal de sous-chefferie de Kwanda (territoire de Kamina, Poste de Kinda).

Jugement n° 33 de 1932.

En cause : Mishimishi contre Bwanasolo.

Exposé de l'affaire : Mishimishi est le frère de la femme de Bwanasolo. Le ménage a eu deux enfants dont l'un est mort et l'autre malade. Mishimishi impute la responsabilité de ces malheurs à Bwanasolo et, en présence des dénégations énergiques du mari, prétend le contraindre à recourir aux bons offices d'un devin qui serait chargé de vérifier s'il est coupable.

Jugement : Le Tribunal n'admet pas la prétention de Mishimishi de contraindre son beau-frère à recourir aux offices d'un devin. Il le déboute et le condamne au surplus à une peine d'amende parce qu'il a manifesté son mécontentement par des insultes adressées aux juges.

OBSERVATION : L'affaire était intéressante pour Mishimishi car si l'oracle du devin vérifiait ses soupçons, il était en droit d'exiger de Bwanasolo une forte indemnité et peut être la rupture du mariage, avec les conséquences profitables de la nouvelle union qu'il aurait sans doute fait contracter à sa sœur.

G. B.

192. - PROCÉDURE - DROIT DE LA DÉFENSE - DÉFENDEUR NON MIS A LA CAUSE. - DIVORCE - ABSENCE DE CITATION DU DÉFENDEUR - MALADIE VÉNÉRIENNE.

Tribunal du Parquet d'Albertville (Juge : M. Richir). Jugement du 13 janvier 1936.

Vu par le Tribunal du Parquet d'Albertville séant en instance d'annulation le jugement rendu le 23 mai 1934 par le tribunal de chefferie des Bena Paye ; en cause de Goy Fwatuma contre X. ;

Attendu que la demande est reproduite en ces termes dans le jugement : « le frère de mon » mari m'a donné la syphilis et ne veut pas me » donner des dommages-intérêts, je veux garder » la dot et je refuse de retourner chez lui. Je ne » veux plus rester esclave comme avant. »

Attendu que la thèse du défendeur dont le nom n'est pas cité, est reproduite en ces termes : « je refuse également, je veux qu'elle rembourse mes biens parce que je ne veux pas être insulté, j'en paierai une partie à cause de la syphilis ; »

Attendu que le tribunal a prononcé la dissolution du mariage entre Goy Fwatuma et

l'enfant de Banza Sanduku, a autorisé Banza Sanduku à toucher la dot soit 38 fra, 1 doti et demi de kaniki et un pagne et l'a condamné à abandonner dix houe, deux étoffes et une chèvre parce que son enfant a communiqué la syphilis à Goy Fwatuma, a condamné Banza Sanduku à payer 5 francs de frais ;

Attendu qu'il n'apparaît pas que le défendeur soit l'époux dont le mariage a été rompu ; qu'il semble au contraire à la lecture de la feuille d'audience que le défendeur au procès ait été Banza Sanduku père de l'époux ;

Attendu que le défendeur réel ou tout au moins principal était l'époux dont le nom n'est pas cité ;

Qu'il n'est pas établi que Banza Sanduku était mandataire de son fils ;

Qu'ainsi la coutume dont il a été fait application ne pouvait être appliquée parce que contraire au texte de l'article du 25 du décret du 15 avril 1926 ;

Par ces motifs

Le Tribunal du Parquet.

Vu les articles 25 et 34 du décret du 15 avril 1926 ;

Dit que le Tribunal a fait application d'une coutume qui ne pouvait être appliquée ;

Et attendu qu'il y a toujours utilité de prononcer l'annulation du jugement ;

Annule le jugement rendu le 25 mai 1934 par le Tribunal de chefferie des Bena Paya ;

OBSERVATIONS : Sur les questions soulevées, tant par le jugement annulé que par le jugement d'annulation, consultez Sohier « Pratique des Juridictions indigènes » Page 21, n° 31 et page 43, n° 61.

193. - PROCÉDURE - PUBLICITÉ DE L'AUDIENCE
- VIOLATION DE FORME SUBSTANCIELLE

PROCÉDURE - JUGEMENT STATUANT ULTRA-PETITA - ORDRE PUBLIC UNIVERSEL.

Tribunal du Parquet d'Albertville (Juge: M. Richir) .

Jugement d'annulation n° 41 du 1 février 1936.

Vu par le Tribunal du Parquet d'Albertville étant en instance d'annulation le jugement rendu le 6 Août 1935 par le Tribunal de territoire d'Albertville étant à Niamba en cause de Sumaili Tshomba contre Numbi Georges, sous la Présidence de Monsieur l'Administrateur Territorial Massart ;

Attendu que Sumaili réclamait à Numbi la restitution de draps de lit et d'une couverture lui appartenant et qu'il avait laissés chez Numbi après y avoir partagé la couche d'une parente de ce dernier ;

Attendu que le Tribunal a ordonné à Numbi de restituer les biens remis par Sumaili et a reconnu la paternité et tous droits de Sumaili sur l'enfant conçu par la parente de Numbi ;

Vu la demande d'annulation de ce jugement introduite ce jour par le nommé Mane-ngela, époux de la mère de cet enfant ;

Attendu que le jugement ne mentionne pas la publicité de l'audience ;

Attendu que tout jugement doit être rendu publiquement et doit porter en lui-même la preuve de sa régularité ;

Attendu que l'indication de la publicité est un forme substantielle prescrite à peine de nullité ;

Attendu au surplus que le tribunal a statué sur un chef étranger à la demande à savoir les droits de Sumaili sur un enfant conçu par sa maîtresse ;

Attendu qu'en statuant ainsi ultra petita le tribunal a appliqué une coutume contraire à l'ordre public universel ;

Par ces motifs,

Vu les articles 20 de la loi du 18 Octobre 1908 - 29 et 33 du décret du 15 avril 1926.

Le Tribunal du Parquet,

Dit que le jugement rendu le 6 Août 1935 par le Tribunal de territoire d'Albertville a été rendu en violation des formes substantielles prescrites par la loi et a appliqué une coutume contraire à l'ordre public universel ;

Prononce en conséquence l'annulation de ce jugement.

OBSERVATIONS : Si le tribunal indigène a statué sur un point dont il n'était pas saisi, le jugement devait être annulé.

Mais le tribunal indigène pouvait être saisi d'office en vertu de certaines règles coutumières aussi bien que par les demandes des parties.

Il n'est pas exact que la règle interdisant de statuer « ultra petita » soit un principe de droit public universel. C'est une simple règle de procédure comportant des exceptions, même dans la législation congolaise : l'article 93 du 9 juillet 1923 sur l'organisation judiciaire enjoint aux tribunaux répressifs de prononcer d'office les restitutions et dommages-intérêts quand la partie lésée est un indigène ; les bénéficiaires de la condamnation ne sont même pas appelés en cause.

• F. de L.

194. - COUTUME N'GOMBE - POLYGAMIE - ADULTÈRE D'UNE FEMME DE POLYGAME - MORT DE L'ENFANT D'UNE AUTRE FEMME DU MÊME POLYGAME - RESPONSABILITÉ.

Tribunal de territoire de Basankusu (Président: M. l'Administrateur territorial principal De Rijck).

Jugement n° 50 du 24 juillet 1935.

En cause: Punga Camille contre une de ses femmes Adjamo et l'amant de celle-ci Ebote Jean, tous trois de la chefferie de Mondjali-Mondjai.

Jugement: Attendu que le nommé Punga accuse sa femme Adjamo et le nommé Ebote d'avoir par leurs relations adultères provoqué la mort de son enfant ;

Attendu que ces rapports de l'aveu des

amants datent de l'époque ou Bosiasoni, autre femme de Punga et mère de l'enfant, était grosse de celui-ci ;

Attendu que la coutume Gombe admet que la souillure née de l'adultère d'une des femmes polygame peut causer la mort de l'enfant d'une autre des femmes de celui-ci lorsque l'adultère a été commis pendant la période de gestation ;

Attendu que ces croyances superstitieuses ne sont contraire ni à l'ordre public, ni à la morale ; qu'elles ne heurtent pas le bon sens ;

Attendu que l'on peut ranger ce genre de croyances parmi celles qui servent d'appui à la Société indigène dans ce qu'elle peut avoir d'éminemment respectable et utile, notamment en ce qu'elles tendent au maintien des unions et en ce qu'elles empêchent la licence des mœurs ;

Attendu que Punga demande réparation du préjudice qu'il a subi du chef de la mort de l'enfant ;

Attendu qu'une indemnité de deux « kama » répond à la coutume locale.

Par ces motifs

Le Tribunal

Statuant contradictoirement.

Ordonne à Ebote et à Adjamo de payer chacun à Punga une somme de un kama, dit qu'à défaut de s'exécuter dans le délai d'un mois, ils y seront contraints par corps pour un mois ;

Les condamne en outre chacun à la moitié des frais du procès s'élevant en totalité à 2 frs, et en cas de non paiement dans le délai de 24 heures à un jour de contrainte par corps.

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 4^e, 5^e, 6^e, 7^e et 8^e années en fascicules 75 francs. Reliées, 100 francs par année.

Les 9^e, 10^e, 11^e ou 12^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, 11^e et 12^e années reliées, le répertoire relié et son supplément : 1100 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 11^e et 12^e années : 620 francs.

La première année du bulletin seul : 30 francs. Les deuxième, troisième, et quatrième années : 35 francs chacune. Les deux premières années reliées en un volume : 85 francs. Les troisième et quatrième années reliées en un volume : 90 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 DECEMBRE 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 PROPRIETE FONCIERE 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.



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:

- LES BAYEKE, (suite) par F. Grévisse, Administrateur Territorial. page 29
- LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAYEKE, DES BALOMOTWA ET DES BANWESHU, (suite et fin), par R. Marchal, Administrateur Territorial. 41
- CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGÈNES: LE BULOPWE ET LE KUTOMBOKA PAR LE SANG HUMAIN CHEZ LES BALUBA-SHANKAJI, par le R. P. F. Verbeke O. F. M. 52
- JURISPRUDENCE :
195. - MARIAGE RELIGIEUX - CARACTÈRE DE LA DOT.
MARIAGE COUTUMIER - REMARIAGE DE LA FEMME - OFFRE DE REMBOURSEMENT DE DOT PAR LE SECOND MARI AUX AYANTS DROIT DU PREMIER MARI - REJET DE CETTE OFFRE. 62
196. - MARIAGE RELIGIEUX PROTESTANT . POSSIBILITÉ DE DISSOLUTION.
ADULTÈRE - SANCTIONS RÉPRESSIVES - INJONCTIONS POUR L'AVENIR. 63



Le Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit Coutumier Congolais est publié par la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

Comité de Patronage: MM.: les Ministres des Colonies et de la Justice;

le Gouverneur Général: P. RYCKMANS;

les procureurs généraux honoraires: RUTTEN, DELLICOUR, SOHIER et GASPAR;

les présidents honoraires: baron NISCO et de MEULEMEESTER;

Les gouverneurs honoraires: BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATI, MOELLER et VOISIN:

le Gouverneur JUNGERS;

CORNIL L., Avocat général à la Cour de Cassation.

GUILLAUME, Secrétaire général du C. S. K.

LEYNEN, Président de la Cour d'Appel de Léopoldville;

TINEL, Procureur Général près la Cour d'Appel de Léopoldville

VERSTRAETÈ, Juge au Tribunal de 1^{re} instance d'Anvers.

Comité de la Société d'Etudes Juridiques.

Président: M. F. de LANNROY, Procureur Général près la Cour d'Appel d'Elisabethville.

Vice-Présidents: M. F. SOOGHEN, Président de la Cour d'Appel; M. J. BRASSEUR, Conseiller juridique.

Directeur de la Revue Juridique du Congo Belge et de ses éditions: M. J.-P. COLIN, Conseiller à la Cour d'Appel.

Rédacteur en chef du Bulletin: M. P. Van Arenbergh, Procureur du Roi.

Commissaires: M. Bours, Conseiller à la Cour d'Appel et M. Clercx, Avocat à la Cour d'Appel

EXTRAITS DES STATUTS:

Le Société laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans le Bulletin n'engageront que leurs auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Directeur de la Revue, B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75 francs; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 35 francs. Ces montants sont payables par chèque ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 5467 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS

DES PUBLICATIONS DE LA SOCIETE D'ETUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Voir 4^e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Les Bayeke. (Suite).

CHAPITRE III.

LA FAMILLE CHEZ LES BAYEKE.

Comme dans toute société la famille constitue chez les Bayeke la pierre angulaire de tout l'édifice social. C'est pourquoi, il nous paraît capital d'étudier jusque dans les détails la composition et le fonctionnement de cette cellule initiale.

A. COMPOSITION DE LA FAMILLE MUYEKE. TERMINOLOGIE.

Famille : babutuku.

Père : baba - Mère : mayo - Grand'père : Kûkû - Grand'mère : Kûkû.

Oncle paternel : baba - Tante paternelle : nsengi.

Oncle maternel : mwene witu ou mâmi - Tante maternelle : mayo. Si cette tante est plus âgée que la mère on dira : mayo mukulu ; plus jeune elle sera appelée : mayo muto.

Tante maternelle par alliance (épouse de l'oncle maternel) : kumba.

Pour désigner son enfant, le père dit : mwana ; l'oncle paternel emploie le même vocable pour désigner son neveu. La tante paternelle, la nsengi, dit à ses neveux : ba-nsengisana.

La tante maternelle dira mwana, l'oncle maternel emploiera le terme mwichwa.

Frères et sœurs de même mère : Bandai mwi ou Bakafumanda.

Un cadet dira de son aîné : mukulu wane ; l'aîné de son cadet : muzuna wane.

Une fille appellera son aînée : Ilumbu dyane, tandis que la cadette s'entendra dire : muzuna wane.

Frères et sœurs de même père et de mères différentes : Balumbu.

Les garçons en parlant de leurs sœurs diront aussi : balumbu, et la réciproque est vraie.

Au sens très étendu frère signifie mutuku.

Cousins utérins : bakwetu, bavyala.

Enfants de cousins utérins : batuku.

Petit-neveu ou petit-fils : mwezukulu, bezukulu au pluriel.

Arrière-petits-fils ou neveux : bana ba kabidi.

Bisaïeul ; baba - Trisaïeul : ngulu kenzi.

Beau-père : tata bukwe - Belle-mère : mayo bukwe.

Beau-frère : mulamu, mukwela.

Belle-sœur : mulamukazi.

Gendre : mukwela et mukwilima - Bru : mulowakazi.

B. LE MARIAGE.

a) Règles présidant au choix.

En parlant de choix il est difficile d'émettre une opinion valant pour tous les cas. A s'entretenir de ces choses, l'indigène observe une grande réserve.

Cependant, ce n'est guère risquer de se tromper de dire que, chez les jeunes gens, l'attrait physique, la beauté, la jeunesse, la vigueur, conditionnent principalement les relations, tandis que le caractère a une importance plus relative.

Les individus d'âge mûr, revenus de plus d'illusions, attachent une valeur plus grande aux qualités morales, sans oublier qu'ils cherchent avant tout une femme sachant travailler et engendrer le plus possible d'enfants.

Par ailleurs, nous n'avons relevé aucune coutume imposant le mariage entre certaines personnes. Le fait, par exemple, de notables recherchant une fille ou une proche parente du grand chef traduit non pas une obligation mais une habileté politique.

Par contre, il existe deux règles impératives mettant obstacle à certaines unions, je cite : l'exogamie et l'interdiction des rapports entre parents à certain degré.

I. L'exogamie.

Les Basumbwa immigrés en territoire congolais appartiennent aux clans suivants :

Les Basabaka : clan des chefs Kalassa, M'siri, Mokande Bantu, Kitanika, Kashiobwe, etc...

Les Bafioma : clan de gens répartis un peu partout.

Les Balumbaka : clan de N'Guba.

Les Bashystu : clan de Mokabe Kazari, Samba, Kilundu, Mwela Pande.

Les Bashilombo : clan de Mutaka.

Les Bashindi : clan de Bikondama, de Shyonongo, Mulandu.

Les Banzebe : clan de la mère de Mwenda Kitanika, de Lutandula, de Musanjya.

Les Basonge : clan de Mukembe.

Les Bagomba : clan de Pande Mudindwa, de Muvumbi (installé à Bukama).

Les Bayange : clan de Mukonki.

Les Bashikaba : clan du Shyonongo installé en territoire d'Elisabethville. sur terre Kiniama.

Entre ces clans l'exogamie est de stricte application. Un Musabaka, par exemple, pourra épouser une femme muyeke d'un autre clan ou encore une étrangère mais jamais une femme de son propre clan.

On peut se demander si cette interdiction trouve bien sa raison dans une règle exogamique ou si elle est déterminée par la parenté, puisque, les Bayeke ne s'étant installés au Katanga qu'en petit nombre et depuis peu de temps, les clans ne sont encore, somme toute, que des familles au sens étendu du mot.

Toutes les réponses à nos questions visent l'exogamie.

II. La parenté.

Les bayeke ont le régime patriarcal : l'enfant suit le totem de son père.

Cette remarque s'impose avant l'examen de quelques cas particuliers qui démontreront — exception faite, bien entendu, des règles spéciales à la polygamie — que les interdictions dérivant de la parenté sont celles qui, sous nos climats, ont été théoriquement consacrées.

Examen de quelques cas particuliers :

A

|

B

| mariage interdit à tous les degrés

C

|

D

A h frère de B f. mariage interdit entre A et C, parce que C est mwichwa de A.

|

C f.

A h frère de B h. mariage interdit entre A et C parce que C est mwana de A.

|

C

A h frère de B h. mariage interdit entre C et D qui sont balumbu.

|

C h

|

D f.

A f sœur de B f. mariage entre C et D est interdit : ils sont balumbu.

|

C h

|

D f.

A h frère de B f. mariage interdit entre C et D qui sont bakwetu ou bavyala.

| |
C h D f.

A h frère de B h ou f. mariage interdit entre B et D, D est mwezukulu de B.

|
C f ou h.

|
D f. ou h.

A h marié à B f et C f. mariage interdit entre D et E qui sont balumbu.

| |
D h E f.

A h marié à B f et C f. A décédant ou divorçant, C f se remarie à E h dont elle a la fille F f. D et F se diront frère et sœur et ne pourront s'épouser.

|
D h

Un même homme ne peut épouser à la fois la mère et la fille, tandis qu'il est admis qu'un chef ait pour épouses simultanées deux sœurs. Cette dernière règle vaut rarement pour les gens du commun.

III, Sanctions en cas d'infractions à ces interdictions. (mizilo).

Les mariages conclus en violation des règles qui viennent d'être énoncées sont très rares. Ce qui l'est moins, ce sont les relations sexuelles entre parents ou membres d'un même clan.

Quoique considérées comme très graves, la coutume ne sanctionne pas ces infractions mais prévoit des rites particuliers de purification.

Les amants surpris ou repentants sont conduits dans une petite hutte, hâtivement érigée à cette intention, appelée « kanumba ka kubula muziko » ou maisonnette sans porte. Le « mfumu » (médecin indigène) prépare une décoction de racines, en asperge les coupables, puis, ayant montré à ceux-ci les formes à respecter pour les ablutions, il sort et la hutte est complètement fermée au moyen d'une légère couche de paille. Après s'être purifiés, les amants revêtent des vêtements neufs. A ce moment, le feu est mis à la hutte. Prestement les patients écartent la paille et fuient, abandonnant leurs anciennes défroques que le feu a tôt fait de réduire en cendres.

Mais il arrive bien souvent que les mânes n'attendent pas un problématique repentir et que leur irritation se traduise par une maladie s'abattant sur l'un des criminels ou un parent.

Au moyen de l'Itshimbolo le devin, qui n'ignore rien de ce qui se passe au village, a tôt fait de découvrir l'origine du mal. Il vaporise de l'huile de ricin sur les contrevenants et les enferme avec le malade dans une hutte dont il fait le tour, procédant à des aspersion. Enfin, ayant ordonné aux coupables de changer de vêtements, il emporte les vieux tissus.

b) Les Fia:çailles.

I. L'âge.

Très généralement, la jeune fille est recherchée lorsque la croissance des seins indique chez elle l'approche de la puberté.

Actuellement, il peut se présenter que des parents soient sollicités quand leur fillette n'a que six ou sept ans et il advient aussi que des accords soient conclus avant naissance de l'enfant. Ce sont là coutumes basanga auxquelles se conforment quelques rares Bayeke.

Citons à ce propos le jugement 146/1934 du tribunal de Bunkeya, à l'occasion duquel un homme expose qu'il a remis à une femme un remède en lui disant : « s'il naît de toi une fille, elle deviendra ma femme ; si c'est un garçon, il sera mon ami et portera mon fusil. »

Quant au jeune homme, il cherche femme à l'âge adulte, soit vers l'âge de seize ans.

II. Le consentement de la jeune fille.

S'il est vrai qu'en principe le consentement de la jeune fille est exigé, il est non moins certain que des raisons politiques ou autres influent sur les déterminations de l'enfant et de ses parents.

Il existe des cas où une réelle pression est exercée sur la fillette qui, le plus souvent, préparée par

un atavisme séculaire, se soumet à la décision du chef de famille. Et c'est ainsi que beaucoup de jeunes femmes peuplant les villages des grands notables polygames n'ont peut-être jamais donné leur agrément à leur mariage et se sont simplement rangées à ce qu'elles considéraient être leur inéluctable destinée.

Cette remarque vaut surtout pour les familles des chefs. Chez les gens du commun il n'en va généralement pas de même, car, ne poursuivant d'autre but que le placement de leur fille et l'obtention du maximum de richesses, les parents ont tout intérêt à n'agréer qu'un prétendant aîné. La stabilité de l'union et, partant, la certitude de ne jamais devoir rembourser la dot reçue sont à ce prix.

III. Le cérémonial.

Dans les diverses cérémonies relatives aux fiançailles nous trouvons chez les Bayeke le fait de la remise d'un cadeau plus ou moins important et un ensemble d'attitudes constituant témoignage public de la conclusion de l'accord.

Dès que le jeune homme est assuré de l'assentiment de celle qu'il recherche et des parents, il dépêche un ami, le « mukombe », porteur de une à cinq houes qui constituent le « shitandula lugo » ou cadeau de fiançailles. Remarquons dès maintenant combien les expressions bayeke sont joliment imaginées puisque « shitandula lugo » signifie : le paiement qui ouvre la route du village.

C'est le père de la jeune fille qui reçoit le « mukombe » à qui, s'il accepte le cadeau, il désigne une maison, appelée « kumbi » à partir de ce moment.

À peine l'envoyé s'y est-il installé que son hôte lui fait tenir une chèvre, un couteau et un grand plat (lupehe) en bois contenant un peu d'eau et quelques feuilles de « mulumba ». Cette chèvre a la gorge tranchée et, après dépeçage, une cuisse ou la poitrine est placée dans le lupehe et renvoyée aux parents de la fiancée. La viande restante est cuite dans un grand pot. Quand elle est à point, l'hôte fait encore parvenir de grands plats de bukari ; toute cette nourriture est consommée au cours d'une réunion à laquelle prennent part le « mukombe », des amis, les frères de la jeune fille et des anciens du village.

Et avant de prendre congé de cet hôte si accueillant, le « mukombe » s'entretient une dernière fois avec lui, le sonde sur ses prétentions quant au montant de la dot, puis il va mettre son mandant au courant des événements intervenus et des arrangements proposés.

IV. Effets des fiançailles.

Dès la conclusion des fiançailles la jeune fille est tenue par une obligation toute morale de fidélité, que rien, sinon l'autorité paternelle, ne pourrait sanctionner.

Le jeune homme fait de fréquentes visites à l'occasion desquelles il remet à sa fiancée des cadeaux en tissus et vient en aide à son futur beau-père dans les divers travaux.

Les fiancés ne logent jamais sous le même toit. Le « kumbi » sert de résidence au jeune homme.

Si, pour une raison quelconque les fiançailles étaient rompues, la jeune fille conservant le droit de retirer à tout moment son consentement, le « shitandula lugo » serait restitué.

c) LE MARIAGE PROPREMENT DIT. (BUKWELE).

I. La dot

À partir du moment de l'acceptation du « shitandula lugo » les versements se font de manière ininterrompue et c'est toujours le « mukombe » qui les porte à destination.

À un premier voyage il remet, en nature ou en espèces, des biens valant de 20 à 100 frs et constituant le « shikenya mukoko ». Cette expression signifie littéralement : l'abattage de l'arbre ou en d'autres mots, que l'affaire est dans le sac, aucun obstacle ne pouvant plus empêcher de marcher de l'avant. Le « shikenya mukoko » est acquis au père de la fiancée qui le partage avec ses frères et avec sa femme.

Peu de temps après, le « mukombe » se représente avec un cadeau dont la valeur peut varier d'une hache à un bœuf. On dit de l'envoyé : « wolahana shintu », il porte un objet. C'est encore au père de la jeune fille que cet objet revient.

Au cours d'un troisième voyage s'offrent les « nsabo » ou biens constituant la dot proprement dite. Leur valeur varie de 50 à 200 frs et ils se paient en espèces ou en nature : fusiil, moutons, chèvres, etc. Naguère, les Bayeke payaient une vache à cette occasion.

Remarquons qu'au moment de la remise de ces « nsabo » se répète la cérémonie observée lors de la réception du « mukombe » porteur du « shitandula lugo » : une chèvre est présentée à l'envoyé, tuée, préparée et consommée au cours d'un banquet.

C'est toujours le père, chef de la famille sous le régime patriarcal, qui reçoit les « nsabo ».

Mais le mariage est une chose importante. Après la dot proprement dite, c'est le « mpandiko » qui est payé : une vache, des chèvres, des moutons etc... Ce terme peut se traduire par règlement final. Il est curieux de constater, à l'occasion du mariage, un paiement de cette nature puisque, nous le verrons plus loin, le « mpandiko » est le versement qui met fin à toute palabre relative à un meurtre ou à des blessures très graves. Nos informateurs se sont dit incapables de nous donner les raisons profondes de cet usage. Mais, ils ont souscrit pleinement à cette explication basée sur des déductions : si le meurtre prive un groupe d'un de ses éléments, le mariage soustrait à une famille un de ses membres, attendu qu'il est admis chez les Bayeke que les enfants font partie du clan paternel et que, en cas de décès de l'épouse, aucune indemnité de mort n'est due.

Cette conception trouve en quelque sorte sa confirmation dans le fait que le jeune homme doit payer ensuite le « Muyemba kumwanina ». Après la naissance d'un enfant, la mère se ceint les reins d'un tissu qu'on dénomme « muyemba ». C'est en souvenir de cet événement, en dédommagement — si l'on peut dire — des souffrances qu'elle a endurées pour mettre au monde l'enfant qui va lui être ravie, que la mère exige pour elle-même ce cadeau de quelque vingt francs qui a nom « muyemba kumwanina » (muyemba : tissu, ku : à, mwanina : contraction de mwana : enfant et ina : mère).

Il y a plus. En rappel des efforts qu'il a faits pour déterrer les racines dont l'absorption sous forme de décoctions a facilité l'accouchement, le père reçoit et conserve pour lui seul le « shisimba bukanga » (kusimba : déterrer, creuser, bukanga : remèdes.) dont le montant varie de 10 à 20 frs.

Ensuite le fiancé s'acquitte du « shilagulilwa hamwi », soit encore une valeur de l'ordre de 10 à 20 frs que père et mère se partagent.

Nous ignorons la traduction littérale de cette expression. Il nous a été déclaré qu'à défaut du versement de ce « myanya » — terme désignant tous ces paiements — le mari ne peut être autorisé à recourir officiellement au féticheur ou présenter ses doléances au cas où, plus tard, il soupçonnerait sa femme de l'envoûter.

Et enfin, les parents, s'adressant au « mukombe », disent : « Apportez-nous la corde afin que nous serrions tous les biens que nous avons reçus. Le « mukombe » revient avec un petit cadeau appelé « lu-kozi » (corde).

C'est par ce paiement que le prétendant s'acquitte définitivement envers la famille à laquelle, par le mariage, il va soustraire sa femme.

Mais une autre personne reste à l'affût. C'est la « nsengi », tante paternelle de la jeune fille, laquelle, se fait rétribuer par avance pour les you-you qu'elle poussera le jour de l'union. Le cadeau qui lui est dû porte le nom de « Shifula mpundushi wa nsengi ».

II. Quelques remarques à propos de la dot.

Du paragraphe précédent il appert que, généralement, les diverses valeurs constituant la dot ou accompagnant le paiement de celle-ci sont versées avant la consommation de l'union.

Mais la dot peut être payée plus tard. En témoigne le jugement n° 139/1932 du tribunal de Bunkeya qui nous montre les juges ordonnant à une femme de réintégrer le domicile conjugal quoique la dot n'ait point encore été entièrement versée. Le mari est d'ailleurs invité à parfaire le montant de celle-ci dès qu'il en aura les moyens.

Citons aussi le jugement n° 209/1933 qui condamne un homme à 7 jours de S. P. et à 20 frs d'amende pour n'avoir pas partagé avec un frère les biens reçus pour dot de sa fille. Le partage entre frères et sœurs n'est donc pas facultatif mais obligatoire.

Il advient aussi qu'un homme prenne femme sans payer de dot, en s'engageant simplement à cultiver au profit de ses beaux-parents. Pareil gendre s'appelle « mukwilima » (celui qui se marie moyennant promesse de faire des champs), tandis que celui qui paie la dot a nom « mukwela ».

Notons tout de suite que dans ce cas il y a mariage et non pas simple concubinage, mais, les

enfants issus de semblable union n'appartiennent jamais à leur père et font partie de la famille maternelle.

III. Cérémonies préparatoires.

Tous les paiements étant effectués, les parents de la jeune fille organisent des réjouissances qui durent de trois à quatre jours et auxquelles sont priés le fiancé, ses parents et amis.

Les danses tiennent la plus large part dans ces fêtes et c'est au son du petit tambour « mukanda » que se rythme la danse « bwenga ». Les parents des futurs époux sont évidemment les principaux animateurs de ces réunions.

Pendant ce temps la fiancée reste claustrée dans la maison maternelle où la « nsengi » la prépare à ses nouvelles fonctions.

Certain soir, la jeune fille, la tête enfarinée et le front ceint de colliers, fait une apparition au milieu des danseurs. Précédée de son jeune frère qu'accompagne une parente de son fiancé, suivie de joueurs de « tunzongele » (1), elle fend la foule, se cachant derrière sa tante qu'elle tient par les épaules.

A son passage une bordée de propos grivois l'accueille et c'est plutôt honteuse qu'elle rejoint le logis.

Cette promenade s'appelle :

« Kutananta bwenga baselya wa mugoshia ni wa mukima ».

Fendre la danse précédée par un garçonnet et une fillette.

Le lendemain, la nsengi, ayant procédé elle-même aux ablutions et avivé la beauté de sa nièce par une friction à l'huile, l'emmène à l'extérieur et lui fait prendre place sur une natte à côté du fiancé vêtu de ses plus beaux atours. On dispose devant la jeune fille tous les objets de ménage : ses parents lui en indiquent l'usage cependant qu'ils lui énumèrent une dernière fois ses devoirs en insistant sur la nécessité de procréer. Enfin, sortant de la foule, le père du jeune homme se porte devant celui-ci et, à son tour, s'emploie à le persuader de ses obligations.

A noter que lorsque le fiancé est un homme d'âge, ou encore chef, ou grand notable, c'est un jeune frère ou un neveu qui, à sa place s'installe sur la natte.

Tout le monde alors prend quelque repos, relâche mise à profit par le père de la fiancée pour amener aux parents du fiancé une chèvre dont ils useront de cette manière dépeinte à propos des visites du « mukombe ». Cela se nomme : « Masebule kakulya bakwilima » : porter de la nourriture aux beaux-parents. L'agape qui suit réunit en un groupe joyeux toute l'assistance.

Cette frairie consacre l'accord entre deux familles ; il signifie l'acquiescement de l'une à se dessaisir d'un de ses membres, lequel membre, l'autre s'engage à accueillir.

IV. Le Mariage proprement dit.

L'après-midi s'avance et, bientôt a lieu la cérémonie du mariage proprement dit, le « kunujya bwenga » ou « kuselemya ».

En voici l'ordonnance :

La tête couverte d'un tissu, tenant la nsengi par les épaules, la jeune fille sort de la hutte maternelle devant laquelle l'accueille un cortège nombreux.

Immédiatement les chants commencent et les grivoiseries se donnent libre cours, si bien qu'on nous a affirmé que le voile, à cette occasion porté par la fiancée, avait principalement pour but de lui permettre de cacher sa... honte.

A tout instant le cortège s'arrête. Un chanteur se détache et, des frères du fiancé, il exige un cadeau. Les arrêts et, partant, les cadeaux (bakumpa mashiki) se multiplient en proportion de la richesse du futur mari.

Mais on atteint la hutte dans laquelle attend le jeune homme. Avant que d'ouvrir la porte la nsengi exige un cadeau ; l'ayant reçu elle pénètre à l'intérieur en compagnie de sa seule nièce. Elle n'en sort que moyennant paiement du « siselula », terme qu'il est difficile de traduire décemment. Il constitue le

(1) Tunzongele : Instrument de musique... constitué par deux fers de hache qu'on frappe l'un contre l'autre.

paiement anticipé du mouvement des reins que fera la jeune femme pour faciliter l'intime union. Il est acquis à la nsengi et c'est justice, car, si la jeune mariée sait mettre en œuvre ses charmes, c'est grâce, avant tout, à sa tante qui a été son initiatrice.

Sur ce, la porte se referme et les époux sont seuls.

Le lendemain la tante prévoyante apporte l'eau tiède devant servir aux ablutions. Après cela la jeune femme prépare un bukari qui porte le nom de « sifinula mbolo », expression plus risquée encore que la précédente. Disons tout simplement que ce plat fixe le souvenir de la première étreinte.

Il n'est peut-être pas inopportun de donner quelques motifs de chants bayeke, ne fut-ce que pour permettre de saisir, en une brève vision, cette âme noire libérée de son habituelle gangue d'indifférence.

J'ai amené la femme de Lubole,

Et maintenant que c'est chose faite, j'y songe encore... que fout-ils ?

Mère me traite sottement, elle m'excède,

Elle m'ordonne d'aller puiser de l'eau, puis découvre que je n'ai puisé que de la boue.

Mère me traite sottement.

Vais-je puiser une autre fois, elle trouve encore que l'eau est mauvaise.

Mère me traite sottement.

Prenez garde à moi, je prendrai une autre femme,

Sous peu une autre femme sera à moi.

Je la choisirai belle, au sourire perpétuel

Pour que tout le monde me porte envie.

On l'amène la belle, on amène l'admirable fille

Allez donc dire qu'on amène la jolie fille.

Mère je pleure, je voudrais ce riche mari.

Fillette sèche tes larmes, nous ferons tout pour qu'il s'entende avec toi.

Ma femme je t'aime, j'ai toute confiance en toi.

Tu es pour moi l'amour fidèle d'une mère et c'est toi qui me conduiras à ma demeure dernière.

Moi qui me vantai d'être marié à une fille gentille !

Voilà que sa mère me répugne et qu'elle-même est tout hypocrisie.

Allez, cette fille peut être mariée à d'autres.

Pour toi chérie je pousserai des cris de joie,

Ma joie m'accompagnera partout, même s'il me faut aller moi-même puiser de l'eau.

Combien je regrette d'être marié à un faible,

Pas une seule fois il n'a su me faire pâmer d'amour.

C'est de la plus belle des danses qu'il m'a privée.

Ne sois pas jaloux de ces autres qui se complaisent à commettre l'adultère,

Remue-toi et nous aussi nous goûterons des plaisirs de l'amour.

Oh! étoile brillante, étoile du matin !

Ma pauvre chérie est emmenée,

Elle est conduite chez des gens qui ne se lavent pas même les mains avant de manger.

Allez faire des conquêtes au village de Mwenda,

Les belles filles y sont nombreuses et vous êtes riches, vous qui portez de lourds anneaux aux chevilles.

Ces traductions sont nécessairement assez libres parce que les chants eux-mêmes ne sont que des improvisations sur des sujets d'actualité.

V. Valeur de la cérémonie du « Kunujya bwenga ou kuselemya ».

Comme nous l'avons fait remarquer, le versement de la dot n'est pas nécessairement préalable à

la cohabitation et il peut y avoir union sans paiement de dot. Aussi peut-on affirmer que c'est la cérémonie du « kunujya bwenga » ou « kuselemya » qui constitue le véritable mariage indigène.

Avant qu'elle n'ait lieu la femme est encore libre de retirer son consentement et aucune obligation réelle de fidélité ne la lie.

La vie conjugale, avec tous les devoirs qu'elle comporte et dont nous toucherons quelques mots, ne débute qu'à l'instant où la femme fait son entrée dans la hutte de son mari.

VI. Remariage d'une femme divorcée.

Lors du remariage d'une femme divorcée, les cérémonies qui viennent d'être décrites ne trouvent plus place.

Avant tout versement, le second mari est autorisé à cohabiter avec celle qu'il songe à épouser.

Au bout d'un certain temps, si les caractères s'accordent, l'homme paie en une fois et sans aucun cérémonial des biens de la valeur de 200 à 300 frs qui constituent la dot.

Si la femme venait à mourir avant paiement, cette dot serait exigible. Dans tous les cas les enfants ne sont au père que s'il s'est acquitté.

d) RAPPORTS DES ÉPOUX.

1. Habitation des conjoints.

La règle : Chez les Bayeke, il est de règle que la femme aille résider au village de son mari. Le polygame réunit donc toutes ses femmes dans son propre village.

Remarquons cependant que lorsque un Muyeke prend femme chez les Basanga, les Babemba, les Balamba et autres populations autochtones parmi lesquelles le régime familial est encore basé sur le matriarcat, un conflit de coutumes surgit dans le règlement duquel s'affirment les influences les plus diverses : situation sociale des conjoints, affection réciproque etc ..., si bien qu'il advient que la coutume muyeke cède le pas à un usage local ou inversement. Il est permis de constater cependant, qu'actuellement, les Basanga surtout n'autorisent que rarement un mari à emmener sa femme. Question de prestige pour les chefs qui veulent peupler leur village et puis, les rites locaux n'ont pas l'ampleur de ceux que nous venons de décrire, la dot est moins élevée et le clan maternel craint de perdre les enfants qu'il considère comme siens

Le cérémonial.

Quand les jeunes époux ont résidé quelque temps au village des parents de la femme, le « mukombe » va trouver la mère de celle-ci et lui fait part du désir qu'a son gendre de retourner dans son village d'origine.

L'autorisation est toujours accordée.

Avant de partir le mari doit à son beau-père le « shabungabo ». Il paie soit un fusil, soit trois ou quatre pièces de tissu pour dédommager ses beaux-parents qu'il va priver de la vue et des services de leur fille.

Puis, le jour venu, le couple se met en route. Des frères et amis ainsi que la « nsengi » leur font escorte et portent les divers bagages. Mais tout se paie. Parvenus à proximité d'une rivière, d'un arbre barrant le sentier, d'une croisée de chemins, d'un obstacle quelconque, les porteurs bénévoles font halte et il faut une largesse du mari pour les inciter à continuer le voyage.

Tous ces cadeaux portent le nom de « bukumpa masiki » et ils constituent, somme toute, la rémunération des porteurs.

Bientôt le village, but du voyage, devient proche. Peu d'instantes avant que n'apparaissent les maisons, la caravane s'arrête pour permettre au mari de remettre des valeurs destinées à son beau-père et qui forment le « shibona lugo » : pour montrer le village.

Voici enfin la hutte où désormais s'écoulera la vie conjugale des époux. Avant que de s'asseoir, le mari offre à sa femme un petit cadeau dénommé « shikala bwikale », afin qu'elle se plaise dans sa nouvelle maison.

Entretemps, la « nsengi » ne reste pas inactive. Elle a tôt fait de préparer l'eau pour les ablutions, ce dont la récompense le « shyoga minzi ». Les époux pénètrent alors dans la hutte et s'y lavent l'un l'autre.

Débarassés des fatigues et souillures de la route, ils viennent prendre place devant la maison où bientôt leur est apporté un bon plat préparé par la mère du mari. Un cadeau accompagne cet envoi, le « shidila » que la belle-mère destine à sa bru pour lui souhaiter la bienvenue.

Le lendemain la jeune femme va se présenter à ses beaux-parents. Comme elle ne peut les approcher, elle se tient au soleil à peu de distance de leur habitation, après s'être fait annoncer par l'envoi de quelque petit objet, le « Kwikontisana ».

La jeune femme n'est pas immédiatement abandonnée à elle-même. Durant quelques jours sa tante reste avec elle pour la mettre au courant de toutes les particularités locales.

Quand elle juge sa tâche achevée la « nsengi » prend congé et la jeune épouse vit sa vie nouvelle, en évitant avec le plus grand soin de se trouver en présence de ses beaux-parents.

II. Droits et devoirs des époux. - Obligations du mari.

Le mari est tenu par les obligations suivantes :

1° Construire la hutte de sa femme ; ériger et entretenir celle de sa belle-mère durant le temps où il réside non loin d'elle.

2° Cultiver pendant la même période les champs de sa belle-mère ; coopérer aux travaux de son beau-père.

3° Aider en tout temps sa femme dans les travaux des champs.

4° Assister sa femme dans les travaux du ménage au moment où elle se trouve en état de grossesse avancée. A cette époque, le mari rapporte l'une ou l'autre bûche de bois et consent même à aller puiser de l'eau.

5° Recevoir sa femme, lui procurer toutes satisfactions charnelles ; la vêtir et la soigner en cas de maladie.

6° Traiter en toutes circonstances son épouse en préférée.

Polygame, le mari est tenu à tous ces devoirs envers chacune de ses femmes.

Obligations de la femme :

La femme est tenue :

1° A suivre son mari, à lui être fidèle, à se prêter à l'accomplissement du devoir conjugal.

2° A préparer la nourriture et, pour ce faire, à ramasser le bois et à puiser l'eau.

3° A aider son mari dans la construction de la maison, à lui apporter à pied d'œuvre la paille, et l'eau destinée à la confection du mortier d'argile.

C'est à elle aussi qu'il incombe de revêtir les murs du pisé préparé par son compagnon.

4° Etablir avec l'aide de son mari toutes les plantations, les nettoyer et procéder à la récolte.

5° A bien recevoir les invités amenés par son époux.

6° Epouse de polygame, elle est astreinte à vivre en bonne intelligence avec ses compagnes.

Ces obligations ne sont pas toutes morales. Il existe des règles sanctionnant les défaillances. Jadis, les juges admonestaient l'époux en faute ou l'invitaient à payer à son conjoint une légère indemnité. Il en va encore de même aujourd'hui, et, de plus, les juges manifestent la tendance de condamner à une amende.

Voici, résumés, quelques jugements dont la lecture permet de dégager la règle de droit et aussi de saisir sur le vif certains aspects de la vie conjugale des indigènes.

Jugement 90/1932. Pour abandon de domicile et coups portés sans motif à sa femme, un mari est condamné à 6 jours de S. P., 12 coups de fouet (1) et 20 frs d'amende.

Jugement 45/1933 : Sur plainte d'une femme les juges admonestent le mari, lui ordonnent d'exécuter dorénavant tous les travaux qui lui incombent, de vêtir sa femme et de lui construire une habitation convenable.

Jugement 4/1935 : Une femme se plaint de ce que son mari bigame l'abandonne depuis plusieurs années au profit de sa rivale, qu'il refuse de reconstruire sa maison délabrée et de l'aider dans les tra-

(1) Ceci en violation des prescriptions du Décret sur les juridictions indigènes.

vaux des champs. Le mari est condamné à 20 frs d'amende et aux frais et il lui est enjoint de s'acquitter de ses obligations.

Jugement 106/1932. Un mari actionne sa femme qui a délaissé le domicile conjugal. La femme explique son attitude en disant qu'elle a été gravement injuriée et traitée de sorcière.

L'époux est condamné à payer à sa femme 50 frs pour lui « blanchir le cœur, » mais il obtient en revanche que son épouse le rejoigne.

Jugement 181/1933. Maketa se plaint de la paresse de sa femme Dombela. Celle-ci assure qu'elle aime s'occuper de tout, sauf des cultures. Elle est admonestée et il lui est ordonné de s'acquitter de toutes ses obligations.

Jugement 34/1935. Une femme demande le divorce parce qu'abandonnée par son mari. Celui-ci excipe du refus de sa femme de le suivre dans son village. Déboutée, l'épouse est condamnée à accompagner son époux.

Jugement 47/1933. Une femme est condamnée à 7 jours de S. P. pour avoir frappé et chassé par jalousie la première épouse de son mari.

III. Situation de la femme.

Comme dans toutes les sociétés primitives, la femme muyeke n'a dans son ménage, qu'un rôle de second plan. Le cliché « bête de somme et instrument de plaisir » définit encore bien souvent sa situation.

Définons-nous cependant de la péjoration.

En ses qualités de mère et de maîtresse de maison, l'épouse jouit souvent d'une réelle influence et peut exprimer des avis autorisés.

Sans doute doit-elle obéissance à son mari qui, dans certaines limites, peut, vis-à-vis d'elle, user de châtiments corporels. Il n'en est pas moins vrai qu'elle a droit à des égards, droit qu'elle peut faire valoir ainsi que nous le verrons plus loin.

Il n'empêche qu'il reste beaucoup à faire pour relever la femme noire.

On pourrait croire que, profitant du relâchement actuel des règles coutumières, elle tente de se hausser sur l'échelle des valeurs humaines. Or, c'est précisément l'inverse qui se rencontre. Elle semble ne prendre prétexte de cette détente que pour s'avilir, mue qu'elle est par un tempérament équatorial. Aussi, dans ce domaine, n'est-ce pas tant la coutume qu'il faut accuser. Une sensible amélioration ne sera visible que le jour où, les conditions économiques s'étant modifiées, la femme ne constituera plus le principal outil de production indigène. Mais encore faudra-t-il, par une éducation appropriée, lui inculquer ce sens moral qui paraît bien lui faire défaut.

Et, à notre modeste avis, légiférer hâtivement dans le sens préconisé par l'Oeuvre de la Protection de la femme indigène qui propose que la femme non mariée, âgée de 16 ans révolus, puisse contracter un mariage civil, religieux ou coutumier sans le consentement de ses parents, serait préparer la voie à une régression plutôt qu'un progrès.

Cette mesure généralisée aurait pour effet de priver le mariage de son principal élément de stabilité : l'intérêt des parents de la femme à la pérennité de l'union, à seule fin de ne pas devoir rembourser la dot.

S'il est louable d'octroyer à la jeune femme ce droit de libre disposition d'elle-même qu'on voit encore, mais de plus en plus rarement, bafoué, il paraît non moins judicieux d'attendre le moment où nous aurons des garanties qu'il sera exercé à bon escient.

La question se pose à savoir s'il faut affirmer l'excellence d'un principe en faisant fi d'une réalité. Pour notre part nous connaissons trop de ces ménages artificiellement constitués pour n'avoir pas notre siège fait.

Voici quelques jugements qui témoignent de ce que le sort de la femme ne laisse pas les juges indifférents :

Jugement 138/1933. Pour avoir l'habitude de lever sans raison la main sur sa femme un mari est condamné à 7 jours de S. P.

Jugement 141/1933. Pour coups violents un mari est condamné à la même peine.

Jugement 48/1935. Se trouvant en brousse avec sa femme un mari porte à celle-ci des coups. Il est condamné à 10 frs d'amende et aux frais et voici comment les juges motivent leur sentence : Tu as gifflé ta

femme et tu as le droit de le faire à bon escient mais non pas en brousse où nul ne peut voir ce que tu fais et pourquoi tu le fais.

Jugement 90/1935. Pour avoir tenté d'introduire sa maîtresse dans le logis conjugal, un homme se voit infliger 20 frs d'amende.

Cent autres jugements de cette nature pourraient être reproduits.

IV. Situation pécuniaire de chacun des époux.

Chez les Bayeke le mariage crée l'union des corps mais non pas la communauté des biens. Chacun des époux conserve ce qu'il possédait avant d'entrer en ménage ; le mari, ses armes, ses outils, son bétail, son argent ; la femme, ses ustensiles, ses tissus et autres valeurs.

De même n'y a-t-il aucune unité quant à la gestion : chacun fait produire sa fortune comme il l'entend et la dilapide s'il lui plaît. S'il l'acquiert au moyen de ses propres deniers, l'objet lui sera personnel. Possède-t-il du petit bétail et le croît n'appartiendra qu'à lui.

Il en résulte tout naturellement que le produit de travaux faits en commun se partage, tandis que les résultats d'une activité particulière de l'un des époux lui restent acquis.

Cette règle souffre des exceptions qui découlent de la nature même des relations, de la vie en commun. C'est ainsi que les époux partagent les aliments qu'ils peuvent se procurer, que le mari remet à sa femme — en outre de ce qui doit servir à l'alimentation de la famille — le filet de la bête qu'il tue, une partie du poisson qu'il pêche.

Par ailleurs, il existe entre les époux une identité d'intérêts qui se traucit en maintes circonstances. C'est elle qui explique qu'un mari dépense toute sa fortune pour obtenir la guérison de sa femme et que celle-ci ne craint pas de s'endetter pour tirer son conjoint d'un pas difficile.

e/ RAPPORTS DES ÉPOUX AVEC LEURS BEAUX-PARENTS.

Durant les premières années de leur mariage les époux ne peuvent avoir de relations directes avec leurs beaux-parents. Ils doivent les éviter dans la mesure du possible, leur céder toujours le passage en cas de rencontre fortuite. Leur adresser la parole constituerait un intolérable manque de respect.

Ce temps étant révolu, il est procédé à la cérémonie dite du « kwingizia mukamwana mu nyumba imwanina bukwe », ou introduction de l'épouse dans la hutte de sa belle-mère.

Le jour venu, la jeune femme reçoit la visite de ses frères et amis. Peu d'instants après leur arrivée, elle les quitte pour se rendre chez sa belle-mère qui l'accueille et l'invite à prendre place sur un siège recouvert d'un tissu (mwenda).

Le beau-père, entretemps, envoie aux visiteurs une chèvre, un plateau et un couteau. Ils en usent de la manière décrite à propos de la première visite du « mukombe ». L'hôtesse, elle, s'occupe diligemment à préparer d'appréciables quantités de bukari.

Quand toutes les victuailles sont cuites à point, en un groupe joyeux les frères et amis des deux époux se réunissent et festoient.

Pendant ce temps, toujours assise sur son siège, pour la première fois, la jeune femme mange en tête à tête avec sa belle-mère. Tout d'abord, celle-ci roule entre pouce et index une bouchée de bukari qu'elle porte à la bouche de sa bru, sur les avant-bras de laquelle elle plaque ensuite ses doigts préalablement enduits d'huile.

A peine cet intime repas s'est-il achevé, qu'assoiffés, des jeunes gens font irruption, réclamant la bière dont ils soupçonnent les quantités tenues en réserve. Et chacun de s'emparer qui d'un pot, qui de quelque autre récipient. Profitant de la confusion générale l'« héroïne de la journée » se lève, abandonnant sur sa chaise un menu cadeau de remerciement destiné à sa belle-mère.

Sitôt ce présent enlevé, les frères de la jeune épouse s'emparent du tissu recouvrant le siège et lui substituent un autre mwenda apporté dans ce but. Le premier est porté au père de la femme tandis que le beau-père se saisit du second.

Peu de temps après le même cérémonial sera usité pour la présentation du beau-fils à sa belle-mère.

Ces cérémonies ont donc pour effet de constater officiellement l'établissement de relations normales entre les époux et leurs beaux-parents. Elles signifient encore que, chez les Bayeke, le mariage crée à la fois l'union de deux personnes et un lien entre deux familles.

A partir de cette prise de contact, les époux, dans l'exécution des diverses besognes, prêtent une aide active à leurs beaux-parents respectifs. La femme s'emploie à puiser de l'eau pour sa belle-mère, à lui apporter du bois, à transporter à sa place les fardeaux, à l'assister dans le travail des champs. Le mari coopère à la construction des maisons, à l'établissement des cultures, etc...

Il existe cependant de mauvais gendres, de désagréables brus et d'acariâtres belles-mères. Mais la coutume maintient tout le monde dans certaines limites. Elle sanctionne efficacement toute attitude déplacée des jeunes envers les vieux, tout comme elle fait grief à ceux-ci d'intervenir dans les affaires de ceux-là.

C'est ainsi que par

Jugement 38/1933 : Un père est condamné à 7 jours de S. P. et 25 frs d'amende pour avoir accepté une seconde dot pour sa fille.

Jugement 140/1933 : La même peine est infligée à un père qui, par cupidité, a engagé sa fille à abandonner son mari.

Jugement 31/1935 : Un indigène est condamné pour coups portés à sa belle-mère à 7 jours de S. P., 10 frs d'amende et 20 frs de d. i.

(A suivre)

F. GREVISSE
Administrateur Territorial

Le droit foncier coutumier des Bazela des Balomotwa et des Banwenshi. (Suite).

i. Les légendes nous renseignent toujours sur l'origine des droits du propriétaire ainsi que nous pouvons le constater par les résumés historiques que nous donnerons plus loin. Nous y voyons différents modes d'acquisition intéressants, notamment l'indemnisation (Nos 4, 5, 8, 19), la rémunération des pratiques d'un devin (No 7), la prescription des droits d'un autre (No 20). L'exorcisme d'un terrain qui a été abandonné définitivement pour des motifs superstitieux peut également constituer un titre de propriété ; la terre des « Matoto » située dans la chefferie de Kuba-Kawama (Kilwa) peut être rangée dans cette catégorie.

Nous voyons aussi dans ces légendes que la cession d'un terrain donne lieu obligatoirement à une formalité au moins, qui est la délimitation (« luteta ») en présence des parties et de témoins. La transmission du pouvoir religieux (« lupupo ») ne semble pas indispensable ; tel que je le comprends, d'après les explications des noirs, elle ne serait qu'une garantie pour l'acquéreur, contre les esprits malfaisants, jusqu'au jour de son décès ; car après sa mort il devient le même protecteur de celui qui lui succède. Si de son vivant des malheurs sont attribués aux mauvais esprits, il requiert l'ancien propriétaire de les écarter.

L'éviction peut aussi être un moyen légal d'entrer en possession d'un fond, mais sans doute dans certaines circonstances seulement, par exemple lorsque le propriétaire est dépourvu de tout prestige ; celui qui le dépossède doit nécessairement appartenir à sa famille pour être reconnu. Tel est le cas de Kinkonka très vraisemblablement (Voir légende No 13).

La formalité du « lupupo » indique avant tout que la cession a eu lieu de bon gré. Il faut l'interpréter aussi comme étant une satisfaction donnée à l'acquéreur, en ce sens qu'elle lui donne le droit de faire des invocations et de montrer par là qu'il possède un titre de propriété ; sans quoi c'est seulement son successeur qui aurait ce pouvoir.

Les outils et les semences que l'on offre en cadeau n'ont d'autre valeur que celle d'un geste symbolique de souhait de prospérité et de paix.

j. Nous l'avons déjà constaté, le droit de propriété sur le sol est aliénable ; mais les mutations sont extrêmement rares, aussi doit-on en déduire que les indigènes conçoivent ce droit d'une manière fort différente de la nôtre. L'idée dominante paraît être la croyance que les mânes des propriétaires défunts s'opposent à toute cession, à moins d'y être contraints par des circonstances qui sont alors interprétées comme étant la manifestation de leur volonté. Il n'existe pas d'exemple d'un propriétaire qui aurait consenti l'aliénation de son droit uniquement dans un but intéressé. Pourtant je puis certifier que certains chefs importants installés sur les terres d'autrui donneraient gros pour en acquérir un.

Une conception qui semble caractéristique aussi, est que le transfert du titre de propriété peut parfaitement s'effectuer sans que les droits des usufruitiers en soient affectés ; nous en avons la preuve avec le lac Tambe notamment où les sujets du cédant continuent d'aller pêcher tout à fait comme si aucun changement n'était intervenu.

L'intérêt de ceux qui ont la jouissance du bien est ce qui est envisagé au premier chef ; il est donc logique que le propriétaire ne soit pas compétent seul pour abandonner ses droits.

Pour être conforme aux règles coutumières, une cession doit être approuvée également par les notables qui représentent les populations intéressées. Il est particulièrement important que les limites soient nettement déterminées sur le terrain même, surtout là où il est exploitable et où il existe des sources de revenus faciles, telle que pêcheries, zones giboyeuses, etc.. Il doit être précisé si les sujets de l'acquéreur auront le droit d'en profiter au même titre que ceux du cédant ou s'il y aura seulement tolérance comme c'est le cas pour Mukunda (voir légende No 9).

Une cession susceptible d'entraîner la privation de ces sources de revenus ne serait jamais acceptée par les ayant droits, sauf peut-être si on leur assurait compensation d'un autre côté.

Lorsque l'acquéreur est étranger, l'accord du chef politique est indispensable, et il faut qu'à cette occasion il soit précisé à quelle chefferie il sera rattaché politiquement (voir légendes 6 et 12).

La base sur laquelle on pourrait se faire une idée du prix que le noir attribue à une terre est délicate à établir. Il y a un proverbe indigène qui dit : « Ntanda : i bantu », « La terre : ce sont les gens », ce qui veut dire qu'elle n'a de valeur que par l'importance du nombre de ceux qui l'exploitent ou des ressources qu'ils en retirent. Partant de ces données, évidemment très vagues, le prix d'un hectare de terrain à culture dans les environs de Sampwe, par exemple, pourrait être estimé à environ 30 francs. Les terrains non cultivables, pour les indigènes devraient être évalués de la même manière, c'est-à-dire d'après l'importance des produits de la chasse, de la récolte des produits spontanés et toutes autres ressources, répartie par hectare.

Il est difficile également de savoir sur quoi il faut se baser pour la répartition du produit d'une vente immobilière étant donné qu'on ne connaît aucun précédent historique de ce genre. Selon l'avis d'indigènes bien au courant des coutumes la plus grosse part doit revenir au propriétaire ; on peut même admettre la moitié ; l'autre moitié devant être partagée entre le « kapepa » et les autres notables du groupement. Ceci dans le cas où le terrain en question fait l'objet de droits au profit des sujets directs du propriétaire.

Si le terrain est situé dans une zone concédée en jouissance à un autre groupement c'est le chef et les notables de ce groupement qui devront bénéficier de cette seconde moitié. La part du « kapepa » devra alors être retranchée de celle du propriétaire.

Dans tous les cas il ne semble pas que le chef politique ait le droit d'y prélever quoi que ce soit d'office ; mais il pourra s'attendre à un geste spontané.

12. En cas de décès d'un propriétaire chef de groupement, celui qui lui succède comme chef recueille par le fait même ses droits de propriété ; il n'y a aucune formalité spéciale pour l'entrée en possession du bien, sinon que l'on requiert ordinairement la présence du « kapepa » ou d'un représentant de la famille de l'ancien donateur. Pour la succession de DUBIE par exemple (voir légende No 10) on ne manquera pas d'inviter Kapoposhi.

13. On n'a pu me fournir un exemple de propriétaire qui aurait disposé de ses terres par testament. Selon l'avis des notables interrogés sur ce point cela serait contraire à leurs conceptions.

14. Il existe assez bien de terres concédées en jouissance. Il y a des concessions perpétuelles (telles que les exemples cités sous la légende No 21) comme il y en a qui le sont seulement à titre précaire (légendes Nos 2, 9 et 18). La terre de Kalembe (légendes 6 et 12) est considérée également comme ayant été concédée en jouissance perpétuelle au chef Mutabi.

Il y a environ 40 ans, dans la région de Kilwa le chef Kapwasa, concéda au chef Pambwe, à titre précaire, la terre dénommée « Kampana ». Cette concession a pris fin en 1930 par suite du retour de Pambwe à Songaya-Kilima, sa chefferie d'origine qu'il avait quittée à cause d'un différend politique. Pambwe n'aurait jamais payé de redevances à Kambwe à Kapwasa, parce que, me déclara ce dernier, il était chef comme lui et un ami pour lequel il avait pris parti.

Une concession perpétuelle semble impliquer l'exemption de toutes redevances envers le propriétaire : Kapampama et Lukukula (légende No 21) n'ont jamais rien payé à Dubie ; ni Mutabi à Kiona (légendes 6 et 12).

Une concession à titre précaire peut n'être accordée que moyennant redevances annuelles.

Il va sans dire qu'en aucun cas les concessionnaires ne sont exemptés de payer au chef politique le tribut coutumier, lequel doit régulièrement être remis par l'intermédiaire du propriétaire des terrains dont ils ont la jouissance.

15. Il n'existe pas d'exploitation collective d'un fonds.

16. L'exode du village est décidée par le chef après consultation des notables. C'est lui qui fixe le nouvel emplacement et qui déménage le premier.

Chaque habitant choisit en toute liberté les nouveaux terrains nécessaires à ses cultures. S'il existe des anciennes jachères la priorité doit être laissée à ceux qui les ont exploitées antérieurement, s'ils font encore partie du village.

Il est interdit de s'installer isolément.

Les terres abandonnées à raison de ce déplacement restent dans le patrimoine foncier des anciens habitants du village, qui y conservent des droits individuels sur tous les terrains qu'ils ont mis en valeur. Il n'est cependant pas attaché une importance excessive à ces droits, car il arrive fréquemment que d'autres indigènes viennent prendre possession de ces terrains, sans négliger toutefois d'en demander l'autorisation aux anciens occupants. Si ceux-ci sont considérés comme ayant émigré dans une autre région, cette autorisation n'est plus nécessaire.

17. Les limites du droit de propriété sur un fonds s'indiquent par des accidents naturels; c'est le plus souvent par des cours d'eau. Il existe cependant des bornes (nfiŋga); on peut en voir notamment aux limites Mufunga-Songa (sur la crête Lufira-Luapula), Mufunga-Kalonga et Kiona-Niemboakunda (voir légende No 17); elles sont constituées par des amas de pierres.

Lors de leur détermination les limites sont surtout précisées par l'abattage d'arbres de distance en distance; on se borna parfois à y faire de larges entailles. Cette formalité, appelée « luteta », semble avoir un caractère à la fois religieux et magique.

L'autorité politique a seule le pouvoir d'employer la force pour repousser une atteinte à la propriété.

Les parties du domaine où il existe des ressources spéciales, des pêcheries surtout, sont placées sous la garde d'un notable qui a charge de prévenir les empiètements des voisins et de veiller à la rentrée des redevances; mais, ainsi que cela se constate à propos de la plupart des coutumes, il y a maintenant beaucoup de laisser-aller sur ce point tant de la part des chefs que des propriétaires.

18. Les légendes nous rapportent que chaque fois qu'un chef s'est imposé sur les terres d'un autre, le fait a été consacré par une alliance matrimoniale équivalant à une reconnaissance réciproque des droits de chacun: L'un devenant « le maître des hommes », l'autre restant « le maître de la terre ».

Dans les affaires intérieures de la chefferie le propriétaire est habituellement consulté. Du fait que ses droits ont été reconnus par les envahisseurs il est devenu à leurs yeux, conformément à leurs croyances, une autorité ayant des pouvoirs religieux et magiques; celui qui est à même de s'en prévaloir, a ainsi le moyen de conquérir, au sein de la collectivité politique qui l'a absorbé, un rang très élevé. Nous pouvons le constater notamment avec Dubie et Kinkonka sur les terres desquels Kiona-Zini est installé.

19. Si quelqu'un tue une bête dans le champ d'un autre, il est tenu de la partager avec ce dernier, lequel a droit à la moitié parce que, dit-on, « si le chasseur a fourni la poudre, le cultivateur a fourni l'appât ». Il en est ainsi, même lorsqu'il s'agit d'une bête suivie à la trace et qu'on finit par rejoindre dans un champ.

S'il s'agit d'un animal qu'on a blessé ailleurs, le propriétaire du champ n'a plus droit qu'à la cuisse qui foule le sol. Une règle semblable est d'ailleurs admise pour un éléphant, blessé sur le territoire d'une chefferie, qui va mourir sur celui d'une autre chefferie: si on le trouve couché sur le flanc, (position appelée « kaboya ») le chef de cette dernière a droit à la pointe qui touche le sol; s'il est trouvé à plat ventre, (« kabotwa ») et que les deux pointes s'appuyent contre terre, on doit donner au chasseur celle « avec laquelle il travaille », que l'on reconnaît aisément au bout plus arrondi. Le chasseur n'a droit qu'à cela et à un panier de viande séchée; le reste revient entièrement au chef de la chefferie (sous réserve des droits du propriétaire) où l'éléphant est trouvé. S'il s'agit d'un fauve, la dépouille lui appartient également de droit.

Le droit de poursuite est admis pour n'importe quel autre gibier, mais le maître de la terre sur laquelle il est trouvé mort, peut toujours exiger les redevances en usage chez lui; le chasseur, dans ce cas n'est plus tenu de payer quoi que ce soit aux autorités coutumières de sa chefferie.

On ne peut couper du bois ni récolter des produits spontanés sur un champ sans en avoir obtenu l'autorisation du propriétaire.

20. Tous les chemins sont publics; ils ne peuvent être réservés à l'usage exclusif de ceux qui les créent, ou de toute autre catégorie de personnes.

21. Il n'existe pas de contrats équivalant à ce qui est compris sous le terme d'hypothécaire.

22. On ne connaît aucun cas de saisie immobilière ni d'expropriation. Ainsi que nous l'avons vu sous le No 10 l'éviction peut être considérée comme moyen légal d'entrer en possession d'un fonds; à preuve que c'est Kinkonka et non Mavubu qui est actuellement le propriétaire reconnu par tout le monde.

23. Un terrain délaissé ne devient pas automatiquement libre de droits. Le propriétaire doit y avoir renoncé expressément. Si cette formalité n'avait pu avoir lieu par suite de son décès et de la disparition de ses gens (absorbés individuellement par d'autres collectivités) la succession serait vraisemblablement recueillie par le chef politique.

On pourrait admettre aussi qu'il y a prescription lorsque le terrain a été abandonné pour des motifs superstitieux depuis de nombreuses années et que le propriétaire a vainement essayé d'en chasser les mauvais esprits. Dans ce cas c'est seulement celui qui réussirait l'exorcisme des lieux qui serait admis à en prendre possession.

24. Les renseignements exposés ci-dessus permettront, je l'espère, de se faire une idée assez exacte des conceptions indigènes relatives à la terre. Je ne doute pas cependant, qu'avant de pouvoir fixer définitivement les règles coutumières dans ce domaine, de patientes recherches soient encore nécessaires.

En tous cas il apparaît bien que la question des droits fonciers indigènes est loin d'être simple. Les cessions de terres à des Européens notamment, si l'on veut qu'elles restent dans l'esprit de la coutume, doivent continuer d'être précédées d'une enquête approfondie et particulière à chaque cas, s'éclairant toujours complètement des connaissances acquises en la matière.

Pour assurer aux ayant droits éventuels plus de garanties, une enquête de vacance de terre devrait être précédée d'un avis donné aux indigènes de la région, sous forme de proclamation, au moins un mois à l'avance. Cela éviterait un inconvénient que j'ai parfois constaté.

C'est un tort que de faire une obligation à l'enquêteur d'interroger les chefs dont les villages sont les plus proches du terrain demandé: généralement il n'y en a qu'un seul qui peut prétendre y exercer des droits. Cette formalité, d'autre part, blesse la susceptibilité du propriétaire ou de l'exploitant, du fait que tous les indigènes interrogés semblent être placés sur un pied d'égalité et admis ainsi à réclamer éventuellement une part de l'indemnité accordée. Il ne faut pas oublier aussi que le propriétaire n'habite pas toujours dans les environs immédiats du terrain demandé et que cependant ses droits, au point de vue de la coutume, peuvent y être réels, quoiqu'il ne l'ait jamais habité ni cultivé.

Le jour de l'enquête ayant été annoncé, on devrait se borner à y inviter seulement ceux qui ont des droits à faire valoir.

Ne devraient être admis à signer le procès-verbal que ceux au profit desquels des droits auraient été reconnus.

La présence du propriétaire ou de l'occupant n'est pas indispensable lors de la délimitation, mais seulement celle de leurs représentants qualifiés.

Elle l'est, par contre, pour la déclaration de cession des droits.

Cette déclaration doit être publique pour être valable aux yeux des natifs, et elle doit être suivie immédiatement de la signature de l'acte, laquelle ne devrait pas pouvoir être reportée au lendemain.

Cet acte devrait être définitif car les indigènes ne comprennent rien à une répétition des formalités devant un notaire, si ce n'est une invitation à émettre des prétentions exagérées.

Pour ce qui concerne les indemnités compensatoires à allouer, les ayant droits peuvent, sans inconvénient, être invités à en fixer eux-mêmes le montant, mais comme ils sont encore incapables de les évaluer justement et que d'ailleurs ils demandent habituellement un prix dérisoire, un taux minimum devrait être établi par un conseil composé d'un magistrat, de l'administrateur territorial et, si possible, d'un fonctionnaire du service de l'agriculture.

La part revenant à chacun des ayant droits devrait être déterminée au moment de la rédaction de l'acte de cession.

VENERATION DES AMES DES PROPRIETAIRES DECEDES

Les indigènes croient que les esprits des morts continuent de jouer un grand rôle parmi les vivants; ils leur attribuent notamment le pouvoir d'influer les éléments naturels dont dépendent leur bien être. Ils peuvent, par exemple, provoquer la pluie ou la sécheresse et faire ainsi que les récoltes soient bonnes ou mauvaises, ils peuvent faire en sorte que le poisson soit abondant ou facile à prendre, de même que le gibier; que les fauves soient inoffensifs; conjurer les malheurs de toutes sortes qui menacent les humains. Et ce rôle des esprits se manifeste particulièrement dans les domaines où ils ont exercé leur activité terrestre. Ainsi s'explique le rapport étroit existant entre le droit de propriété foncière et le privilège de rendre un culte particulier aux âmes des anciens possesseurs de la terre; à tel point que l'un ne se conçoit pas sans l'autre, et que le second est toujours l'indice de l'existence certaine du premier, ainsi que j'ai pu le constater partout.

Déjà en 1929 mon attention fut attirée sur cette croyance, à l'occasion d'une enquête de vacance d'un terrain situé en chefferie de Katanga (territoire de Jadotville) et je notai mes observations dans une note (1) sur la coutume du « Kipupe Kialo », dont j'annexe ici une copie, laquelle correspond au « lupupo » des indigènes du territoire de Sampwe. Le mots « kipupe » et « lupupo » ont d'ailleurs le même radical qui signifie « rendre un culte aux âmes des morts; le préfixe « lu » traduit seulement l'action, tandis que « ki » donne un sens extensif de grande cérémonie en l'honneur des défunts.

Cérémonies rituelles du « LUPUPO ».

MAKUBI. Mavubu avait reçu sa terre de la Lubule du nommé Kapoposhi, lequel désigna le nommé Kabuyu pour faire les invocations aux esprits. Kabuyu réside chez le grand chef Katombi où il est encore considéré comme un grand personnage, car c'est encore lui qui chaque année ouvre la saison de pêche par une cérémonie en l'honneur des âmes des anciens maîtres du pays. Les libations et offrandes ont lieu à l'étang MAKUBI, situé entre Katombi et Kikonka. Seuls y participent les gens apparentés de loin ou de près à Mavubu et à Kabuyu. Pour commencer, ils nettoient une piste qui mène à cet étang. Dès que les offrandes sont prêtes, Kabuyu rassemble son monde avec lequel il se rend au Makubi. Tout le long du chemin, il répand des graines apportées pour la circonstance par les gens du pays, et il accompagne chacun de ses gestes par des paroles rituelles qu'il adresse aux esprits et qui sont comme des prières pour obtenir principalement une pêche abondante. Arrivé au bord de l'eau il se fait apporter une feuille de « mulolo » ou de « kifumbe », qu'il roule en forme de cornet, dans lequel il met quelque pincées de farine et qu'il jette ensuite à la surface de l'étang. Si le cornet coule à fond, c'est que ses prières seront exaucées; si au contraire il surnage, tourne et revient à la rive, c'est que les esprits ne sont pas satisfaits et qu'ils ne promettent rien. Kabuyu recommence aussitôt l'opération en exprimant à nouveau tous ses désirs et en se faisant plus pressant. Si cette seconde tentative échoue, il n'en fera pas une troisième, mais il déclarera avoir entendu une voix lui dire qu'elle voulait, soit des offrandes plus importantes, soit de la viande, soit d'autres victuailles. Kabuyu ne reviendra à l'étang qu'après être en mesure de satisfaire au désir exprimé, et cette fois son offrande sera sûrement agréée.

Autrefois, lorsque la pêche avait été réellement fructueuse, on ne manquait pas de l'attribuer aux interventions de Kabuyu et nul n'aurait omis d'aller le remercier et de lui porter un petit panier de poisson. Actuellement cet ancien usage n'est observé que par ceux qui sont encore foncièrement païens et tout à fait rebelles aux idées nouvelles.

Kabuyu est le seul personnage qualifié pour procéder aux invocations des « esprits de la terre », c'est à dire de ceux qui ont possédé de leur vivant le titre de propriétaire foncier. Toutefois, il ne peut intervenir qu'à la requête du propriétaire actuel qui est KINKONKA; et non seulement pour obtenir une bonne pêche, mais aussi une bonne chasse, une bonne récolte, pour éloigner les fauves, etc.

KIYE. A Tondo, au début de la saison des pluies, on célèbre une fête en l'honneur des chefs défunts, appelée « KIYE ». On en célèbre une semblable, appelée « KIKATA », en chefferie de Sampwe, mais je ne possède aucun détail à son sujet. Le « Kiye » est dirigé par l'invocateur MUZE assisté des nommés KALASA, KIABONDO et MATEMENA, tous titres qui sont héréditaires depuis l'origine

(1) Voir cette note dans le n° 6 de novembre 1935, pages 128 et 129.

de cette coutume. Muze est un descendant de KAPUNGWE, l'ancien propriétaire du pays ; tandis que les trois autres sont apparentés à Tondo le propriétaire actuel. Avant de commencer la cérémonie, ces personnages doivent avoir à leur disposition : des graines, de la bière, de l'argile blanche, un « nsenshi » (espèce de gros rat) tué la veille ou le jour même, ainsi qu'une silure vivante. La cérémonie a lieu au cimetière des chefs Tondo. Ceux qui y assistent doivent revêtir une peau de petit carnassier, tel que serval, civette, chat sauvage, etc., (animaux qui semblent symboliser la joie car on revêt toujours ces peaux pour les danses). La silure est enveloppée dans une peau de civette et c'est MATEMENA qui la porte sur le dos comme on porte un enfant. Le « nsenshi » est porté par une femme de la famille de KIABONDO. Arrivés au cimetière, c'est d'abord Matemena qui s'agenouille et sapoudre le sol de « pamba » (argile blanche), puis c'est au tour de Kiabondo, puis de Kalasa, puis du chef Tondo, puis des membres de la famille de ce dernier. On procède ensuite aux effusions du bière sur les tombes ; l'invocateur des esprits récite alors ses litanies tout en projetant des graines dans tous les sens. Quand il a fini, il attache un collier de perles blanches au cou de la silure portée par Matemena, après quoi tout le monde reprend le chemin du village où les danses commencent immédiatement. A un certain moment, le chef doit exécuter seul une danse rituelle où, chantant et dansant en même temps, son regard fixé dans le ciel, il rappelle le souvenir de ses ancêtres.

C'est à l'occasion d'une cérémonie du « Kiyé » que Kapungwe, selon la légende, proclama l'abandon de ses droits en faveur de Tondo-Goi.

ORIGINES DE QUELQUES PROPRIETES FONCIERES INDIGENES

1. KITUNTUKA. Mufunga, chef politique, ayant eu beaucoup d'enfants d'une fille de Kituntuka, chef de groupement, accorda à ce dernier la pleine propriété des terres qu'il occupait et dont il n'avait que la jouissance. A cet effet, Mufunga et Kituntuka procédèrent à une formalité appelée « luteta » qui consista à couper quelques arbres aux limites de ces terres, en présence de témoins. A la mort de Kituntuka (Musenge de son nom de naissance), son successeur fut autorisé à lui rendre un culte nommé « lupupo », selon lequel on l'institua « protecteur du sol », ce qui est le seul signe actuellement par lequel on puisse reconnaître que quelqu'un est réellement propriétaire d'une terre.

Le chef Kituntuka actuel détient personnellement ce droit de propriété ; mais le privilège de procéder au rite du « lupupo » appartient au notable Musenge Kituntuka explique la chose en disant : « Moi je suis le successeur en tant que chef et propriétaire, tandis que Musenge a hérité du nom de naissance seulement ».

2. Du temps de Msiri, le chef Kituntuka céda en jouissance une centaine d'hectares de son domaine situés à l'endroit connu sous le nom de « Kapelembe » à la nommée Mujingwa, dans les circonstances suivantes : Muniangwa, frère de Kituntuka, avait demandé cette femme en mariage à son père Mulembwa lequel était chef d'un petit groupement, dépendant également de Mufunga, et propriétaire terrien (région du village Kitondo actuel). Muniangwa ayant exprimé l'intention d'emmener son épouse à Kituntuka, Mulembwa y consentit à condition qu'elle soit installée sur un terrain qui serait mis spécialement à sa disposition. La formalité du « luteta » n'eut pas lieu parce que, dit Kituntuka, « cela aurait » signifié que le terrain lui avait été cédé à titre définitif, ce que nous ne pouvions pas consentir parce que » nous ne pouvions pas prévoir si elle s'entendrait avec son mari ou si elle se plairait chez nous. Le » « luteta » aurait pu avoir lieu dans la suite, puisqu'elle mourut sur sa concession, mais ses enfants » préférèrent retourner dans leur village d'origine ». La seule formalité qui eut lieu fut une proclamation pour annoncer la chose aux gens de Kituntuka.

3. KISWA. Un jour des Basanga de la chefferie de PANDE furent surpris chassant sur les terres de Kabemba (chefferie de Mufunga) sans autorisation, à l'endroit nommé « Kiswa ». Ils expliquèrent qu'ils étaient seulement de passage et qu'ils émigraient vers Pweto. Comme ils avaient tué deux éléphants ils offrirent spontanément à Kabemba ce qui lui revenait selon l'usage, c'est à dire les pointes, les queues et les pieds droits de devant. A cette époque les chasseurs d'éléphants étaient fort considérés ; aussi, Mufunga

ayant appris la chose, pria-t-il Kabemba de tenter de les retenir en leur offrant un terrain pour s'y installer. Ils acceptèrent et se fixèrent dans le « Kiswa ». Un de leurs frères qui chassait dans la chefferie de Sampwe reçut dans les mêmes conditions un terrain dans le « Kamba ». Kabemba procéda aux formalités du « luteta » par lesquelles on accorde la pleine propriété et leur remit en outre une hache et une houe, offertes par le chef Mufunga à titre de souhait de prospérité et de paix, ainsi que des semences. Le chef Mufunga dit : « régulièrement ce n'était pas à moi qu'il appartenait de faire ces cadeaux, mais bien à Kabemba. Il a donné comme excuse qu'il ne possédait rien ; en réalité il désirait me voir participer effectivement à l'accord et me faire partager ainsi les responsabilités au cas où nous aurions eu des déboires avec ces étrangers ». Leurs descendants occupent toujours le « Kiswa » ; leur chef s'appelle MWINE-MU-KISWA c'est-à-dire « propriétaire dans le Kiswa » parce qu'une partie de cette plaine appartient à Sampwe.

Celui qui s'était établi dans le « Kamba » reçut le titre de MWINE-KAMBA, c'est-à-dire « Propriétaire du Kamba », parce qu'il obtint la totalité du bloc compris sous cette appellation.

4. KONDA. Il y a environ 40 ans une fille du chef Kiona-Kimfwa fut mariée au nommé Mwanazungu, parent du chef de groupement Kilenge, en chefferie de Kalonga. Après 3 ou 4 ans de mariage cette femme, qui s'appelait Pota, décéda au domicile de son époux. Comme il s'agissait de la fille d'un grand chef, on exigea une indemnité de décès (katwe) très importante que Mwanazungu fut dans l'impossibilité de payer. Kilenge offrit alors à Kiona la pleine propriété d'un terrain situé sur la rivière Pango et connu sous le nom de KONDA. Kiona ayant accepté, il en résulte qu'il est propriétaire d'un terrain situé à plus de 100 Km. des limites de sa propre chefferie. Il est intéressant, d'autre part, de constater que ce chef KIONA, le plus important du district par le chiffre de sa population, ne possède aucun titre de propriété foncière dans sa propre chefferie ; il s'y établit en conquérant, mais respecta les droits des occupants.

Lors de la cession de la terre de KONDA, le chef Kiona-Kimfwa s'y rendit personnellement avec plusieurs de ses notables, notamment le nommé MUSALULA, encore en vie et que j'ai interrogé. Ce dernier m'a raconté que la délimitation eut lieu en présence de témoins et qu'elle consista à couper un arbre de distance en distance, coutume appelée « luteta ». Il n'y eut aucune invocation des esprits (« lupupo ») parce que, dit Musalula, il s'agissait d'une « cession forcée ». Il n'y eut pas non plus remise rituelle de semences et d'outils pour le même motif.

Les droits de Kiona sur cette terre, selon l'avis du chef Katombi, sont purement théoriques étant donné que le chef Kalonga n'y a pas aliéné ses droits politiques. Si Kiona voulait y installer un de ses sujets, celui-ci devrait reconnaître l'autorité de Kalonga et lui payer tribut ; mais Kalonga n'aurait pas de droit de s'opposer à ce qu'une redevance soit également servie à Kiona. En fait Kiona semble se désintéresser complètement de ses droits sur ce terrain.

5. MULUMBI. Cette terre, qui est limitrophe de la chefferie de Kiona-Zini, fut cédée à Kiona-Mvula il y a très longtemps, par le chef de groupement MPASA de la chefferie de Niembo a Nkunda (district du Tanganika). Cette cession eut lieu à titre de « katwe » (indemnité de décès) pour le décès de la nommée Mwadi-Mulumbwa, fille de Kiona-Mvula, que Mpassa avait épousée et qui était morte chez lui. Aussitôt entré en possession de cette terre par les formalités du « luteta », Kiona y installa un gardien nommé KAPOY. Le successeur de ce Kapoy s'y trouve encore actuellement ; son village est à la rivière Kilwa. Kapoy ayant toujours payé tribut à Kiona et jamais à Niemo a Kunda on peut en déduire que ce dernier y avait abandonné ses droits politiques et que par conséquent c'est par erreur que ce village fut attaché par nous au district du Tanganika. Lors de la cession une borne frontière (lufinga), constituée par un amas de pierres, fut placée sur une crête au lieu dit « Kilwi », où elle est toujours visible.

6. KALEMBE. Il y a très longtemps un certain Kalembe, de la chefferie de Mwenge (Pweto), avait été condamné à payer une forte indemnité de décès (katwe) à son beau-père MUKULA, chef d'un village situé sur les Marungu. On lui réclamait une esclave et une importante quantité de perles. Comme il se trouvait dans l'impossibilité de s'accquitter et qu'il possédait un terrain près du confluent de la Lubule-Luvua, il vint trouver le chef Kiona pour qu'il lui avance cette somme en échange de son terrain. Le

marché ayant été conclu, avec l'accord de Mwenge, les formalités de délimitation (luteta) et de transmission du pouvoir d'invoquer les esprits (lupupo) eurent lieu immédiatement. Kiona y installa ensuite son fils Mutabi, à qui Kalembe céda ses champs (après enlèvement des récoltes) et ses jachères « parce que c'était les meilleurs terrains de l'endroit ». Kalembe n'émigra pas, mais il dut reconnaître l'autorité de Kiona. La femme Kasawa fut désignée comme « Kapepa » (invocatrice des esprits). Vers 1890 Mutabi quitta la terre de Kalembe pour revenir près de Dubie, mais après qu'on eut soin de le remplacer par le nommé Mukebo. Néanmoins lors de la fixation des limites des chefferies on fit passer cette région sous l'administration de Mwenge. (voir suite sous le n° 12).

7. TAMBE. Tambe est le nom d'un lac de quelque 1000 hectares de superficie situé à environ 7 Km. de la Mission de Dubie sur la rive droite de la Lubule. Il appartenait autrefois au chef Kinkonka, encore propriétaire d'un grand domaine actuellement. Un jour celui-ci accusa son gendre de lui avoir volé sa réserve de grain ; il le força à avouer, puis le fit disparaître. Une série de malheurs s'étant abattus sur ses gens aussitôt après cet événement, Kinkonka alla consulter Kipombo-Ganga, devin réputé, gendre du chef de village Mungedi, qui lui révéla que la seule personne coupable d'avoir volé son grain était sa propre femme et que la malédiction jetée sur ses gens n'était que la juste vengeance de celui qu'il avait fait mourir innocemment. Kipombo-Ganga réclama des honoraires (likotola) en rapport avec l'importance de l'affaire. Quand Kinkonka vint lui demander ce qu'il lui devait, il lui demanda la propriété du lac Tambe et des terres avoisinantes que Mungedi, son beau-père, occupait depuis assez longtemps déjà. Kinkonka y consentit sans difficulté et on procéda aux formalités d'usage : « luteta », « lupupo » et don de semences et d'outils agricoles (hache et houe). Kipombo-Ganga n'avait aucunement l'intention de conserver cette propriété pour lui-même ; son but était de la transférer à son beau-père Mungedi, lequel était en même temps son oncle maternel. Comme celui-ci n'eut pas accepté ce cadeau de lui directement, de peur qu'il ne soit considéré comme un « apport de mariage » susceptible d'être restitué en cas de divorce. Kipombo-Ganga en fit un cadeau définitif (« maondo ») à son épouse Kalela-Mwepwe, laquelle le transféra ensuite à son père. Pour ces rétrocessions le « luteta » n'eut pas lieu, il y eut seulement transmission de la houe et de la hache reçues de Kinkonka. Mayeba, neveu de Kipombo-Ganga, fut désigné comme « kapepa » (invocateur des esprits) ; celui qui est encore aujourd'hui revêtu de cette charge s'appelle toujours Mayeba comme tous ses prédécesseurs.

8. KATO. La région dénommée « Kato » est située sur la rive gauche de la Lubule entre la Lupwashi et la Mutendele. Elle appartenait autrefois également au chef Kinkonka. Celui-ci avait épousé la nommée Kalenga, fille du chef de groupement MWEPO, laquelle décéda, dans des circonstances mystérieuses, au domicile de son mari Kinkonka avait en outre omis d'informer Mwepo de ce décès, ce qui aggrava considérablement les choses. Mwepo lui demanda, à titre d'indemnité, la pleine propriété des terres du « Kato », ce qui fut accepté. « Luteta », « lupupo » et dons rituels eurent lieu.

9. BEZA. Un jour des gens de Mukunda vinrent s'installer à la rivière Beza, affluent gauche de la Lubule, à l'insu du chef Dubie, le propriétaire des terres. Un neveu de ce dernier ayant mis le feu à la brousse l'incendie se propagea vers leur village au cours de la nuit causant la mort d'un enfant. Pour les dédommager Dubie leur octroya un droit de jouissance sur les deux rives de la Beza. En me fournissant ces renseignements le chef Dubie actuel tint à préciser qu'il n'y eut aucune formalité impliquant la cession d'un droit de propriété, et il donne pour preuve le fait que l'occupant actuel MUKUNDA-UTOKA ne peut y faire le « lupupo » malgré qu'il ne soit pas tenu de lui payer des redevances. Il ajoute que ce droit de jouissance est toujours révocable. Mukunda-Utoka, qui entendit cette affirmation, ne fit aucune objection.

10. DUBIE. A l'origine le propriétaire du bassin inférieur de la Lubule était KAPOPOSHI, dont le successeur actuel réside près de Lukonzolwa. Son domaine s'étendait alors jusqu'au lac Moero, à peu près de Pweto à Kilwa. L'histoire du morcellement de ses terres est bien connue par les indigènes des

chefferies de Kuba-Bukongolo et de Kiona-Zini. Quand le chef Dubie, venant du pays des Bazimba, s'installa en maître sur la Lubule, Kapoposhi se retira à la Mulenda à l'endroit dénommé « Kisamamba » près de l'actuel village de Kanshie ; c'est-à-dire là où se trouvait, et se trouve encore, son principal « munza », l'arbre sacré au pied duquel se fait l'invocation des esprits protecteurs du sol. A peine Dubie et ses gens étaient-ils installés, que diverses calamités s'abattirent sur eux ; on les attribua à un sort jeté par Kapoposhi, et pour rentrer dans ses grâces, on lui fit cadeau de deux esclaves. Par la suite Dubie et Kapoposhi entretenirent d'excellents rapports. Pour consacrer définitivement leur amitié Kapoposhi transmit à Dubie ses droits sur la Lubule depuis la Kampumina (près de Mungedi) jusqu'à la Katonta (près de Kabeshia à la limite de Mwenge). La délimitation sur le terrain eut lieu en présence de Kapoposhi personnellement et Musendamwa, gendre de Dubie ; elle consista à abattre un arbre de distance en distance, sur les indications de Kapoposhi, formalité appelée « luteta ». Après cela Kapoposhi investit Musendamwa du pouvoir d'invoquer les esprits (lupupo à tous les « miunza » (arbres sacrés), excepté à celui situé à l'endroit dénommé « Mikamba ». Ce dernier « munza » (du verbe kuunza : bénir) fut réservé au « kapepa » (invoqueur (LUKUNGWE, son petit-fils, à qui il y avait lieu de n'avoir recours que dans les circonstances graves et au cas où les invocations faites aux autres « miunza » resteraient sans effet.

Les fonctions de « kapepa » se transmettant de grand-père à petit-fils, c'est-à-dire de la même manière que les noms de naissance, les invocateurs actuels s'appellent toujours LUKUNGWE (réside à Kanshie au « Kisamamba ») et MUSENDAMWA (réside à Dubie où il a une autre charge héréditaire : celle de gardien de la saline du chef).

LUKUNGWE invoque l'esprit Mulumbwa-Dipata, ancêtre de Kapoposhi. MUSENDAMWA invoque tous les ancêtres de Dubie, en commençant par le premier, qui est MUYUMBA, suivit de Mulumbwa-Dipata. Après la rituelle transmission des pouvoirs spirituels Kapoposhi fit cadeau à Dubie d'une houe et d'une hache, « à n'utiliser que pour l'entretien des « miunza », et de semences « à multiplier pour faire des offrandes ». A ma question : — A qui incombe-t-il de remplacer ces outils lorsqu'ils sont usés ? le chef Dubie me répondit : — A moi. — Pourquoi ? — Parce que c'est moi le « mwine wa ntanda » le propriétaire du sol.

L'invocation des esprits ne peut avoir lieu qu'à la demande de Dubie parce que, me déclare Musendamwa, « pour faire des invocations il faut des offrandes qui proviennent des fruits de la terre, laquelle appartient à Dubie qui peut donc seul les autoriser. » (voir suite N° 21).

11. KINGANZA. Le chef Dubie est notamment propriétaire d'une saline située sur la rive droite de la Lubule, au confluent de la Tambe. Son exploitation est confiée au « kapepa » MUSENDAMWA. Le sel est extrait par filtrage et ébullition ; opérations qui requièrent assez bien de travail ; aussi la production est-elle peu importante : 6 à 700 kilos annuellement, vendus sur place à 10 frs, le « lupali » (bloc d'environ 20 kgs). MUSENDAMWA est chargé notamment de percevoir les redevances, c'est-à-dire un quart de la production. A la fin de la saison il porte tout chez le chef DUBIE, aussi bien sa propre production que les redevances, et il touche la moitié du produit de la vente.

12. KALEMBE. (Suite du N° 6). Le chef Mutabi précise au sujet de cette propriété que Kalembe après avoir cédé son terrain, émigra à Pweto. Ce n'est qu'après sa mort que son successeur revint s'installer sur la terre en question et paya tribut, non à Kiona mais à Mwenge, tandis que Mutabi continuait de ne dépendre aucunement de ce dernier. Mutabi explique la chose en disant que l'aliénateur conserve toujours la faculté de revenir ou de demeurer sur un bien qui lui a appartenu sans qu'il ait l'obligation de payer une redevance au nouveau propriétaire. Pour le moment, la situation est la suivante : Kalembe dépend uniquement de Mwenge ; tandis que Mukebo, tout en étant sous l'administration de ce chef, continue de payer annuellement une redevance à Mutabi (12 paniers de poisson l'année dernière).

13. KAPOPOSHI. (Suite du N° 10). Après avoir cédé à Dubie ses terres de la basse Lubule, Kapoposhi se fixa au lac Moero près de l'endroit où se trouve aujourd'hui son successeur. Les légendes disent que de ce temps-là la population était extrêmement clairsemée et que chaque famille vivait isolé.

ment; il n'y avait aucune organisation politique; on reconnaissait seulement l'autorité du chef de famille et du patriarche, lequel était Kapoposhi. Plus tard Kapoposhi donna à son frère MAVUBU la région de la moyenne Lubule et à un autre parent nommé MWINO celle de la haute Lubule. que devait venir occuper dans la suite le chef KASONGO-MWANA. Au lac Moero, il distribua également de terres aux groupements de KIAKA et de GONGWE; celui-ci en rétrocéda une partie à Mobanga en règlement d'une palabre. Le chef KUBA même n'en acquit jamais la pleine propriété et il se trouve ainsi dans la même situation que Kiona: à la tête d'une grande chefferie où pas un lopin de terre ne lui appartient.

Les terres de MAVUBU, quoique la tradition ne rapporte aucun acte de cession, sont considérées de nos jours comme appartenant à KINKONKA, fils de KUBA, son parent par sa mère. MWINO, lui, a certainement eu ses droits respectés car le chef Kasongo-Mwana le reconnaît toujours comme le vrai propriétaire des terres qu'il occupe.

Quand KUBA vint prendre possession de la rive occidentale du Moero il chargea son notable KANFWA d'en chasser préalablement Kapoposhi. Celui-ci se réfugia à la Lubule, mais il y resta peu de temps car ce qui arriva à Dubie arriva à Kuba: des épidémies, la sécheresse, les fauves, qui contraignirent le conquérant à rappeler Kapoposhi et à le réintégrer dans ses droits.

14. KALERA. Il y a au moins quatre grands propriétaires de terres dans la chefferie de Kalera, ce sont: le chef KALERA lui-même, et les chefs de groupement MAKONGA, MAKUMBO et KIBELI. Autrefois, au temps du chef KIDIOBWE, celui-ci seul était propriétaire. KIDIOBWE en aurait fait le partage peu de temps avant sa mort. Quand les propriétaires actuels font procéder à l'invocation des esprits, le premier invoqué est toujours Kidiobwe; chez Kalera, on appelle ensuite MASHIKA, chez Makonga, on appelle MAKONGA; chez Makumbo, on appelle KALERA-KIPINGA et chez Kibeli, on appelle KONI-KA-MEMA.

Demandant à Kalera qu'est-ce qui indique que ces chefs de groupement sont réellement propriétaires de leurs terres et pas lui, il me répondit: « Parce que lorsqu'on tue un lion sur leurs terres, » le piétinement de la dépouille doit avoir lieu chez eux et non chez moi. Ce n'est cependant pas eux personnellement qui procèdent à ce rite, mais un notable spécialement désigné pour cela et qui est nommé » par moi; ainsi à Makumbo c'est le nommé WALALA. Après le piétinement, la peau doit être apportée » chez moi. C'est à ma résidence également qu'on célèbre l'exploit du chasseur par une fête appelée » « Mutomboko ». Je dois une récompense à ce chasseur mais je dois la lui donner par l'intermédiaire » du propriétaire de la terre sur laquelle le lion a été tué ».

15. KISANGA-KIA-NSOFI. C'est le nom d'un îlot de Lufira, situé juste en amont des chutes de Kiubo, appartenant à Kalera. Après m'avoir dit qu'il n'avait pas le droit d'aliéner une partie quelconque de ses terres sans l'accord de ses notables, le chef Kalera me fit remarquer qu'il n'en était pas de même pour cet îlot. « Les terres de la chefferie, dit-il, sont à l'usage de tout le monde; tandis que le » Kisanga-kia-Nsofi c'est un cadeau personnel qui a été fait à mon ancêtre par le chef KIALWE (de » la chefferie de Musabila) en reconnaissance d'une aide armée qu'il lui avait fournie; d'ailleurs, en même » temps que ce terrain il reçut en outre une esclave ». Cet îlot est inculte mais on y trouve une fibre extrêmement solide et qui sert uniquement à confectionner des cordes pour la chasse aux hippos (chasse au harpon). fibre appelée « nshanfu ».

16. MUKAMBA. Mukamba, simple chef de famille, était installé isolément à la rivière Kenu où il persistait à vouloir demeurer malgré que l'eau y fit habituellement défaut durant la moitié de la saison sèche. Pour le décider à quitter cet emplacement, son parent KIOLWE, notable de Mufunga et propriétaire foncier, lui donna les terrains compris entre les ruisseaux Kavuma et Kanbokoto, affluents de la Luizi, ne conservant pour lui-même que la partie comprise entre la Kavuma et la Mupungwe.

16. KINSWALA. Simple chef de famille aussi, KINSWALA, du village Kipanga, chefferie de Mufunga, avait décidé d'émigrer à Kasenga à la suite du décès de sa fille qu'il attribuait à un acte de sorcellerie. Pour l'en dissuader, le notable MUSABI, parent du chef Mufunga, lui donna un terrain sur la rive gauche de la Luizi près du village actuel de Kipete.

18. MUTEULE. Un chasseur du village Gobolole (chefferie de Mufunga) fut un jour engagé par le chef Kiona-Goi qui lui donna un terrain pour s'y installer aussi longtemps qu'il devait rester à son service. Plus tard ce chasseur, nommé MUTEULE, passa au service du chef Kayumba qui mit également un terrain à sa disposition.

19. TONDO. Tondo est originaire de la chefferie de Mwenge, région de Pweto. Quand il vint se fixer sur la Bunkeya il y trouva le nommé KAPUNGWE, qui se dit propriétaire du pays, bien qu'il fut seulement chef d'un village de quelques huttes. Tondo s'installa tout à fait pacifiquement sur les terres de Kapungwe et, tenant à reconnaître ses droits, il lui remit une partie des redevances payées par ses sujets. Dans la suite, Kapungwe ayant épousé une fille de Tondo, cette part des redevances ne fut plus servie. Cette fille de Tondo mourut au domicile de son mari Kapungwe qui, à titre d'indemnité de décès, céda à Tondo la totalité de ses terres. Cet acte de cession fut confirmé solennellement à l'occasion de la cérémonie annuelle du « kiye » (invocation des esprits qui a lieu au début de la saison des pluies) qui eut lieu à la rivière Bunkeya près de l'emplacement du village de Mukembe. Devant une nombreuse assistance KAPUNGWE retourna un peu de terre dans laquelle il planta quelques boutures de manioc, des grains de maïs et de sorgho; puis il proclama que la terre appartenait désormais à Tondo-Goi. Le « kapepa » (avocat) MUZE adjura ensuite les esprits de continuer à veiller sur TONDO comme ils avaient toujours veillé sur Kapungwe; il paraît que juste à ce moment il se mit à pleuvoir, ce qui donna à tout le monde l'assurance que les esprits étaient contents.

TONDO-GOI procéda au partage des terres reçues de Kapungwe, et pour ce faire nomma un « kiaba » (du verbe kwaba : partager). Chaque chef de groupement en reçut une part. Le titre de « kiaba » étant devenu héréditaire, est encore porté actuellement, par un notable de Tondo.

Mwenda-Kitanika est installé sur les terres de Tondo; ce qui le prouve, c'est qu'en 1922, tout au moins, il eut encore recours au « kapepa » de Tondo pour faire des invocations aux esprits. Le KAPUNGWE actuel réside au village de Buleya en chefferie de Mwenda-Kitanika. En 1933, ils s'adressa à l'Administrateur Territorial de Jadotville pour revendiquer ses anciens droits; sa demande n'eut évidemment aucune suite.

20. LUSANGA. La région occupée actuellement par Kibambale (chefferie de Kalonga) appartenait autrefois à un petit chef nommé LUSANGA. Ses gens s'étant dispersés après sa mort, on ne désigna plus de successeur. Après deux ou trois générations, les chefs KIBAMBALE et KAYEYE se déclarèrent les maîtres des terres qu'ils occupaient. KAYEYE a pris pour protecteur l'esprit de LUSANGA, tandis que Kibambale en a institué un de sa propre parenté.

21. DUBIE. (Suite du No 10). Le chef Dubie donne les renseignements complémentaires suivants au sujet de son domaine : La qualité de chef (de son groupement) et de propriétaire sont inséparables, mais lors de la cérémonie de la succession au pouvoir, la présence de Kapoposhi ou de son représentant est nécessaire.

Un prédécesseur de Dubie donna en jouissance perpétuelle à son neveu KAPAMPAMA les terres de la rivière KIMOMBWE; celui-ci y a donc acquis des droits irrévocables qui se concrétisent par l'exemption de payer une redevance quelconque à son donateur. Mais il n'est pas propriétaire de ce terrain parce qu'il lui est interdit d'y procéder au rite du « lupupo ». Pour le moment Kapampama n'exerce plus de droits à la Kimombwe car il réside à Kapeshi près de Lukonzolwa; si cependant il voulait y revenir, il rentrerait par le fait même, sans aucune formalité, dans ses anciens droits. Pour l'invocation des esprits, Kapampama doit obligatoirement avoir recours au « kapepa » de Dubie qui doit se rendre à la Kimombwe où, lors de la cession du terrain on a planté un « mumbu » (espèce d'arbre toujours employée pour le culte des morts).

Une concession semblable fut accordée également à une nièce du chef, la nommée LUKUKULA, qui réside à Kipota. Ses droits sont identiquement les mêmes que ceux de Kapampama.

R. MARCHAL.
Administrateur Territorial.

Crimes et superstitions indigènes.

Le Bulopwe et le Kutomboka par le sang humain chez les Baluba-Shankaji. (1)

Avant-propos.

Il y a déjà bon nombre d'années que la question s'est posée.

Un des premiers cas traités en justice fut, je crois, un meurtre commis par un chef Muluba-Sanga, de la région de Mwenda.

Chez les Baluba-Samba, on connaît l'affaire Vwele-Nyoka.

Ce chef médaillé, comme complément de son investiture avait tué un recruté de la Bourse du Travail du Katanga rentrant dans sa région à l'expiration de son contrat. Il a été condamné pour ce fait.

Depuis une seconde affaire a été traitée. Le chef Mbele, des Mwidia, a été lui aussi accusé de meurtre.

C'est à cette occasion que je me suis efforcé de réunir petit à petit ces quelques notes ; les indigènes se refusant à fournir des faits précis et probants ; ou du moins refusant d'en témoigner devant l'Autorité.

Ces notes ont été recueillies au cours de mes pérégrinations dans les Territoires de Kinda, de Mato, de Bukama.

Étymologie de Mulopwe :

Mulohwe ou Mulopwe (2). (Notons que le h aspiré du Nord de Mato et de Kabongo se transforme en p dans le Sud de Mato et dans le Terr. de Kinda.) Un Administrateur, qui était bien au courant des coutumes Baluba, dans un rapport adressé à ses supérieurs, fait dériver le mot mulopwe du mot kulowa ou kulowa, qui signifierait : envoyer.

Le chef serait donc un envoyé. Cette étymologie cadre bien avec l'organisation indigène, tout au moins pour les chefs subalternes.

Elle s'applique moins bien, me semble-t-il, au chef suzerain, qui cependant porte le même titre.

Au point de vue philologique, cette étymologie est moins heureuse. Dans mulopwe, comme dans tous les verbes le w indique un élément passif. Le verbe kulowa a comme participe passif mulowe. A mon sens le w entre 2 voyelles n'attire jamais une labiale et, je pense que mulopwe ne peut dériver de kulowa.

Il y a longtemps en parcourant un lexique Kiluba-Sanga, mon attention fut attirée par le mot : mulopa = sang humain. N'y avait-il pas une corrélation entre le mot mulopwe et le mot mulopa ?

Chez les Baluba Shankaji le mot mulopa est inconnu ; sang se traduit par mashi. Mais ils connaissent milope : caillots de sang.

Warmelo-Meinhoff cite dans la langue des Nyanja : mlopa, en Lenge : noha, en Venda : malofa. Il est donc permis de supposer une racine commune : loha. De là on aurait fait dériver une verbe tombé, peut-être en désuétude : kuloha : asperger, oindre de sang humain, soit directement un adjectif verbal : mulohwe : oint de sang humain. Par usage ce mot est passé au rang des substantifs, et, comme il n'y a que les chefs qui pratiquent cette coutume, le mot a désigné le chef.

Le Kazembe.

Chez les Baluba-Shankaji, il n'y a que les chefs qui recourent à la coutume du kutomboka par le sang humain : toutefois chez eux, le Kazembe recourt également à cette cérémonie.

(1) Certaines des notes que nous publions sont des déductions faites par l'auteur, d'autres tirent leur origine de déclarations recueillies par lui auprès des indigènes des régions qu'il a parcourues durant des années.

Nous croyons utiles de les publier toutes car elles sont de nature à fournir de précieuses indications pour des recherches ultérieures.

N. D. L. R.

(2) La traduction des termes indigènes utilisés par l'auteur est donnée dans le bref lexique qui termine cette étude.

N. D. L. R.

Ce fait m'a paru d'abord incompréhensible étant donné que le Kazembe n'est pas d'origine purement Muluba-Shankaji. On le salue cependant avec le même respect que le chef.

Un vieux Kazembe, mort depuis, m'en a donné une explication.

Le Kazembe, me dit-il, est un chef établi par Musiji, des Baluba-Sanga (1). Musiji faisait la guerre aux Baluba du Nord et de l'Ouest. Il parvint à soumettre les Baluba du Nord. Ceux de l'Ouest terrifiés se soumirent aux conditions de Musiji. Celui-ci entre autres exigences exigea qu'on lui envoyât des fils de chefs, pour qu'il les investit.

Les Baluba de l'Ouest le firent et, parmi leurs fils quelques-uns reçurent l'investiture des Basanga. Là serait toute l'origine des Batuzembe.

Ils sont donc eux aussi des chefs, mais d'un autre suzerain, Musiji. Ils portent d'ailleurs les insignes des chefs Basanga : le ndezi : lanière en peau de lion, qui se porte sur la tête. Elle est ornée du kilungu, coquillage, souvent imité en perles, qui lors de l'investiture était trempée dans le sang humain.

Leur kutomboka suit d'ailleurs le cérémonial des chefs Basanga.

Quelques notions sur le Bulopwe :

Pour plus de clarté disons un mot de la hiérarchie des Baluba-Shankaji.

Les Baluba reconnaissent dans chaque village deux autorités.

La première est relative la propriété foncière : c'est celle du Kajilo, Kilolo appelé parfois honorifiquement : mulopwe wa mujilo.

Il tire son autorité de la terre elle-même, et la régit.

Les Baluba ignorent la propriété foncière individuelle. Il n'y a que le village qui possède. L'administrateur, dirais-je, de cette propriété communale est le chef foncier, le Kajilo.

Il est inférieur au chef de village, en ce sens qu'il est tenu de lui offrir le mulambo ou tribut fixé par la coutume.

La seconde est le chef proprement dit, nommé par opposition, mulopwe wa nsala ; chef des plumes. Titre provenant d'un des insignes de sa dignité : un bouquet de plumes porté sur la tête. (plumes de perroquet blanches ou rouges).

La fonction du chef de la terre est toujours héréditaire, et il ne vint jamais à ma connaissance que son installation comporta des cérémonies répréhensibles.

Il en est autrement du chef des plumes, du moins s'il est reconnu comme tel par le Suzerain : s'il est chef de la Kwipata.

La cérémonie du Kutomboka par le sang humain se fait exclusivement en faveur des vrais chefs, pour ceux dont la dignité se rattache à la Kwipata.

La kwipata se trouve chez le grand chef : le suzerain des Baluba-Samba.

Chez les Baluba-Shankaji, en effet, le bulopwe est unique. Ce n'est pas seulement une dignité, c'est comme un lien sacré qui les unit ensemble.

Le bulopwe réside dans la kwipata et les chefs inférieurs ne peuvent l'obtenir que par participation.

Ainsi le chef Kabongo s'est rendu indépendant. Cependant il a les mêmes bavijye que Umpafu. D'ailleurs, sans l'occupation Belge, une guerre aurait surgi entre les frères : Kasongwa-Nyembo et Kabongo. Les Baluba-Shankaji n'admettent en effet qu'un chef-suzerain.

Le bulopwe est sacré. Les bavijye du bulopwe sont chez les Kaluy : ba-Mpanga ne Banze. Ce sont les bavijye de la kwipata.

Ces esprits se manifestent par la possession de deux femmes fournies par le chef-suzerain.

D'elles il reçoit son mpemba sacré et remet pour cela deux jeunes esclaves garçon et fille, ornés d'un lukanga lwa nsamba et d'un kitala kya masumba.

Le bulopwe réside dans la kwipata.

La kwipata contient essentiellement le kimanga, qui lui n'est que la réunion des makumbo.

Le jikumbo est une espèce de grand panier à couvercle ou de caisse fermée. Il contient la tête

(1) Ne s'agit-il pas de M'siri, souverain des Bayeke qui soumit les Baluba-Sanga.

du chef-suzerain (1) précédant, du moins s'il est mort de mort violente, sinon la tête d'un enfant de la kwipata, c'est à dire d'un enfant du chef précédent, tué à cet effet. C'est le jikumbo du chef régnant. (Verhulpen Les Baluba et les Balubaisés. p. 94 : Dit frère vaincu du chef.)

Cette tête est séchée et doit garder toutes ses dents ; elle repose sur une peau de lion, et est entourée de peaux de léopards, d'enfilades de dents humaines, etc.

Le jikumbo ou tête de Nkongolo est tenu en grand honneur, ainsi que celui du chef précédent.

Tous les makumbo qui sont dans le kimanga sont disposés par rang d'ancienneté, à débiter par Nkongolo, qui fut tué par Kalala-Ilunga.

Signification du Kutomboka par le sang humain.

Autrefois l'installation d'un nouveau chef entraînait toujours une guerre de village à village. Elle éclatait sans cause bien déterminée, pour une futilité. Il fallait, disent les indigènes des prisonniers pour investir le nouveau chef. On massacrait ces prisonniers, ou du moins quelques-uns, et, je ne suis pas éloigné de croire, que, dans certains clans, le chef en buvait le sang.

Partout on oignait de sang le front et la tête du chef, pour que tous sachent que son front avait été fortifié par le sang humain.

Cette idée se rend toujours par des expressions équivalentes : kusumishya bulopwe, kusumishya bwanga : faire mordre la dignité de chef, faire mordre le remède magique.

Cette expression signifie donner sa force, rendre sa force.

On dit d'un féticheur qu'il fait mordre un remède magique, c'est à dire que seul le féticheur a le pouvoir de rendre le remède efficace. Lui seul est possédé du vijye ou du mukishi qui donne la force au remède. Un homme ordinaire y mettrait identiquement les mêmes ingrédients, le remède serait considéré sans valeur.

De même il semble qu'il n'y ait que le sang humain qui puisse rendre un chef vraiment chef. Rien ne peut le remplacer, de l'aveu même des indigènes.

Chez les Noirs, comme chez tous les peuples primitifs la peur produit la soumission ; la cruauté et l'audace en imposent.

Pour leur âme primitive un vrai chef ne connaît aucune loi ; il ne peut reculer devant rien.

Cette force d'âme le nouveau chef devait la prouver dès son avènement. Il ne pouvait même pas avoir horreur du sang humain.

Tous étaient donc prévenus, ami et ennemis, que le chef pour défendre son autorité et son pouvoir et celui de son clan ne reculerait devant rien, ni devant une guerre ni devant un assassinat.

A ce point de vue le chef ne se sent lié par aucune loi, ni divine ni humaine.

Un autre détail qui peut confirmer cette idée c'est que les chefs-suzerains sont obligés de dormir, à certains jours avec leur propre mère.

Ceci explique aussi que les chefs sont des autocrates.

Ils ne sont cependant pas absolus en ce sens qu'ils peuvent faire ce qui leur plait car ils ont leurs traditions et leur conseil mais après l'avoir entendu ils décident sans recours.

Les chefs se garderont cependant bien de décider autrement que leur conseil, non pas parce qu'il ne le peuvent, mais par peur d'être assassinés ou empoisonnés.

Il semble donc que dans le kutomboka par le sang humain s'unissent deux notions : 1° il n'y a que le sang humain qui puisse sacrer un chef ; 2° un vrai chef ne connaît ni peur ni loi.

Plus un chef est haut placé, moins il se sent lié et plus il tend à manifester sa puissance par des actes qui, selon lui, sont destinés à convaincre autrui de son pouvoir et de son indépendance. Logiquement un grand chef sacrifiera plus de vies humaines qu'un petit chef de village.

Les chefs-suzerains, comme Ilunga-Kabale et Kasongwa-Nyembo, aux dires des indigènes, sacrifiaient régulièrement des hommes, de préférence dans la force de l'âge, des guerriers.

(1) Voir l'étude du Révérend Burton, Bulletin 4^e année n° 7 p. 150 et suivantes.

Dans la légende sur l'origine du mboko actuel de Kabondo-Dyanda : Ilunga-Kabale s'exprime comme suit : « Toi, Kabongo-Mbale, je te donne ma lance, tu es Ilunga-Mulumbu, Va, tue des hommes » Il lui dit encore : « Va, fais moi un tamtam pour le sang (kyondo kya kamashimashi) ». Kabondo-Mbale se rendit à Lukela. Il y fit un tamtam pour le sang, Quand un homme est tué, le tamtam, est battu, « Ilunga-Kabale tue un homme par jour » « Quand on bat le tamtam, Ilunga-Kabale tue un homme ».

Evidemment il s'agit en ordre principal de guerres et de prisonniers de guerre.

Il paraîtrait aussi que le fétiche du chef-suzerain des Baluba Shankaji est lavé parfois avec du sang humain. Ce fétiche disent les indigènes est très vieux Il serait le même pour tous les chefs. Il serait le fétiche du bulopwe.

Le nom du fétiche serait Kibawa ou Kibawe. Or Mbiji-Kiluwe était chef de Kibawe, et on a encore l'expression : kufuta kibawe - payer une amende. Les ancêtres du chef-suzerain actuel, incrustaient des dents humaines dans leurs sièges? Elles provenaient de leurs victimes (1).

Si les prisonniers faisaient défaut, on prenait des hommes libres, même des Baluba.

Cela se faisait souvent à l'occasion d'une beuverie. A un signe du chef, les serviteurs se jetaient sur la victime et l'entraînaient. Jamais la famille de celle-ci n'aurait osé protesté.

Origine de cette coutume.

Lorsqu'on demande à un indigène à quelle époque, sous quel chef, cette coutume a été mise en vigueur, il répond : « depuis toujours ».

Dernièrement j'ai trouvé un indigène qui la rattachait spontanément à la légende de Kalala-Ilunga.

Le R. P. Colle dans son livre sur les Baluba la raconte. Je n'en transcris que les passages utiles à mon sujet :

« Kalala-Ilunga errant au sein des bois, vit passer une colonne de minyeu (fourmis noires et pillardes) qui venait de piller une termitière. Chaque bestiole portait dans ses crocs une ennemie tuée. Il se dit : Quoi, ces petits insectes sont assez courageux pour attaquer, tuer et capturer d'autres insectes; et moi, Kalala Ilunga, je n'en pourrais faire autant? Non, j'irai tuer et capturer des hommes.

Il revint donc au village, tua plusieurs personnes de chez Nkongolo et en captura d'autres qu'il entraîna dans la forêt et força à le servir ».

Dans la région que j'ai parcourue cette légende présente la variante suivante : « Kalala-Ilunga en voyant les fourmis dit : j'irai, je me ferai investir chef, je tuerai des hommes. Il revint au village de Nkongolo. se fit investir chef et aussitôt se mit à tuer des hommes ».

Kalala-Ilunga fils de Mbiji-Kiluwe, est de par sa mère, le neveu de Nkongolo. Il fut aussi son successeur.

Là se trouve peut-être l'origine du kutomboka par le sang humain

Dans le récit suivant nous retrouvons plus probablement l'origine du jikumbo.

Kalala-Ilunga forcé de s'enfuir de chez Nkongolo, se rendit chez son père. Il revint par la suite au village de Nkongolo. Les maisons étaient vides. Il courut vers la montagne, fouilla toutes les cavernes et finit par découvrir le fugitif. D'un coup de couteau il lui trancha la tête. Il enveloppa cette tête d'un tissu de raphia, la mit dans un panier à couvercle conique, dressa un petit temple de chaume et l'y déposa.

Depuis ce jour l'autorité des chefs, le bufumu, est réputée se trouver dans la hutte des mânes.

A mon sens, c'est dans la légende de Kalala-Ilunga que nous devons rechercher l'origine du jikumbo (1)

Cette coutume se pratique-t-elle encore ?

Disons tout d'abord que nous n'avons pu réunir des preuves absolument précises.

Aucun Noir n'osera raconter un fait précis avec témoins à l'appui ; ou du moins s'il se laisse aller à des confidences, il refusera toujours de les soutenir en public, ou en justice.

A ma question pourquoi aucun Noir ne dépose-t-il plainte ? un indigène me répondit par cette

(1) Ces notes sur le fétiche, n'ont pas encore été contrôlées suffisamment, je les donne comme telles.

(1) Ceci est cependant infirmé par Verhulpen. Les Baluba p. 95.

autre question : « Si quelqu'un dépose plainte, y a-t-il un Blanc qui pourra le préserver de la mort par le poison ? »

N'oublions pas que ce n'est pas uniquement le chef, mais tout son conseil de notables, tous les féticheurs qui soutiennent cette tradition.

Les Baluba, empoisonneurs réputés, se servent volontiers du poison pour faire disparaître un ennemi gênant.

L'indigène se tait par crainte : il parle par insinuations et suivant la logique de sa mentalité de primitif. N'a-t-il pas le proverbe : « Kola kobe katwe, ka mukwenu kaboyongolo » ; préserve bien ta petite tête, de ton frère ne préserve que sa boîte crânienne. »

Le Noir ne se soucie guère de mourir pour la société, son amour s'arrête à sa famille. Puisque son frère est mort, il ne peut le ressusciter, dès lors pourquoi s'exposer soi-même au danger et à la mort ?

Puis, souvenons-nous, que l'indigène ne voit rien de répréhensible dans ces assassinats. Comment pourraient-ils avoir des chefs sans cela ?

Le chef de par sa dignité même se trouve placé comme défenseur de tout ce que les ancêtres ont légué à la tribu ou au clan. Il doit l'être jusqu'au fond de l'âme, il y est forcé par les circonstances.

Un chef investi, mais non par le sang humain, n'est pas l'égal des autres chefs, même inférieurs en dignité. Ils ne le salueront pas les premiers, refuseront son hospitalité, le tourneront en dérision en disant : « Ce n'est encore qu'un enfant ». Sa vie sera un non-sens. Ainsi qu'il le veuille ou non, il sera obligé de suivre les coutumes ancestrales.

Dans nos régions, d'ailleurs des bruits quotidiens prouvent que la coutume est toujours en vogue. Malgré la part d'exagération qu'il faut leur accorder, ce n'est pas seulement que de l'exagération.

A certains moments, il n'y a pas d'indigène qui se risquera sur une route, à moins d'être très bien armé. D'autres fois ils y vont bien tranquillement.

Combien de Blancs n'en ont-ils pas fait l'observation ?

A Kabondo en 31, il y eut un moment d'émoi : personne ne bougeait du village, puis, brusquement, les femmes se rendaient de nouveau aux champs, toutes seules comme auparavant. Or avant cette panique personne ne songeait aux Batumbula. (émissaires envoyés pour tuer).

J'ai pu noter une semblable panique au village de Masangu (Kikonja).

Et cette région elle aussi n'avait pas vu des Batumbula auparavant. Douze années de séjour et de voyages de brousse dans toute la région des Baluba-Shankaji comprise entre le Lomami et le Lualaba, le Lubudi et la Mwenze, me mettent à même de juger quelque peu de la mentalité des Baluba. Je suis convaincu que ces coutumes se pratiquent encore. Pas au grand jour évidemment. (1)

Comment se pratique le Kutomboka ?

La manière dont le candidat devient chef importe peu : qu'il le soit par héritage, par élection ou par la force ou l'intrigue. (1)

Une seule condition est de rigueur : il faut que son pouvoir participe à celui de son suzerain. Il faut qu'il émane de la kwipata, directement par son investiture par le Suzerain lui-même ou indirectement par un autre chef investi et par des objets sortant de la Kwipata du suzerain. (Mboko)

En voici les cérémonies :

Kusunga.

Dès que le candidat est agréé on lui remet les insignes de chef (bracelet ou ceinture) et le mpemba, terre blanche des esprits. Ces insignes sont toujours cachés après chaque investiture, ainsi que, généralement les objets de la kwipata.

Le détenteur en est connu avant la mort du chef. Il ne livre le tout que moyennant un cadeau. (auparavant 1 fusil ou 10 croisettes de cuivre).

(1) De telles rumeurs ont été observées à Elisabethville et à Jadotville à la suite de la disparition d'un indigène en 1935 et 1937.

(1) A noter que les Baluba écartent du bulopwe celui qui a un défaut physique apparent.

Aussitôt en possession de ces objets le candidat se rend chez un autre chef, qui procédera à son investiture.

Dès que celui-ci a accepté, on construit en brousse, non loin du village une petite hutte, souvent en feuilles de palmier : c'est la *kobo ka malwa*, la maisonnette du malheur ou sorcellerie. Le candidat y passera un temps plus ou moins long, d'après les usages du clan.

Chaque clan a aussi ses propres interdictions.

Le candidat entre dans la *kobo ka malwa* avec sa *mutwabene* (première femme), la *mwaji wa ntanda* (femme que le candidat ne garde que pendant son investiture) et ses notables.

La cérémonie essentielle semble être le *kusunga*. Elle existe partout.

Le *Mpeshi*, si le chef en a un d'après la coutume, sinon un autre notable lave le candidat.

L'eau qui doit servir à cette cérémonie est puisée par un dignitaire déterminé, dans une rivière déterminée et souvent même à un endroit précis.

Après avoir lavé le chef le *Mpeshi* change avec lui de ceinture (chez les *Lupanda*, le *Mpeshi* n'existe pas ; le *Kipanzula* le remplace, mais chez eux c'est le *Twite* qui lave le chef)

Le dignitaire qui a lavé le chef l'enduit totalement ou partiellement de *Mpemba* sacré.

Toute cette cérémonie semble constituer uniquement une purification. D'ailleurs le mot *kusunga* même s'emploie pour tous les cas qui renferment une idée de purification.

Elle constitue en outre la preuve que le candidat est exempt de défauts physiques importants.

Kufuna.

Dès que candidat a achevé son séjour dans la *kobo ka malwa*, on le porte sur les épaules vers le village. On porte de même sa *mutwabene* et sa *Mwaji wa ntanda*.

Souvent il n'est introduit au village qu'après un simulacre de combat.

Vers le centre du village, le cortège s'arrête et on dépose le candidat à terre. On lui remet une lance, ailleurs un pilon de mortier.

Le chef, tenant la lance ou le pilon, proclame d'une voix forte son nom de chef (*kusasula*); puis jette son arme et va s'asseoir sur un mortier à farine renversé.

Cette cérémonie contient très clairement des vestiges de guerre : assaut du village et nom de guerre du nouveau chef.

Kutota.

Le chef qui investit le candidat, s'assied derrière lui, et attire le candidat vers sa poitrine. Il lui met en bouche, soit une feuille, soit un autre objet, pour l'obliger à se taire.

Les chefs de famille et les autres personnages de marque, lui tiennent des discours sur les principaux devoirs d'un bon chef : sur sa conduite à tenir envers ses femmes, ses sujets, les étrangers, les redevances, sur la façon de trancher les palabres.

Quand il a tout entendu, le candidat crache ce qu'il a en bouche et répond en proclamant à nouveau son nom de chef.

Kutomboka.

Les chefs de famille du village et la parenté du chef viennent lui offrir des cadeaux et des présents en exécutant une danse guerrière, puis on porte le nouvel élu, ainsi que sa *mutwabene* et sa *Mwaji wa ntanda*, triomphalement autour du village.

L'installation du nouveau chef est achevée.

Suivent une série de fêtes, de danses et d'orgies souvent sans nom. Plus il y a à boire et à manger, plus nombreux sont les *Vijye Kalombo*, dont on salue le nouveau chef.

A partir du moment où il est installé, un chef du territoire de *Kinda* ne peut manger que des aliments préparés par un homme. Chez les *Lupanda*, la *Mwaji wa ntanda* enseigne aux femmes du chef ce qu'elles ont à observer pour faire la cuisine du chef.

On peut dire que partout le chef est astreint à des abstentions et observations coutumières, qui ne seront levées que plus tard.

Toutes les cérémonies précédentes portent encore le cachet guerrier à peine déguisé. Il est certain que la cérémonie suivante était auparavant rattachée aux précédentes : qu'elle en était la conséquence logique.

Kutomboka par le sang humain.

Après l'installation du nouveau chef, les jours de fête passent. Il ne se produit rien d'anormal.

Auparavant, ces jours plus ou moins nombreux, servaient sans doute à préparer la guerre, aujourd'hui la vie normale du village reprend son cours.

On ne se douterait pas que quelque chose se prépare, si bien le secret est gardé. Il n'y a que la répugnance des Noirs à se rendre seuls en route dans un rayon plus ou moins grand et leur défiance, qui puissent attirer l'attention des Blancs au courant de la coutume.

Puis un jour, toute terreur a disparu, l'indigène se rend presque désarmé sur les sentiers de la brousse.

Que s'est-il passé ? Pourquoi ce changement brusque d'attitude dans toute la région, chez tous les indigènes ?

Ils sont renseignés. La victime est tombée.

Préparatifs

Un jour, ou actuellement plutôt une nuit, le nouveau chef convoque son état-major : le Kalala, commandant l'avant-garde en temps de guerre ; le Ntembo : qu'on pourrait appeler le commandant de la grand'garde ; le Mwajyavita, celui qui commande les forces du chef.

A cette occasion le chef a fait tuer un chien et un bouc. Les trois dignitaires en mangent la viande, elle leur donnera cœur et courage. Puis on tient conseil.

Si le chef a déjà trouvé une victime, il l'indique lui-même et il excite ses dignitaires. Il leur parle du mépris dont il est accablé par les autres chefs, qui le traitent d'enfant ; se répand en doléances du manque de courage de ses dignitaires, qui supportent que leur chef soit méprisé, etc. Il traite la victime d'orgueilleux, d'insoumis etc. ; et finalement désigne l'endroit propice où les trois dignitaires se saisiront de la victime.

Si le chef n'a personne en vue, ce qui arrive presque toujours, pour éviter toute piste de la justice, il se saisira d'un passant quelconque, de préférence un étranger.

Dès que la victime paraît à l'endroit désigné le Kalala et le Ntembo se jettent sur elle, lui appliquent un coup de hache sur la nuque et lui coupent la gorge. (Si l'endroit est trop exposé on entraîne la victime en brousse).

Ils en recueillent le sang et détachent la tête du tronc. Le corps est enseveli sur place. Avec le sang et la tête, ou du moins la calotte crânienne ils retournent chez le chef, à la nuit tombante. Ils pénètrent chez lui bien discrètement la nuit ; il ne faut pas que les Blancs apprennent l'affaire.

Auparavant quand on avait un prisonnier de guerre tout se passait au village.

Actuellement la rémunération pour le service rendu est un fusil, des croisettes et une esclave ou sa valeur.

Dans certains clans, arrivés dans la hutte du chef le Ntembo prend la tête et la lance sur la poitrine du chef ; dès qu'elle roule par terre celui-ci y pose le pied. (kujyata).

On appelle alors la Muntwabene, le Mpeshe et la Mwaji wa ntanda.

Le Kalala, le Ntembo et le Mwajyavita mélangent de la bière et du sang. Le chef prend le mélange et en boit, puis la Muntwabene, le Mpeshe et la Mwaji wa ntanda.

La tête est ensuite soigneusement cachée dans un arbre en forêt.

Le chef est pour la première fois rasé sur le front et libéré de la plupart des abstentions à observer. Dès ce moment aussi, dans le Territoire de Yinda, les femmes du chef peuvent préparer sa nourriture.

Complément d'investiture.

Il se passe plusieurs semaines. (Il faut que les insectes aient le temps de dépouiller le crâne de sa chair).

Le Kalala, le Ntembo et le Mwajavita brassent de la bière.

Quand elle est prête on appelle le chef qui a procédé à l'installation du chef.

Dès le début de la beuverie (en cercle fermé les deux chefs se cognent le front: « wakoma mutwe, kokiji moyo », dit l'ainé, « Ton front est endurci, tu n'as plus peur »).

On découpe le crâne au dessus de l'arcade sourcillière ; puis on remplit la calotte crânienne de bière et le chef aîné la présente au jeune en disant ! « Toma ukomeshye jishima, » (bois, fortifie ton cœur). Le chef accepte et boit.

Ensuite le chef aîné fait un mélange de cendres de bois et de cendre de corps humain (parties génitales paraît-il) et trace une ligne partant du front jusqu'au delà de la base du nez du nouveau chef.

La beuverie commence dans tout le village et, pendant plusieurs jours ce ne sont que danses et orgies.

Le crâne est déposé dans le lupeku (1) (enceinte où se trouvent les huttes des esprits protecteurs); on y dépose aussi le Mpemba sacré.

C'est en cet endroit aussi qu'on déposait auparavant les crânes des Notables ennemis tués par le chef en guerre.

Dès ce moment le chef occupe le rang qui lui revient, et les autres lui témoignent le respect qui lui est dû.

Dans le Territoire de Kinda et en d'autres endroits il avait droit à la lujibu (sonnette qu'on agite en allant puiser l'eau du chef).

Le kutomboka actuel, tel qu'il est décrit ici est une forme déjà altérée par suite de l'occupation européenne. Auparavant il ne s'obtenait que par la moût d'un Notable ennemi tué à la guerre par le nouveau chef.

Les exécuteurs, tous dignitaires de guerre, la provocation du chef, l'endroit où l'on déposait le crâne, tout le prouve.

QUELQUES NOTES SUR LE CHEF-SUZERAIN.

Les notes précédentes ont uniquement trait au kutomboka, investiture des chefs subalternes, et non du chef-suzerain. Son investiture comporte un cérémonial différent.

Comme cette cérémonie est rare, peu d'indigènes y ont assisté et retenu tous les détails. S'adresser au chef ou aux notables pour en avoir une description est inutile; ils ont trop de raisons pour se taire.

Je donne ici en guise de complément du kutomboka par le sang humain quelques notes sur certaines coutumes à la cour du chef-suzerain, en dehors du kutomboka, coutumes régulières et partant plus faciles à découvrir.

Les bavijye du Bulopwe se trouvent à Bwaji (Lwaba, chez les Bene Kaluy). Ils se nomment Mpanga ne banze.

Deux femmes en sont censés possédées, elles portent d'ailleurs chacune le nom d'un vijye.

Il est à remarquer qu'il ne s'agit pas d'une réincarnation, mais plutôt d'une sorte de possession, passagère et réelle.

Ces Mpanga et Banze, selon les uns sont des esprits créés, selon d'autres un homme et une femme que Mbiji-Kiluwe, durant ses pérégrinations aurait placés chez les Kaluy. La différence des sexes m'incline à admettre que ce sont plutôt des ancêtres.

La possession semble se produire automatiquement à chaque nouvelle lune. Le mushima wa bulobo, comme s'exprimait un noir, pour me faire saisir son idée, saisit les femmes. Elles se suspendent alors par la plante des pieds aux branches et aux feuilles de l'arbre sacré : un vieux Mumo, planté par ces deux ancêtres.

Cet endroit est appelé pa kyumino.

Près de là il y a un petit étang qui sert au butobo (divination par les poissons). De l'étang part un petit ruisseau, dont il est interdit de boire l'eau.

(1) Actuellement le crâne est soigneusement caché par crainte du Blanc.

Les deux femmes habitent en un endroit séparé, sous la garde d'un Twite. Elles ne sont pas mariées, et, aux dires des indigènes, doivent vivre dans l'observance d'une stricte chasteté.

Chaque année le chef-suzerain y envoie deux jeunes esclaves, ornés l'un d'un lukanga lwa nsamba, l'autre d'un kitala kya masumba.

En échange le chef-suzerain, reçoit des Bavijye son Mpemba sacré.

Ce sont ces esprits qui préparent le jikumbo qui sera placé dans le Kimanga.

Le jikumbo est la tête du chef précédent, s'il est mort de mort violente.

Quand le chef sentait son dernier instant arrivé, il se faisait tuer.

Lorsque pour un motif quelconque la tête du chef précédent ne pouvait être placée dans le Kimanga, le chef régnant était obligé de pourvoir à son jikumbo. Il le faisait en massacrant un enfant de la kwipata c'est-à-dire, une personne appartenant à la famille des chefs suzerains, ordinairement un enfant du chef précédent.

Il paraîtrait qu'à certaines époques (tous les mois disent d'autres) il y a des libations de sang sur la tête de Nkongolo, sur celle du chef précédent puis sur celle de tous les autres chefs (1).

Je n'ai jamais pu savoir où se trouvent le Kimanga.

Les indigènes parlent encore du mukishi du chef (ne pas confondre avec les bavijye). Ce mukishi s'appellerait Kibawe. Il est très vieux, disent les indigènes. le même pour tous les suzerains. Aucun Blanc ne l'a jamais vu.

Ce mukishi aussi serait arrosé de sang humain. et, alors on bat le Kyondo kya kamashimashi.

A en croire les indigènes, le chef-suzerain, ne pourrait prendre des esclaves pour toutes ces cérémonies.

LEXIQUE.

Bufumu : titre honorifique donné à un notable élevé.

Batumbula : (s. mu) gens que le chef-suzerain envoient pour lui procurer du sang humain.

Bwaji ou Lwaba : village des Bene Kaluy. Près de ce village habitent les bavijye du bulopwe.

Bwanga : (pl. manga) remède naturel ou magique.

Butobo : endroit où l'on fait la divination par les poissons.

Kabongo : frère de Kasongwa-Nyembo, qui s'est rendu indépendant, après l'arrivée des Blancs.

Kabunze : titre de notable dans la région des Baluba Shankaji.

Kalala : titre de notable. Le Kalala est un dignitaire de la guerre.

Kalala-Ilunga : Troisième chef des Baluba, fils de Mbiji-Kiluwe et neveu de Nkongolo. Il est représenté comme très cruel.

Kamashimashi : diminutif avec redoublement de radical avec sens augmentatif : beaucoup de sang.

Kasongwa-Nyembo : chef-suzerain des Baluba-Shankaji. A l'arrivée des Blancs il était en guerre avec son frère Kabongo pour s'emparer du pouvoir. Il a été relégué à Buta par ceux-ci pour insoumission et y est mort.

Kazembe : chef institué par les Baluba-Sanga chez les Shankaji. Actuellement ce personnage n'a plus guère d'influence.

Kilolo : intendant de terres du village du chef. Un kilolo peut avoir un village séparé, mais toujours sans vrai chef.

Kilungu : coquillage qui orne le ndezi; insigne des chefs Baluba Sanga.

Kimanga : endroit où on conserve les têtes des chefs Suzerains.

Kipanzula : dignitaire des Bene Lupanda.

Kitala kya Masumba : collier en perles de verroterie orné de coquillages en forme de plaque.

Kobo ka malwa : maison de malheur (où on enlève le sortilège). Hutte que l'on construit en brousse lors de l'installation du chef.

(1) Verhulpen, op. cit., déclare qu'il s'agit de libations d'huile de safou.

Kafuna : partie de l'investiture du chef.

Kutomboka : id.

Kusumishya : faire mordre, donner la force grâce à un remède magique.

Kyondo : tamtam à double ton, sert à la signalisation.

Kutota : partie de l'investiture du chef.

Kwipata : enceinte réservée du chef.

J'ai pu visiter une de ces enceintes, celle du chef des bavijye des Nzibangandu. Elle est dans une galerie forestière. On y voyait encore des huttes ayant servi à l'investiture du dernier chef. J'y ai trouvé des anciennes cloches doubles, un porte-arc en fer forgé. Dans un endroit dont l'entrée est très sévèrement interdit à tout indigène j'ai vu un fer de lance fiché en terre et la dépassant de 0,60 m. environ. Il était orné de dessins à jour. S'y trouvait en outre une petite hutte longue. Elle contenait encore du mpemba sacré, des petites cloches. Le toit de la hutte avait été récemment troué, les indigènes m'assuraient qu'on en avait enlevé les crânes des chefs défunts. Comme j'avais prévenu que j'irais voir la kwipata, il est probable que les notables auront fait disparaître certains objets.

Jikumbo : Tête de chef défunt, qu'on conserve dans un panier.

Lualaba : nom que les indigènes donnent au fleuve Congo dans son cours supérieur. Au nord de Kikonja on le nomme Kamelondo.

Lukanga twa Nsamba : collier de cauris, qui ont une grande valeur chez les Shankaji.

Lupeku : petite enceinte ou le chef vénère les esprits.

Matungulu (s. ji) : plante herbacée à bulbe rouge. Les indigènes le mangent en guise d'oignons.

Mbiji-Kiluwe : doit être considéré comme le fondateur de la dynastie des chefs-suzerains.

Mpemba : argile blanche dont les indigènes se servent pour honorer les chefs et les esprits.

Mpeshi : notable du chef, on pourrait le considérer comme son double.

Mumo : arbre. Les indigènes se servent de son écorce pour en confectionner des cordes.

Muntwabene : femme principale du chef. Elle ne peut jamais être une esclave.

Mushima : s'emploie dans le sens de cœur quand nous disons : il a du cœur.

Mwaji wa ntanda : celle qui est de la terre. Femme que tout chef prend pendant son investiture. Elle est ordinairement la fille de sa sœur. Après elle est tabou pour les frères et fils du chef.

Mwajyavita : dignitaire de guerre, commandant des troupes du chef.

Ndezi : lanterne en peau de lion, insigne des chefs Baluba-Sanga.

Nkongolo : premier chef des Baluba. Selon la légende il était rouge, pas entièrement noir.

Ntwite : dignitaire de la cour du chef-suzerain.

Vijye : esprit auquel on rend un culte. Le mot esprit en notre sens ne rend pas l'idée du Noir.

Vijye Kalombo : cri que pousse le Muluba-Shankaji pour saluer ou remercier son chef.

R. P. F. VERBEKE O. F. M.



JURISPRUDENCE

195. - MARIAGE RELIGIEUX - CARACTÈRE DE LA DOT.

MARIAGE COUTUMIER - REMARIAGE DE LA FEMME - OFFRE DE REMBOURSEMENT DE DOT PAR LE SECOND MARI AUX AYANT-DROIT DU PREMIER MARI - REJET DE CETTE OFFRE.

Tribunal de territoire de Coquilhatville. (Président M. l'Administrateur territorial principal De Rijck).

Jugement de révision n° 112 du 13 août 1934. (Révision d'office du jugement n° 231 du Tribunal de centre)

Demandeur : Tolo Thérèse de la chefferie de Yeme.

Défendeurs : Mekonda Louise de la chefferie de Yeme et Djama François de la chefferie de Yongo.

Résumé des débats :

Tolo Thérèse : Mon frère Engulu Léon avait épousé la nommée Mekonda Louisa il a versé pour elle à Inioni, son oncle, 10 anneaux en cuivre plus 20 couteaux. De cette union est issu un enfant Wengela Madeleine. Lorsque mon frère est décédé Mekonda est devenue concubine de Djama François. Celui-ci n'a jamais remboursé la dot versée par mon frère. Pendant ce concubinage il y a eu un enfant Ilongo Anna. Je demande la tutelle de Wengela Madeleine et de Ilongo Anna.

Mekonda Louisa : Depuis 1927 je suis unie sous le régime catholique avec Djama François. De notre union est né un enfant Ilongo Anna. De mon premier mari j'ai eu une fille Wengela Madeleine qui est adulte maintenant et qui a déjà un enfant.

Djama François : Quand j'ai connu Mekonda Louisa j'ai voulu verser une dot pour elle, j'ai d'abord donné en gage une somme de 30 frs à Baloko Michel, frère de Mekonda. Je lui ai ensuite présenté 500 frs ; 15 anneaux de cuivre 15 barres de fer. Comme il refusait de les accepter pour ne pas devoir les donner aux

parents de sa sœur, j'ai présenté l'argent et les autres valeurs à Tolo Thérèse qui a refusé.

Bakolo Michel : Djama m'a d'abord remis 25 frs, puis a emmené ma sœur (nous sommes de même père). Il m'a offert 500 frs, 15 anneaux, 15 barres de fer que j'ai refusé ; je lui ai conseillé de les porter aux parents de Mekonda. Lui est dans leur village. Je sais qu'à l'occasion de la levée du deuil de Mekonda il a dépensé 500 frs. Quand les nommés Lisasi Ernest et Ituluwe Mongo sont morts, il m'a donné pour le 1er 30 frs et pour le second une chemise et 50 frs.

Djama : J'ai remis à Bakolo Michel 30 frs ; à la mort de Lisasi 75 frs, à la mort de Mongo une chemise et 50 frs.

Jugement. Attendu qu'il résulte des débats à l'audience que le nommé Engulu Léon actuellement décédé, avait épousé la femme, Mekonda Louise ; que de son union avec celle-ci il eut une fille, la nommée Wengela Madeleine ;

Attendu qu'à la mort d'Engulu, Mekonda Louise devint la maîtresse, puis la femme légitime, par mariage catholique, en date du 3 mars 27, du nommé Djama, que de cette dernière union naquit un enfant Ilongo Anna ;

Attendu que la nommée Tolo Thérèse, sœur d'Engulu, se basant sur ce que la dot versée par celui-ci n'a pas été remboursée par Djama, déclare que l'union de ce dernier avec Mekonda a le caractère d'un concubinage ; qu'elle réclame en conséquence outre la tutelle de Wengela Mad., fille incontestée d'Engulu, celle d'Ilongo Anna ;

Attendu que Djama déclare que s'il n'a pas remboursé la dot versée par Engulu, la faute en est à Tolo Thérèse et à Bakolo Michel (frère de Mekonda Louise) lesquels refusèrent d'accepter les valeurs dotales qu'il leur présenta pour régulariser coutumièrement son mariage ;

Attendu que Tolo Thérèse et Bakolo Michel n'infirmèrent pas cette déclaration ;

Vu le jugement rendu le 30 mai 1934 par le Tribunal du C. E. C. de la C. I. dont le dispositif est conçu comme suit :

« Ordonne aux parents de Mekonda de rembourser la dot à Tolo, dans le délai de 3 mois ou 1 mois ne C. P. C.

Ordonne à Tolo de prendre possession des enfants;

Condamne Mekonda aux frais taxés à 1 fr à payer immédiatement ou 1 jour de C. P. C. ».

Attendu que c'est à tort que les premiers juges ont qualifié le mariage catholique de Djama et de Mekonda de concubinage;

Attendu que le mariage religieux est considéré par l'opinion comme le mariage régulier des chrétiens (Sohier) que la dot est un accessoire à celui-ci et constitue entre parties une convention quant aux biens;

Attendu que si Djama n'a pu réaliser les obligations de celle-ci, la faute en est entièrement à la demanderesse;

Attendu que de ce qui précède Ilongo Anna est bien la fille de Djama, que celui-ci est en droit d'exercer sur elle la tutelle lui dévolue par la loi et la coutume;

Attendu qu'en ce qui concerne Wengela Madeleine il n'y a pas lieu, celle-ci étant majeure, à ordonner qu'elle soit mise sous la tutelle de Tolo Thérèse;

Attendu que la procédure en revision est gratuite lorsqu'elle est opérée d'office comme c'est le cas en l'occurrence;

Par ces motifs :

Le Tribunal

Statuant contradictoirement se déclare valablement saisi aux termes des art. 14 et 15 du décret du 15-4-26 ;

Met à néant le jugement a quo et met les frais de celui-ci à charge de Tolo ;

Et statuant à nouveau déboute la demanderesse ;

Dit pour droit que Ilongo Anna est la fille de Djanama François.

OBSERVATIONS : Décision intéressante surtout en ce qu'elle considère comme satisfaisante l'offre émanant du second mari de désintéresser les parents du premier mari défunt en leur présentant la dot qu'il a vainement proposé aux parents de la femme qu'il veut épouser.

Le Tribunal considère qu'en refusant l'offre de Djama François, Tolo Thérèse a perdu tout droit à revendiquer la dot payée jadis par son frère Engulu.

..

En ce qui concerne le caractère de la dot dans le mariage religieux, la décision eut été beaucoup plus intéressante si elle avait résumé les débats et le jugement du Tribunal de centre; à raison de son laconisme sur ce point, il est malaisé d'en tirer un enseignement.

J. P.

196 - MARIAGE RELIGIEUX PROTESTANT - POSSIBILITÉ DE DISSOLUTION.

ADULTÈRE - SANCTIONS RÉPRESSIVES - INJUNCTIONS POUR L'AVENIR.

Tribunal de territoire de Basankusu. (Président : M. l'Administrateur territorial principal De Rijck).

Jugement n° 38 du 28 juin 1935.

En cause : Isolumbu contre sa femme Ataka et l'amant de celle-ci : Beko, tous de la chefferie de Boeo-Guma.

Jugement : Attendu que Isolumbu a épousé Ataka il y a 5 ans à l'Eglise protestante de la D. C. C. M. (Disciple of Christ Congo Mission).

Attendu que le mariage religieux est considéré par l'opinion comme le mariage régulier des chrétiens;

Attendu que pour les protestants de la D. C. C. M. ce mariage ne peut être dissous que par la « Convention ou le Comité consultatif » sur proposition de l'Eglise indigène et des autorités de la Mission (art. 9 Section II divorce manuel de la D. C. C. M.);

Attendu qu'il résulte d'une lettre en date du 22 juin 1935 du Révérend Edwards que ce mariage n'a pas été dissous.

Attendu que Ataka tente de justifier l'abandon du domicile conjugal du fait que son mari ne lui achète pas des vêtements, qu'elle demande reconventionnellement le divorce;

Attendu que ces griefs dénués de gravité n'excusent pas l'adultère dont elle s'est rendue coupable.

Attendu que les coutumes des chefferies d'origine des parties prévoient pour le mari un droit de sanction et de vengeance privée à l'égard de la femme adultère et de son complice;

Attendu que, par assimilation des peines peuvent être prononcées pour sanctionner l'adultère, peines qui selon le système établi par nous seront des peines de prison ou d'amende dans les limites fixées par le décret du 15 avril 1926;

Attendu que le Tribunal estime devoir se saisir d'office de ces infractions aux règles coutumières afin de protéger efficacement les unions monogamiques.

Par ces motifs :

Le Tribunal.

Condamne Ataka à 15 jours de S. P. du chef d'adultère et Beko à 10 jours de S. P. comme complice de cet adultère.

Condamne Beko à payer à Isolumbu à titre de dommage-intérêt la somme de 25 frs et en cas de non paiement dans le délai de un mois à 7 jours de C. P. C.

Déboute Ataka demanderesse en reconvention de sa demande en divorce ;

Ordonne à Ataka de réintégrer le domicile conjugal immédiatement après sa sortie de détention, dit qu'à défaut d'obéir à cette injonction elle sera contrainte par corps pour un mois.

Lui fait défense de retourner chez son amant Beko, dit qu'à défaut de respecter cette défense elle subira un mois de contrainte par corps.

Fait défense à Beko de recevoir encore chez lui sa maîtresse Ataka, dit qu'à défaut pour lui d'obéir à cette défense, il sera contraint par corps pour un mois.

Ordonne à Ataka et à Beko de rembourser chacun la somme de un fr. à Isolumbu, montant de la taxe d'inscription consignée par celui-ci, dit qu'en cas de non paiement dans le délai de 6 heures ils subiront chacun un jour de C. P. C.

Condamne Ataka et Beko chacun à la moitié des frais du procès s'élevant en totalité à 2 frs et en cas de non paiement dans le délai de 6 heures à un jour de C. P. C.

OBSERVATIONS : 1) les Tribunaux indigènes doivent respecter les règles canoniques qui régissent les mariages religieux protestants au même titre qu'ils sont tenu de proclamer l'indissolubilité des mariages religieux catholiques.

2) Sur l'application des sanctions pénales en matière d'adultère, cfr. Sohier « Pratique des Juridictions indigènes » Nos 44, 45, 68, 69 et 70.

3) Les décisions « pour l'avenir » concernant les relations coupables éventuelles de Beko et d'Ataka sont inopportunes, encore qu'elles ne constituent pas des sanctions pénales proprement dites mais plutôt des astreintes. Cfr. Sohier, ibidem n° 36.

J. P.



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 vente au magasin est en vente au prix de 80 francs.

Les 4^e, 5^e, 6^e, 7^e, et 8^e années en fascicules : 75 francs. Reliées, 100 francs par année.

Les 9^e, 10^e, 11^e ou 12^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, 11^e, et 12^e années reliées, le répertoire relié et son supplément : 1100 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, 11^e et 12^e années : 620 francs.

La première année du bulletin des Juridictions indigènes seul : 30 francs. Les deuxième, troisième et quatrième années : 35 francs chacune. Les deux premières années reliées en un volume : 85 francs. Les troisième et quatrième années reliées en un volume : 90 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 DECEMBRE 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 » ou l'impulsion criminelle, 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.

LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAZELA, DES BALOMOTWA ET DES BANWENSHI, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

DE LA PERCEPTION DU DROIT PROPORTIONNEL DE 4 % SUR LES SOMMES ET VALEURS ADJUGÉES PAR JUGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 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:

LES BAYEKE (suite), par F. Grévisse, Administrateur territorial.	page 65
NOTE SUR L'ORGANISATION DES BARUNDI, par Albert Gille, Administrateur territorial principal.	75
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGENES : UN MOUVEMENT MODERNE POUR DECELER LES SORCIERS. LES BAMUCAPIS, par Audrey L. Richards, traduit de l'anglais par A. Thienpont, Substitut du Procureur du Roi.	82
JURISPRUDENCE :	
197. - MATIÈRE PÉNALE - COMPÉTENCE - CONCOURS D'INFRACTIONS.	91
198. - COUTUME MONGO - DIVORCE - ABANDON DU DOMICILE CONJUGAL PAR LA FEMME - MOTIFS FUTILES - ABSENCE DE CAUSE DE DIVORCE - ADULTÈRE DE LA FEMME - SAISINE D'OFFICE - INJONCTION FAITE PAR LE TRIBUNAL POUR L'AVENIR	91
199. - CENTRE EXTRA-COUTUMIER - ARRÊTÉ CRÉANT UNE TAXE - FORCE OBLIGATOIRE - SANCTION,	92
200. - DÉPÔT VOLONTAIRE - COUTUME MONGO - PERTE DE LA CHOSE - CAS FORTUIT - NON-RESPONSABILITÉ DU DÉPOSITAIRE.	93
201. - SUCCESSION - SAISINE - INDIGNITÉ DU MEURTRIER - ORDRE PUBLIC.	94
202. - DÉSOBÉISSANCE AUX ORDRES D'UN CHEF - COUTUME GOMBE - FAIT SANS GRAVITÉ - ABSENCE D'INFRACTION A LA COUTUME.	96



Le Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit Coutumier Congolais est publié par la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

Comité de Patronage: MM.: les Ministres des Colonies et de la Justice;

le Gouverneur Général: P. RYCKMANS;

les procureurs généraux honoraires: RUTTEN, DELLICOUR, SOHIER et GASPARD;

les présidents honoraires: baron NISCO et de MEULEMEESTER;

Les gouverneurs honoraires: BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATI, MOELLER et VOISIN;

le Gouverneur JUNGERS;

CORNIL L., Avocat général à la Cour de Cassation.

GUILLAUME, Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga.

HAYOIT DE TERMICOURT, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles.

LEYNEN, Président de la Cour d'Appel de Léopoldville;

TINEL, Procureur Général près la Cour d'Appel de Léopoldville

VERSTRAETE, Juge au Tribunal de 1re instance d'Anvers.

Comité de la Société d'Etudes Juridiques.

Président: M. F. de LANNOY, Procureur Général près la Cour d'Appel d'Elisabethville.

Vice-Présidents: M. F. SOOGHEN, Président de la Cour d'Appel; M. J. BRASSEUR, Conseiller juridique.

Directeur de la Revue Juridique du Congo Belge et de ses éditions: M. J.-P. COLIN, Conseiller à la Cour d'Appel.

Rédacteur en chef du Bulletin: M. P. Van Arenbergh, Procureur du Roi.

Commissaires: M. Bours, Conseiller à la Cour d'Appel et M. Clercx, Avocat à la Cour d'Appel

EXTRAITS DES STATUTS:

Le Société laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans le Bulletin n'engageront que leurs auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Directeur de la Revue, B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75 francs; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 35 francs. Ces montants sont payables par chèque ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4528 à la Banque Belge d'Afrique et 5467 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS

DES PUBLICATIONS DE LA SOCIETE D'ETUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Voir 4^e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Les Bayeke. (Suite).

C. L'ADULTÈRE - BUSHISHYA.

Les règles coutumières relatives à l'adultère constitue assurément un des chapitres des plus importants et les plus complexes du droit indigène. Elles sont le plus communément appliquées par les juges et, dès lors, nul ne s'étonnera de nous voir nous étendre longuement à leur propos.

a) GÉNÉRALITÉS.

1. Adultère de la femme.

Dans ses Mémoires le chef Mokande Bantu s'exprime comme suit à propos de l'adultère :

« Si quelqu'un appelle la femme d'un autre, et si le mari le voit, il doit payer : c'est un grand crime ».

Encore aujourd'hui les indigènes saisissent parfaitement que l'adultère de la femme porte atteinte à la stabilité de ce qui est le fondement, l'unité organique et économique de leur société.

C'est le mari, chef de la famille, qui subit en majeure partie le dommage; aussi est-ce à lui que la coutume prévoit le paiement d'une indemnité appelée « diho » (de kulisha : payer).

Pour que son action en dommages-intérêts soit recevable, encore faut-il qu'il puisse invoquer la constatation du flagrant délit, car aucun témoignage n'est admis dans ce domaine.

Quand au « diho », nulle règle ne détermine un taux unique et immuable. C'est au mari à en fixer le montant, en tenant compte dans une ingénieuse proportion et de ses désirs et des possibilités de son adversaire. Disons que jadis on payait généralement la valeur d'un fusil.

De nos jours la coutume n'a guère varié sur le fond. Mais, sous notre influence, les juges considèrent l'adultère autant comme infraction à l'ordre public que comme tort causé à personne déterminée. De ce fait ils ne se font pas faute de condamner l'amant à une peine de servitude pénale et à une amende.

Par ailleurs, s'ils n'accordent encore aucune valeur essentielle au témoignage, certaines constatations prouvant l'évidence entraînent leur conviction.

Quant à la femme adultère, naguère fustigée, elle est actuellement punie de prison sur plainte du mari.

Voici quelques jugements, choisis entre cent, qui forment, somme toute, jurisprudence.

Jugement 27/1934. Une femme demande à son mari l'autorisation d'aller rendre visite à sa mère malade. Ce n'est là qu'un prétexte pour rejoindre un amant. Mais ne voilà-t-il pas qu'au milieu de la nuit, réellement indisposée, la mère fait quérir sa fille. Les yeux du mari s'ouvrent, femme et amant avouent leurs relations

Ils sont condamnés tous deux à 15 jours de Servitude Pénale et à 10 frs d'amende.

C'est l'astuce de l'épouse qui lui vaut une si sévère condamnation.

Jugement 49/1934. Rentrant du salut, un mari chrétien s'assied quelques instants, en compagnie de son frère, sur la barza de sa maison. Sortant de celle-ci, avec une feinte assurance, sa femme lui dit : « Allons vite rendre visite à un tel, on vient de lui casser la jambe ».

Abandonnant son frère, le confiant mari s'éloigne avec son épouse.

Au bout de quelques minutes un bruit insolite, paraissant provenir de l'intérieur de la hutte, attire l'attention de ce frère qui, voulant se rendre compte de la cause, trouve un homme tout nu, caché sous le lit.

Cet amant est condamné à 7 jours de Servitude Pénale, tandis que la complice est, en outre, punie de 5 frs d'amende pour avoir tenté de tromper deux fois son mari.

Jugement 55/1934. Un mari jaloux charge un ami d'espionner sa femme. Suite à la délation, il frappe celle-ci et se livre sur elle à des pratiques qu'un nègre sadique seul peut imaginer.

Les juges tranchent comme suit :

Mari : 15 jours de Servitude Pénale et 35 frs d'amende ; délateur : 15 jours de Servitude Pénale et 10 frs d'amende ; amant et maîtresse qui ont fait des aveux au cours de l'audience : 7 jours de Servitude Pénale et 20 frs d'amende.

Jugement 17/1935. Rentrant de voyage un mari découvre 9 frs caché dans le lit. Devant le tribunal la femme avoue s'être procuré cette somme en commettant l'adultère. Elle désigne son amant qui avoue. La femme est condamnée à 7 jours de Servitude Pénale et 10 frs d'amende ; son complice écope de 7 jours de Servitude Pénale et de 20 frs d'amende.

Jugement 19/1935. Par une fente de la porte, grâce aux lueurs d'un feu allumé à l'intérieur de la hutte, un mari surprend le spectacle qu'offre sa femme en compagnie d'un amant.

Ce dernier est condamné à 14 jours de Servitude Pénale, 20 frs d'amende et 50 frs de dommages et intérêts envers le mari trompé. La femme s'en tire avec 7 jours de Servitude Pénale et 20 frs d'amende.

Jugement 73/1935. Un mari rentre inopinément durant la nuit ; il frappe à la porte de sa maison et reçoit cette réponse : « Entre donc Maurice, je t'attends ». Son infortune ne faisant plus l'objet d'aucun doute, le mari va sur le champ réveiller le dit Maurice et lui administrer une sévère correction.

Le lendemain, devant les juges, amant et maîtresse avouent leurs relations, cependant que le premier tente d'attirer la pitié en exhibant les traces des horions reçus.

Mais les juges sont inflexibles. Maurice est condamné à 7 jours de Servitude Pénale, 10 frs d'amende et 70 frs de dommages et intérêts. La femme ne reçoit que 10 frs d'amende tandis qu'à l'irascible mari les juges tiennent ce discours : « Tu as causé à Maurice bon nombre de blessures, mais ce n'est rien, car tu n'as exercé que ton droit ».

Jugement 94/1935, présente le cas particulier d'une femme longtemps abandonnée qui se livre à un amant.

Les juges tiennent compte de cette situation pour ne pas inquiéter la femme, pour condamner le mari à 10 frs d'amende pour abandon de domicile, peine qui échoit aussi à l'amant à qui est reproché son peu de prudence. Il lui est dit qu'il aurait dû s'informer si la femme qu'il voyait seule était libre ou non.

Jugement 99/1935. Depuis longtemps une femme est recherchée par quelqu'un à qui elle refuse de se donner et qui ne se lasse pas. Certain jour le mari surprend leurs propos ; il malmène son épouse à laquelle il reproche de ne pas l'avoir mis au courant des tentatives répétées de séduction dont elle était l'objet.

La femme actionne alors celui qu'elle considère être à l'origine de tous ses maux. Le tribunal condamne le séducteur à 10 frs d'amende et 10 frs de dommages et intérêts envers la femme.

Jugement 107/1935. Surpris en flagrant délit une femme et son amant sont condamnés : la première à 10 jours de Servitude Pénale et 10 frs d'amende, le second à 15 jours de Servitude Pénale et 80 frs de dommages et intérêts envers le mari.

De ces jugements, dépouillés de tous les éléments superfétatoires, nous pouvons dégager ces quelques règles actuelles de droit indigène :

1° Les peines infligées à la femme adultère sont quelque peu inférieures à celles qui frappent son complice.

2° C'est sur demande du mari, et, en cas de flagrant délit seulement, que les juges allouent des dommages et intérêts. Il apparaît aussi que l'importance du « diho » est actuellement laissée à l'appréciation des juges.

3° Le tribunal connaît des propositions d'adultère. Il ne les considère d'ailleurs pas comme injures à la personne à laquelle elles s'adressent mais simplement en fonction du tort qu'elles peuvent lui causer.

4° La délation dans les questions d'adultère est érigée en infraction. Les indigènes savent bien que sans cela les vengeances privées s'exerceraient avec trop de facilité.

5° Il arrive que les juges refusent d'allouer des dommages et intérêts, lorsque le mari paraît

intéressé. C'est ainsi que - *jugement 75/1934*, - un mari qui a surpris sa femme en flagrant délit, dans des conditions permettant de croire qu'il a poussé son épouse à se méconduire, est débouté de sa demande en dédommagement

Signalons aussi que, jadis, l'indigène coupable d'adultère avec une des femmes du chef était mis à mort. Aucun paiement n'était admis en guise de rachat.

Actuellement encore le chef ne demande jamais de dommages et intérêts, non plus que les grands notables d'ailleurs.

Citons les jugements suivants qui en témoignent :

Jugement 8/1935. Le chef Mwenda Kitanika porte plainte contre l'amant d'une de ses femmes. Les Juges condamnent cet amant à 7 jours de Servitude Pénale et 30 frs d'amende.

Jugement 88/1935. Munongo, frère du grand chef, actionne deux étrangers qui ont commis l'adultère avec ses femmes.

Ils sont condamnés à 7 jours de Servitude Pénale et 40 frs d'amende.

Notons la benignité des peines qui explique en majeure partie le dérèglement des mœurs s'affirmant de jour en jour dans le grand village de Bunkeya. Cette évolution de la coutume est la résultante de la lutte menée contre la polygamie à l'occasion de laquelle, n'envisageant que l'excellence du but, on se désintéresse trop souvent de conséquences immédiates des moyens utilisés.

Relevons aussi qu'autrefois, le complice étant esclave, c'était au maître qu'il incombait de payer le « diho » à défaut de quoi l'esclave pouvait lui être enlevé.

Quand le chef lui-même ou un notable important étaient en cause, le mari craignait de leur réclamer le « diho ». Il se contentait d'infliger à son épouse une correction et un petit cadeau de la part de celui qui avait distingué cette femme faissait tomber toute colère. Il n'en va plus de même maintenant et, pour être seulement entré dans une hutte, un juge même du tribunal est condamné à 60 frs d'amende - *Jugement 69/1934*

Et pour clore ce paragraphe, citons le *jugement 103/1935* qui punit un intermédiaire ayant établi des relations entre une femme mariée et un soldat. Il est condamné à 10 frs d'amende et à 30 frs de dommages et intérêts envers le mari bafoué.

Il est bien évident qu'ici encore la coutume a du s'adapter à un cas nouveau. Naguère tout mâle travaillait pour son compte et subissait les conséquences de ses propres déportements. Relevons la conception nouvelle mais ne voyons pas dans les peines prononcées l'expression exacte de la gravité qu'accordent à l'infraction les indigènes.

II. Adultère du mari.

Très généralement, pour autant qu'elles ne la privent pas de son dû, la femme n'attache aucune importance particulière aux relations extra-conjugales de son mari. Ayant connaissance de celles-ci, elle n'en est pas moins jalouse et elle traduit ce sentiment en exigeant de son époux volage un cadeau, et ce, sous menace de dénonciation.

C'est là le seul recours qu'elle puisse avoir, car aucune action directe de sa part n'est recevable. L'homme est punissable comme amant et non pas en sa qualité de mari.

Cette mentalité persiste de nos jours et nous ne connaissons aucun jugement, spontanément rendu, ayant infligé à un époux une peine autre que l'obligation de remettre un menu présent.

Cependant, l'idée de la nécessité de réprimer les écarts de conduite du mari semble avoir mûri dans les milieux indigènes. Les femmes s'accommodent de moins en moins de la situation qui leur est faite et le conseil des notables, présidé par un chef dont la vie est digne, sent l'obligation dans laquelle il se trouvera bientôt d'endiguer plus puissamment le flot de l'immoralité. Nul doute qu'une simple intervention de notre part concrétiserait aussitôt les vellétés pour le plus grand bien de l'ordre public.

b) LES CAS PARTICULIERS.

I. Adultère de la femme.

Suivant les circonstances qui l'accompagnent ou en sont les conséquences, l'adultère revêt un caractère de gravité variable.

1^o Le « Makile » (le « nkila » des Basanga).

Le cas dit « makile » se présente lorsqu'une femme enceinte commet l'adultère et meurt des suites de ses couches.

Mokande Bantu s'exprime comme suit :

« Si quelqu'un couche avec la femme d'un autre, cette femme étant enceinte, et si cette femme meurt pendant sa grossesse, il doit payer ». Tel quel ce texte est inexact. L'auteur aurait dû écrire : « et si cette femme meurt des suites de sa grossesse, il doit payer ».

En effet, la conviction indigène est que, si la femme meurt des suites de ses couches, sa mort est imputable à ses propres déportements, tandis que si elle meurt durant sa grossesse, sans expulsion du fœtus, l'adultère du mari en est cause.

Ces croyances sont basées sur des coïncidences et la tradition.

Revenons au premier cas.

Jadis, l'amant, appelé « kipondo » (grand criminel) ou mieux « mukenakushia », avait l'obligation de remplacer la défunte et, pour ce faire, de livrer soit une esclave, soit une sœur ou une autre parente ou encore de payer la valeur d'une dot.

La peur de la mort n'avait, en effet, pas toujours raison des sens exigeants de certaines femmes enceintes, pas plus que la crainte des châtiments éternels ne prévient tout péché mortel. Mais, dira-t-on, il reste au pécheur la contrition et la confession. Telles étaient aussi les ressources de la femme coupable. L'approche du moment de sa délivrance faisait très généralement naître en elle la contrition de ses fautes et elle allait confesser les noms de ses amants à quelque vieille du village, en la priant d'en faire part à ses frères. Restait à subir la pénitence consistant à porter pas mal de petites choses à tel médecin connaissant les breuvages qui éloignent les malheurs en de telles circonstances.

Un de ces breuvages était composé de quelques morceaux de racines de l'arbre « musanshia mpeke » mises à tremper dans une eau préalablement épaissie au moyen d'un peu de farine blanche. De cette potion la femme buvait tous les jours.

Une objection peut surgir à la lecture de ces notes : « Comment les indigènes conciliaient-ils leur croyance au « makile » et leur foi en la vertu de leurs pratiques, puisque ni confession, ni lustration ne prévenaient tout accident ? » L'explication est simple : « Si malgré tout la femme décédait c'est qu'une omission volontaire ou non avait eu lieu dans la confession... » et le ou les amants cités au cours de celle-ci étaient tenus de payer.

Notons qu'il était rare qu'un amant ainsi désigné niât ou tentât de se soustraire au paiement : les mânes se seraient vengés de cette dérobade.

De nos jours on est plutôt étonné de la persistance de cette croyance. D'aucuns veulent la proscrire en tant que pratique barbare et ils n'ont pas tort dans la mesure où est imputé à l'amant la mort de sa maîtresse. Il serait préférable de considérer, dans tous les cas et sans tenir compte des contingences, le fait de la grossesse de la femme comme circonstance aggravante de l'infraction d'adultère, requérant plus forte peine et indemnité plus élevée. Il semble d'ailleurs que c'est vers cette conception qu'évolue la coutume.

A preuve le *jugement* 57/1934 par lequel un indigène, pour récidive d'adultère avec une femme enceinte, est condamné à 20 jours de Servitude Pénale et 15 frs d'amende et la femme à 7 jours de Servitude Pénale.

Constatons aussi que depuis plusieurs années le tribunal n'a tranché qu'une seule contestation relative à un cas de « makile ». L'amant, par *jugement* 63/1935, est condamné à payer 150 frs de dommages et intérêts. C'est que la crainte des mânes reste vivace et rarement un coupable songe à refuser le paiement de la somme à lui réclamée.

2^o Adultère avec femme enceinte provoquant l'avortement de celle-ci

Dans ce cas, la coutume reconnaît au mari le droit de demander des dommages-intérêts très élevés.

Au cours des dépositions d'un indigène impliqué dans l'affaire 132/1933, il est signalé qu'il a payé 1 fusil, 50 frs, 2 nattes, 2 charges de poudre pour avoir provoqué l'avortement de sa maîtresse.

Cette coutume est donc d'application de nos jours.

Sous cette rubrique qu'il nous soit permis de faire une petite digression concernant l'attitude des indigènes en cas des fausse-couche. (hulumushi, du verbe kuhulumuna : avorter).

Ils s'imaginent que le fait de toucher ou de fouler le fœtus peut provoquer le « kapopo » (pian à l'état tertiaire). Aussi placent-ils ce fœtus dans quelque vieux pot ébrêché et le jettent ils en brousse dans un trou. Ceux qui ont dû prêter aide au moment de l'accouchement et tous les familiers, pour se prémunir contre la maladie, mangent avec un peu de sel un morceau de racine écorcée de « mwaki ».

3° *L'adultère commis, en l'absence du mari, dans l'habitation de celui-ci.* (cas de nziku ya bushishya).

Lorsque, en l'absence de son mari, la femme entretient d'illégitimes relations dans la hutte conjugale, une grosse palabre surgit au cas où cette femme ou un de ses enfants décèdent, et ce, quelles que soient les raisons et les circonstances de leur décès.

Jadis, l'amant devait payer la valeur d'un esclave et tous les moyens de preuve, y compris le témoignage, étaient admis pour établir sa culpabilité.

Il en est de même à présent :

Jugement 104/1933 : A la suite de la mort de l'enfant de sa complice, l'amant est condamné à payer en guise d'indemnité : 50 frs, plus un fusil et une couverture.

Jugement 5/1934. Dans les mêmes conditions, un amant est condamné à 7 jours de Servitude Pénale, 20 frs d'amende et 100 frs de dommages et intérêts.

Jugement 120/1934. Adultère à la suite duquel deux enfants sont décédés. L'amant, rendu responsable, est condamné à 7 jours de Servitude Pénale, 20 frs d'amende et 150 frs ou un fusil au mari.

Jugement 73/1935. Un mari bigame étant allé rendre visite à l'une de ses femmes, l'autre en profite pour entretenir des relations avec un indigène qui, tous les soirs, vient lui rendre visite dans sa hutte.

Peu de temps après cette femme devient malade et succombe.

Au moment des funérailles, l'amant - un chrétien - vient trouver la mère de la défunte et lui remet deux francs pour montrer qu'il prend part au deuil.

Mis au courant de ce fait, le mari actionne cet amant qui, avouant, est condamné à 100 frs de dommage et intérêts.

Voulant savoir pourquoi l'amant avait donné 2 frs à la mère de sa maîtresse, il nous fut répondu : « Cela signifie tout simplement que ni la honte, ni la crainte des sanctions, n'existent plus. Jadis, l'amant se fût tenu coi, tandis que maintenant il tient à manifester publiquement les relations illégitimes qu'il a entretenues ».

Ces déclarations constituent la réponse à donner à quiconque, n'apercevant pas le rapport causal existant entre l'adultère et le décès, se refuserait à l'application de cette coutume. On peut croire qu'elle avait pour but de prévenir l'adultère commis sur la couche même du mari et, en ceci, si nous ne voulons pas suivre la logique indigène, il nous est loisible de considérer cette circonstance comme l'injure grave que connaît notre code, c'est-à-dire comme circonstance aggravante de la simple infraction.

Notons que, jadis, quelles qu'aient été les conséquences de l'adultère commis dans la hutte conjugale, l'amant, après avoir payé, apportait au mari une chèvre et un coquillage taillé en triangle, le « lupingu ». Le « mfumu » (médecin indigène), dont l'intervention était requise, mettait à mort cette chèvre en lui perforant le tympan et, au moyen du sang recueilli, il purifiait la couche. Si l'amant était un frère du mari le même cérémonial était observé, mais les dommages et intérêts n'étaient pas exigés.

Signalons enfin que l'usage s'est établi de rendre toujours l'amant responsable de sa complice ou d'un enfant de celle-ci, même si les relations coupables n'ont pas eu pour décor la maison maritale. C'est là une conséquence de la croyance des indigènes au pouvoir d'intervention des mânes, sanctionnant toute faute morale par des maux physiques.

Nous serions certes mal venus de suivre les indigènes sur ce terrain et les ancrer dans leurs conceptions.

4° *Adultère avec communication d'une maladie vénérienne.*

Femme contaminée.

Si au contact de son amant une femme contractait la syphilis, la palabre était d'importance. Les

Bayeke distinguaient en réalité deux affaires : l'adultère et la destruction du ventre de la femme, pour employer leur expression.

Ce second méfait avait une importance capitale puisqu'il privait le mari de cette progéniture que, de par ses croyances religieuses, il appelait de tous ses vœux.

C'est de cette considération que s'inspirait le règlement de la palabre et l'amant devait remettre au mari soit une sœur, soit une parente, soit la contrevalet d'une dot.

Des juges nous ont cité des exemples de paiement plus élevés et fractionnés : un esclave à la constatation de l'adultère, des biens divers pour frais médicaux, d'autres objets à la suite de chaque fausse-couche de la femme contaminée.

Divers jugements rendus par le tribunal des Bayeke nous fixent sur la règle actuellement appliquée. *Jugement 16/1933.* En 1930, Kinsinda fut condamné à payer à Kisite 300 frs de dommages et intérêts pour avoir communiqué la syphilis à la femme de celui-ci. Il donna en gage un fusil.

Prenant en considération la pauvreté de Kinsinda, les juges réduisent sa peine au paiement de 100 frs et une chèvre.

Jugement 184/1932. Un indigène de Mwenda Mukose est condamné par le tribunal de cette sous-chefferie à payer 100 frs d'amende et 500 frs de dommages et intérêts à un mari dont il a contaminé la femme.

Quelques mois plus tard, cette femme, enfantant, il en prend prétexte pour demander la révision de son jugement devant le tribunal principal de Bunkeya. Comme il est démontré qu'il n'a communiqué que la blennorragie les dommages et intérêts sont réduits à 100 frs.

Ainsi, abstraction faite de tous les éléments casuels, il reste que les juges appliquent la règle ancienne. Mais, au lieu d'imposer la remise d'une remplaçante, ils obligent au paiement d'une somme constituant la valeur moyenne d'une dot et permettant, par conséquent, l'acquisition éventuelle d'une nouvelle épouse.

A la blennorragie ils n'attachent pas la même importance qu'à la syphilis parce qu'elle ne rend pas la femme stérile. Ils accordent, somme toute, au mari l'indemnité qui lui est acquise en cas d'adultère, plus un léger supplément devant servir à payer les frais de médecin.

Femme contaminée transmettant à son tour la maladie à son mari.

En ceci les Bayeke voient deux affaires bien distinctes : adultère et contamination de la femme, ce qui nous ramène au cas précédent; transmission de la maladie au mari, créant à celui-ci certains droits supplémentaires envers l'amant.

La syphilis et la blennorragie, chez l'homme, n'ont pas la même portée parce que n'engendrant pas les mêmes lourdes conséquences que chez la femme. Elles ne tuent pas en lui la puissance génitale, et la médecine indigène est à même d'en guérir les manifestations extérieures.

Aussi le paiement n'est-il guère plus élevé que dans le cas précédemment examiné ; jadis l'amant livrait un esclave et un fusil.

Les quelques jugements que nous citons ci-dessous sont rendus dans le sens que nous venons d'indiquer.

Jugement 53/1933. Un amant contamine sa maîtresse qui, à son tour, communique la blennorragie à son mari.

Après expertise au dispensaire de la Mission Bénédicte, le coupable est condamné à 12 coups de chicotte, 25 frs d'amende et 50 frs de dommages et intérêts envers le mari.

Jugement 223/1932. Un mari actionne l'amant de sa femme qui, dit-il, lui a transmis une maladie vénérienne par l'intermédiaire de celle-ci. Après expertise médicale, de laquelle il résulte que ni l'amant, ni la femme ne sont malades, les juges déboutent le demandeur. Le fait de l'adultère ayant cependant été prouvé au cours de l'audience les deux complices sont condamnés pour ce motif.

Jugement 48/1934. Adultère avec transmission d'une maladie vénérienne aux deux époux. L'amant est condamné à 7 jours de servitude pénale, 20 frs d'amende et 100 frs de dommages et intérêts.

Femme enceinte contaminée et avortant de ce fait.

Ce cas nous ramène aux données relatives à la simple contamination et à celles que nous avons exposées au paragraphe traitant de l'adultère suivi d'avortement.

S'il y a concours d'infractions il y a cependant rarement simple cumul des peines. Généralement les juges feront payer le premier forfait, estimant que l'avortement est conséquence normale de la contamination.

5° *Le Viol.*

Les Bayeke n'ont pas notre concept du viol.

D'abord, nous en reparlerons plus loin, dès leur plus jeune âge les enfants sont initiés aux pratiques sexuelles. Aucune règle ne doit donc protéger la candeur de la jeune fille.

Ensuite, l'expérience a prouvé aux juges que très généralement la femme était consentante au moment de la consommation de l'acte, que ses refus ne témoignaient pas d'une totale répulsion et que trop souvent sa plainte ne traduisait que le désir d'échapper à la colère du mari et, plus encore, son dépit de n'avoir pas touché la rémunération escomptée.

Enfin, ni le viol ni l'adultère n'entachent gravement l'honneur d'une personne.

Il n'en reste pas moins que la contrainte exercée à l'égard d'une femme non mariée est considérée comme infraction, tandis qu'autrement elle constitue une circonstance aggravante de l'adultère permettant au mari d'augmenter ses revendications.

Les jugements suivants sont suggestifs :

Jugement 15/1933. En cause Mundala contre Kilefu.

Mundala est en brouille avec sa femme. Kilefu, sœur de celle ci, se plaint d'avoir été violée durant son sommeil par Mundala. Les juges s'étonnent : « Est-il possible que le contact ne t'ait point réveillée ? » Ils concluent par la négative ? « La sensation existant, pourquoi n'as-tu pas crié ». demandent-ils. Silence de la plaignante. Et les juges, invoquant deux hypothèses : il ne s'est rien produit ou cela n'a pu se faire que du consentement de la plaignante qui paraît vouloir venger sa sœur, déboutent Kilefu.

Jugement 37/1934. Un individu s'introduit de nuit dans la maison où dort une femme seule et tente de prendre celle-ci durant son sommeil. Il est condamné à 15 jours de Servitude Pénale.

Jugement 97/1934. Un indigène a des relations avec une femme ivre-morte. Surpris il est condamné à 7 jours de Servitude Pénale, 40 frs d'amende et 60 de dommages et intérêts envers la victime.

Notons que celle ci, non mariée, était la maîtresse du prévenu.

Jugement 85/1934. Une femme sortant la nuit est accostée par un individu qui tente de la violenter. Le tribunal condamne le coupable à 100 frs de dommages et intérêts envers le mari de cette femme. Fait curieux, le mari refuse ces 100 frs en disant qu'il ne veut pas bénéficier d'un tort causé à sa femme.

Jugement 39/1935. Plusieurs fois une femme a eu des relations avec un homme, lequel, constatant des pertes de sang, lui a procuré un remède. L'amant s'autorise de ce fait pour continuer les rapports et, certain soir trouvant sa maîtresse récalcitrante, il tente d'user de violences. Il est condamné à 14 jours de Servitude Pénale et à 20 frs d'amende. Estimant que la femme n'a subi aucun dommage les juges se refusent à lui octroyer une indemnité.

6° *L'enlèvement.*

Mokande Bantu a dit à ce propos :

« Si quelqu'un enlève la femme d'un autre, il est considéré comme voleur. Si on le découvre il » doit payer beausoup ; s'il refuse il est emprisonné cinq mois (1).

« Si quelqu'un enlève une femme et l'emmène loin et que l'on entend dire : « la femme d'un » autre est là-bas », on fait convoquer l'homme et la femme. S'ils refusent, on les arrête. Quand ils » reviennent, on demande à l'homme : « Pourquoi avez-vous enlevé la femme de votre camarade » ? » S'il répond : « Parce que cela me plaisait », on répond : « C'est bon, appelez ses parents et qu'ils » viennent ici entendre ce qu'il dit. » Si ses parents disent : « Oh ! chef nous consentons à payer une » indemnité au mari trompé », le chef leur dit : « payer, donnez une personne, homme ou femme et le

(1) D'après Monsieur le Gouverneur Heenen, traducteur des Mémoires de Mokande Bantu, il faut entendre par « emprisonné cinq mois » la privation à perpétuité de la liberté, c'est à dire l'esclavage. Cela découle d'ailleurs des lignes qui suivent. Nous verrons plus loin une autre signification du chiffre 5 (Chapitre : Du code pénal).

» crime est absous ». Mais si ses parents disent : « Notre parent est mauvais pour nous, nous ne voulons pas nous occuper de ses mauvaises affaires, il a fait beaucoup de mal et nous ne voulons pas de ce criminel », il est pris comme esclave. »

Actuellement encore les indigènes distinguent parfaitement entre adultère : disposition momentanée d'un bien appartenant à autrui, et enlèvement qui est la soustraction de ce bien.

Dans maintes affaires d'adultère l'amant tient à préciser qu'il n'avait nullement l'intention d'accaparer la femme. Cette simple mise au point dénote la crainte d'une peine plus forte.

Nous n'avons relevé dans les registres du tribunal aucune sentence intervenue en cette matière.

Le *jugement 9/1933* peut cependant nous éclairer sur l'actuelle conception des Bayeke.

Le chef Mwendā Kitanika porte plainte contre une de ses femmes et l'amant de celle-ci qui avoue avoir proposé une fugue à sa maîtresse. Par rapprochement avec certains jugements reproduits plus avant nous pouvons conclure que l'enlèvement constitue une circonstance aggravante du simple adultère. En effet, l'amant est condamné à 15 jours de Servitude Pénale et 12 coups de chicotte (1) tandis qu'à la femme sont infligés 15 jours de Servitude Pénale et 25 frs d'amende.

Jadis l'amant eût payé de sa vie sa belle ardeur.

Ici nous touchons du doigt la désorientation des juges lorsqu'il leur faut rendre une sentence dans des conditions inconnues à leur coutume.

Le *jugement 60/1934* n'est pas non plus trop déplacé sous cette rubrique :

Plusieurs fois déjà, une femme a introduit devant les juges une action en divorce sans, du reste, être à même de justifier celle-ci. Certain jour son mari la surprend avec un amant. Les éléments de la cause ayant établi que c'est sous l'influence de cet amant que la femme a demandé le divorce, les juges le condamnent à 25 jours de servitude pénale et 10 frs d'amende.

Mentionnons en fin de ce paragraphe que la coutume s'oppose formellement à ce que l'amant qui a été cause d'un divorce épouse ensuite sa maîtresse. A l'exemple des déracinés des grands centres, on voit nombre d'indigènes tenter de fouler aux pieds cette règle.

Afin de compléter nos renseignements nous avons demandé aux juges quelle serait leur attitude si un cas d'enlèvement bien caractérisé leur était soumis. Leur réponse fut qu'ils n'hésiteraient pas à infliger au ravisseur un mois de Servitude Pénale et accorderaient au mari une indemnité de 200 à 250 frs

7^e Cas divers.

Dans d'autres régions il nous a été donné de relever des usages intéressants lorsque le complice de l'adultère est un garçonnet ou un vieillard.

Rien de semblable chez les Bayeke.

Découvert, le gamin reçoit de ses parents une bonne correction, non pas parce qu'ils jugent intolérable sa conduite — nul ne démérite à vouloir faire comme les grands —, mais uniquement pour prévenir les complications que l'accoutumance chez leur fils pourrait entraîner plus tard.

Rarement il est exigé que le père paie à la place du coupable. Mais, si le mari n'intente pas d'action en dommages et intérêts, la femme peut s'attendre à quelques gifles supplémentaires.

S'il s'agit d'un vieillard, nous retombons dans le cas général. De plus, le soir au son des tambours, la verveur de l'un et le manque de goût de l'autre fourniront matière à satires aux chansonniers locaux.

De même chez les Balebi, clan soumis aux Bayeke, avons-nous remarqué (2) des coutumes assez étranges relatives à l'adultère commis en brousse. Sans les connaître, les Bayeke n'en réprovent pas moins plus particulièrement la fornication commise dans ces circonstances de lieu, la jugeant trop proche des allures bestiales.

L'homme qui prend une femme en brousse est considéré comme très mauvais. Pour éviter d'être dénoncé, il paie à la mère de sa complice une couverture ou divers tissus. Le mari découvrant la chose est autorisé à augmenter le montant des dommages et intérêts réclamés.

(1) Ceci en violation des dispositions du Décret du 15 avril 1926 qui interdisent le cumul du fouet et de la servitude pénale principale (art. 18)

(2) Etude parue dans le Bulletin des Juridictions indigènes, Nos 10, 11, 12 de 1934.

Sur ce point les idées des notables n'ont pas varié. Ils estiment avec raison que la réprobation qui s'attache à l'adultère commis en brousse freine quelque peu le dérèglement des mœurs. Le cas échéant ils auraient tendance à majorer les peines de Servitude Pénale prononcées.

II. L'ADULTÈRE DU MARI.

1^o Le « *Kamulia* » ou « *Kufwa ni mwambi* ». (Le *Tungwa mwele des Basanga*.)

Dans un paragraphe précédent, parlant du « *makile* », nous avons évoqué la croyance indigène attribuant à l'adultère du mari la mort de la femme décédant au cours de sa grossesse. Nous avons dit l'attitude de l'épouse ayant quelque reproche à se faire : confession, puis recours au médecin qui prépare une potion à prendre tous les jours. De même fait le mari qui a des remords : il va rapporter à quelque vieux du village les noms de toutes celles qu'il a approchées de trop près, puis il obtient du « *mfumu* » le remède dont la femme boit tous les jours. Certains maris s'en vont en voyage, évitant ainsi d'avoir encore des relations avec leur épouse, de crainte de la faire mourir en lui imposant un contact impur.

Mourant malgré toutes les précautions prises, la femme est portée en terre. Dès que le corps est déposé dans la tombe, un des frères de la défunte, le mari ou encore un étranger à qui, préalablement, un cadeau a été remis, descend à son tour, fend l'abdomen en se servant d'un couteau, retire le fœtus qu'il montre à la foule, puis il replace le petit corps et la tombe est fermée.

Ces pratiques barbares sont propres aux Basanga et autres autochtones. Nombre de Bayeke s'en sont fait adeptes.

Il reste maintenant à payer.

Mokande Bantu s'exprime comme suit :

« Si quelqu'un se marie avec la fille d'une famille libre et si cette fille meurt pendant qu'elle est enceinte, il doit payer beaucoup, puis il est libéré. »

Et plus loin :

« Si quelqu'un épouse l'esclave d'un autre, et si cette femme meurt enceinte, il doit payer. »

Ce que nous avons dit du culte et de la crainte des mânes fait comprendre pourquoi le tribunal n'a eu connaissance d'aucune palabre de l'espèce. Jamais le mari ne tente de se dégager de l'obligation du paiement, lequel, actuellement, consiste en deux ou trois chèvres et quelques pièces de tissu.

Certains tribunaux de territoire se refusent à l'application de cette coutume qu'ils considèrent comme contraire à l'ordre public.

Sans doute est-il raisonnable de ne pas suivre les indigènes lorsqu'ils établissent un rapport de cause à effet entre l'adultère du mari et la mort de l'épouse lors même que l'adultère n'est pas prouvé. Mais quelle doit être notre attitude quand il existe des preuves de l'inconduite du mari ?

On peut craindre que des sentences rendues suivant la coutume par des juridictions présidées par des Européens ne confirment davantage les indigènes dans leurs superstitions. Encore faut-il savoir s'il n'y a là qu'une manifestation d'un esprit superstitieux ou si la tradition n'a pas déformé une institution, à l'origine, bienfaisante.

Il est pénible de constater combien la conception, qui, dans nos familles, établit un lien de plus entre les époux, pousse les indigènes, hommes et femmes, vers des aventures extra-conjugales. Sûre de l'impunité, la femme enceinte a tendance à ne se refuser à personne, tandis que le mari veut trouver ailleurs des satisfactions qui lui sont ménagées dans son logis.

Basées sur cette expérience, les coutumes du « *makile* » et du « *kamulia* » n'ont-elles pas pour but de réfréner la licence ?

C'est notre avis.

Mais comment concilier le point de vue de notre civilisation et celui des indigènes ?

Notons ici la propension de ceux-ci à rester dans l'expectative pour n'agir, brutalement et illogiquement souvent, que lorsqu'un accident arrive.

Il semble que la solution pourrait consister à réformer cette mentalité et à considérer, ainsi que

nous l'avons déjà proposé plus avant, la grossesse de l'épouse comme circonstance aggravante de l'adultère commis par l'un ou l'autre des conjoints.

Dans ce domaine, l'action des tribunaux serait singulièrement contrariée si le texte de décret présenté par l'Oeuvre pour la « Protection de la femme indigène » était adopté sans modification. En ses articles XIV et XV ne limite-t-il pas les peines à 7 jours de servitude pénale et 100 frs d'amende, sauf en cas de récidive ?

2° Contamination de la femme à la suite de l'adultère du mari.

Le mari transmettant à sa femme une maladie vénérienne est tenu de lui payer les frais de médecin, en plus d'une indemnité consistant en une chèvre ou des étoffes.

3° Contamination de la femme ayant pour conséquence un avortement.

Ce cas est tout à fait semblable au précédent. En effet, c'est le mari, chef de la famille, qui supporte le dommage que constitue la perte des enfants.

c) Sort des enfants adultérins.

Sous le régime patriarcal qui est celui des Bayeke, les enfants, légitimes ou non, naissant d'une femme appartiennent au mari de celle-ci.

Les deux jugements suivants sont conçus dans ce sens :

Jugement 77/1932 Une femme, ayant abandonné son mari, noue ailleurs des relations suivies de la naissance d'un enfant.

Une contestation surgissant les juges proclament : « Cet enfant est à ton mari au même titre que celui que tu lui as donné précédemment. »

Jugement 3/1935. Une femme abandonnée par son mari se donne à un amant dont elle a un enfant.

Réintégrant le domicile conjugal, l'époux actionne la femme et son complice et réclame l'enfant né du commerce adultérin. Sentence : Les juges constatent les droits du mari sur l'enfant et ils condamnent l'amant à 7 jours de servitude pénale et à 20 frs d'amende.

Par ailleurs, ils acquittent la femme et déboutent le mari de sa demande en dommages et intérêts, lui reprochant son trop long abandon.

Faisons ressortir aussi que le père naturel serait mal venu de dire, en parlant de l'enfant : « un tel est mon fils ». Le père légal et l'enfant lui-même seraient qualifiés pour lui demander raison de cette insulte.

(A suivre)

F. GREVISSE
Administrateur Territorial



Notes sur l'organisation des Barundi.

A. - FAMILIALE.

Le régime de la famille en Urundi est le patriarcat. Le père y détient l'autorité, à son défaut un des fils, mais non nécessairement l'ainé : le père en effet, avant sa mort, désigne généralement celui de ses fils à qui il entend confier le « bugabo », léguer son autorité de chef de famille.

Si le matriarcat est radicalement écarté des coutumes kirundi, il y a lieu de noter cependant qu'il semble reprendre ses droits dans une certaine mesure quand la dot n'a pas été payée à la famille de la mère : les enfants appartiennent alors en principe à cette dernière. Cela se vérifie notamment à l'occasion de la mort du père : si la dot n'a pas été payée, les enfants suivent la mère rentrant dans sa famille (où ils tombent néanmoins sous l'autorité du chef de celle-ci).

* *

Jusqu'ou s'étend la famille ? L'expression « umuryango » inclut un groupe plus large que la cellule initiale : père, mère, enfant. Elle comprend tout le groupe des individus ayant un ancêtre commun et au sein duquel s'exerce la règle de l'exogamie. Pour tous les membres de la famille ainsi entendue, s'impose en cas de meurtre de l'un des leurs, l'obligation de la vengeance. Celle-ci ne s'étend pas à tous les groupes familiaux de même nom — cas fréquent en Urundi — mais qui ne se connaissent (ou ne se connaissent plus) aucun lien de sang.

Y-a-t-il endogamie dans la race ? Oui, en principe, mais il y a de nombreux exemples de bahutu ayant épousé des femmes batutsi. Des cas de Batutsi ayant épousé des femmes Bahutu ne me sont pas connus : l'opinion générale du pays est qu'un mututsi épousant une femme muhutu déchoit et est chassé de sa famille. (Baramuena : répugne à ses congénères).

* *

Mais ne dit-on pas aussi que la fille mututsi épousant un muhutu se dégrade et est rejetée par les siens ? Ce qu'il convient, à ce propos, de souligner c'est que les considérations économiques font la rigueur du principe ou de l'usage le plus courant. Un muhutu riche propriétaire de bétail, fonctionnaire royal (comme il en était beaucoup), il est bien des familles de batutsi et des meilleures qui ne dédaignent pas de lui accorder leur fille.

* *

Autorité du chef de famille, dévolution de cette autorité et des biens de père en fils (selon la modalité vue pour ce qui est de l'autorité et celles que nous verrons en ce qui touche les biens), de ces mêmes points de vue : prédominance absolue de la ligne masculine, appartenance de l'épouse à la famille du mari dès paiement achevé de la dot — appartenance qui se vérifie par l'exercice du lévirat — telles sont la base et les lignes directrices de l'organisation familiale des barundi.

B. - ETAT SOCIAL DES BARUNDI.

A mesure qu'on étudie plus profondément la réalité sociale en *Urundi*, on est amené de plus en plus, pour l'expliquer valablement à substituer l'idée de classes à celle de races. De différences de coutumes familiales, de coutumes tenant à la structure sociale, on n'en aperçoit pas entre bahutu et batutsi. Des différences physiques : il en est mais point tellement générales, point assez constantes que pour permettre de conclure à une différenciation racique nette et toujours largement actuelle.

* *

Alors que reste-t-il ? Des différences de tenue, de « poli », d'éducation ; des diversités d'état économique et des diversités sociales qui ne coïncident pas exactement avec cette schématique division en Batutsi et Bahutu.

.*

N'y a-t-il même pas possibilité de passer d'une classe à l'autre, — plus précisément : pour un muhutu de « devenir » mututsi — si réelle qu'il est un verbe du vocabulaire pour l'exprimer : « Kwiŷutura » ?

Parlant des abajiji et des abashubi, il m'a été dit en substance par des Barundi : « leur ancêtre est muhutu mais certains groupes de ces familles étant devenus riches épousèrent des femmes batutsi et ils se dirent batutsi ». De certaines familles, si vous demandez si elles sont batutsi ou bahutu, il vous est répondu avec hésitation : « ... Batutsi... balayatuye (ils sont *devenus* batutsi) ».

.*

Précisons un peu.

Diversités d'état économique et diversités sociales qui ne coïncident pas avec le partage sommaire de la race en Bahutu et Batutsi, disions-nous. En effet :

Bahutu de haute classe, les abachondore, qui remplissaient les fonctions d'abanyangahe, de fournisseurs et de gardiens d'un des taureaux sacrés de la cour : MUHABURA, et, comme tels, associés aux cérémonies de l'avènement du roi ;

Muhutu de haute classe, sous-chef du roi comme son père, KEBEYA, un umujiji, umuganuzi : c'est à dire associé à la préparation et aux cérémonies du muganuro (fête du sorgho) qui tient une place à la fois si essentielle et si étrange dans la vie du peuple murundi et dans l'institution royale ;

.*

Muhutu de haute classe était KAPAYA, autre umujiji, umuganuzi comme le précédent et comme lui aussi sous-chef du roi ;

.*

Encore : SEMUDENDE, un muhutu umuhanza, actuellement sous-chef de Karabona, dont le père avait été gratifié de bétail par le roi, qui épousa jusqu'à huit femmes et dont la seule qui lui reste est une mututsi, umuterwa ;

.*

MUKAKIRANGA, un des personnages essentiels du muganuro, était toujours une femme de la famille des bahutu abashubi (elle recevait un commandement à Ingara et Itara, en chefferie Nduhumwe) ;

KABWA, également un des grands personnages jouant un rôle au Muganuro, gardien du tambour Karyenda : un muhutu, umushubi ;

MAHEMBE, umuganuzi important : un muhutu umuyarukiga ;

MUSENGO, gardien des tombeaux royaux : umuhutu umusindi ;

NDENDERI : un des fournisseurs des tambours royaux : umutangampundu, muhutu ;

RUHUA, gardien des quatre marais où se poursuivaient les chasses du muganuro, dans la région de Bukeye : umuhutu umuvumu ;

RUHUMBA, gardien du tambour Rukinso, umuzimbura, muhutu ; etc... etc...

.*

Non. Les cas de cette espèce sont multiples et ont été stables à suffisance que pour offrir la consistance et la durabilité d'une classe sociale. Les élévations sociales qu'ils représentent, au surplus, n'étaient pas dues exclusivement à une amélioration d'état économique. Ce dernier était plutôt sans doute le résultat des fonctions officielles confiées aux familles qui nous occupent. Et si actuellement, par la perte de ces fonctions (qui n'existent plus), il y a pour ces familles danger de déchéance et de ravallement au rang de la masse, on ne saurait dire si ce danger provient plus de la perte de leurs fonctions sociales ou des avantages économiques qui en dérivait pour elles.

Nous pouvons, à leur propos, parler de classe sociale encore, à causes de la stabilité de leur état de supériorité par rapport aux autres couches de la population.

Cet état, en effet, était généralement une chose acquise depuis longtemps, consacrée par l'opinion et la considération publique, et les effets s'en étaient transmis déjà au long de plusieurs générations.

..

Passons aux Batutsi.

Nous y constaterons bien des étagements et des diversités sociales.

Nous avons déjà signalé cet état de transition, si l'on peut dire, de certaines familles entre le rang muhutu et le rang mututsi.

Rappelons d'abord cette réponse qui nous fut faite un jour par un mututsi de type pur qui nous demandait du travail. Sa situation matérielle était des plus précaires et il était plutôt contrarié de se déclarer mututsi : Sur mes instances, il voulut bien nous dire : Mututsi, oui je le suis mais « ku izina gusa » : de nom seulement. Je ne pense pas qu'un mututsi du Ruanda eût fait pareille réponse et sur le même ton. N'est-elle pas suggestive d'une opinion pour qui existe bien davantage la classification : riches et pauvres, plutôt que l'autre, à base racique : muhutu, mututsi ?

..

La classification des familles batutsi est extrêmement délicate. Je dirai même que toute classification fausse au moins légèrement la réalité sociale — infiniment complexe et mouvante

De celui qui veut traduire cette réalité en formules, en divisions claires et distinctes, il convient singulièrement de dire : *traduttore, tradittore* :

Et pourtant, l'exposé implique nécessairement une certaine schématisation. Tâchons de la faire la moins raide possible.

..

Au haut de l'échelle sont les baganwa, princes du sang, les très bonnes familles : BAFASONI.

Déjà il convient de s'arrêter, de s'interroger. Les Bafasoni ne constituent-ils pas avec les Baganwa une classe distincte, une noblesse sans lien avec les autres batutsi ?

Que sont les Bafasoni ? Si l'on prend soin de ne pas s'écarter de ce qu'en disent les natifs, aucune définition rigoureuse n'en est possible.

Ils nous disent : telles familles - Benengwe, Banyakarama, abavubikila, abanyakisaka, abashoka, ababondongo, abakundo, abalango, ababanda, sont bafasoni : « kuko bose bavyawe n'abakobwa b'umwami » (parce que les filles du roi sont épousées par de leurs enfants).

En effet, les baganwa ne s'épousent pas entre eux (sauf exception : Karabona a épousé une umutare); ils se choisissent leurs épouses parmi les bafasoni et leurs filles sont épousées par des bafasoni.

Les bafasoni seraient les descendants d'une série antérieure à celle en cours, des quatre rois : Ntare, Mwezi, Mutaga, Mwambudsa. L'avènement d'un nouveau Mtare ou d'un nouveau Mwezi ferait perdre la qualité de muganwa aux abatara ou abezi descendants du Ntare ou du Mwezi antérieur. Telle serait la règle et il semble établi que certaines familles de bafasoni seraient bien les descendants d'un roi de la série antérieure à l'actuelle. Ce n'est pas établi pour toutes.

Notons au surplus que le terme MUFASONI est lâche et reçoit des extensions diverses peu propres à en préciser la signification. Un mufasoni, c'est un grand, ou un noble déchu. Le terme peut comporter deux nuances plutôt contradictoires, l'une péjorative : muganwa ou grand mais déchu, l'autre plus honorifique : un grand, un noble, un allié aux princes de sang.

Parmi les autres Batutsi, il en est encore de première et de seconde classe, mais leur répartition dans l'une ou dans l'autre est loin d'être absolue ; c'est un peu affaire d'opinion.

Nous ont été indiqués comme de *première classe*, « très bonnes familles » : les abasafu, les abashoma, les abatsindakile, les abaterwa, les abagasu, les abanyabugufi (bafasoni ?), les abanyarwanda, les abayagoma.

De *seconde classe* seraient les batutsi : abarembe, abwongera, abalembe, abahima....

Mais les abahima — ou certains abahima — apparaissent peu considérés : ils seraient, eux, de troisième classe. Ils pourraient peut-être constituer un groupe à caractère particulier. A diverses reprises j'ai entendu dire d'eux qu'ils étaient particulièrement riches en bétail, que leur cheptel aurait la vertu d'être plus prolifique que celui des autres batutsi.

Encore sans nul doute faut-il distinguer. Comme il y a batutsi et batutsi il y a bahima et bahima.

Les Bahima se diversifient en nombreuses sous-familles dont les unes plus puissantes, plus étendues, je suppose — portent un nom spécifique, ex : les abasheye, les abayenzi, les abazigaba, les abalembe, les abavejuru, les abahinda ; — dont les autres, obscures, ne se dénommeraient que par les noms de la souche ancestrale : bahima.

∴

Signalons ici que seuls les batutsi de première classe, abanyaruguru partageraient avec les bafasoni le privilège et l'honneur de :

« Kukamira umwami » : traire le bétail du roi ;

« Kuchoreka umwami » : fournir les demoiselles d'honneur de la reine.

Le terme d'*abanyaruguru* nous paraît être un terme générique pour désigner les très bonnes familles batutsi non bafasoni ; littéralement : ceux d'en haut, de haute classe.

Des jeunes filles bahutu pouvaient sans doute être « nshoreke » (suivantes) de la reine mais leur rôle se bornait aux besognes inférieures : *barachoreka MU KIGO* : dans les dépendances seulement ; elles ne pouvaient (mais ceci m'a été démenti parfois) *kukolela ivyansi* : manipuler les pots à lait royaux.

L'honneur du kuchoreka, pour le batutsi, serait essentiellement de pouvoir se servir, des ivyansi royaux et de les laver.

Il semble bien que pour la traite du bétail royal le soin d'en recevoir le lait dans les vyansi, et la manipulation de ces derniers, soient des fonctions exclusivement réservées aux batutsi.

∴

Au dessus des batutsi et des bafasoni, trônent les BAKANWA.

Un muganwa, qu'est-ce ? Un descendant du roi. Oui, mais. . . Mais pour autant qu'il soit sous les ordres directs du roi ou tout au moins qu'il ne soit pas commandé par un autre muganwa ; à la condition qu'ils soient chefs et non sous-chefs : « ni bana bumwami batatwargwa nuwundi muganwa » (descendants de roi non sous les ordres d'un autre muganwa).

Cependant Nzorubara, umwezi, sous-chef de Makere se dit muganwa « parce qu'il est le frère du chef qui le commande » me dit-on). Mais — encore — Ndabagamiye, Kebako, sous-chefs également, qui sont des abataga se disent : abalango et non bakanwa. Pourquoi ? « Parce que Mutaga n'a guère régné »...

∴

Tout cela ne nous suggère-t-il pas clairement une réalité sociale mal affirmée ? Rien ne permet d'affirmer d'ailleurs que l'Urundi depuis la pénétration mututsi (laissons la préhistoire) connut jamais une organisation tant politique que sociale plus stable qu'à présent.

On peut évidemment schématiser, simplifier, classifier ; étager selon quelque système : batwa, bahutu, batutsi, bakanwa : cela présente l'avantage d'être plus clair. Mais si la réalité est obscure, l'imaginer nette et parfaitement découpée pour la clarté d'un exposé, à notre sens c'est — au moins un peu — mentir, et ce mensonge n'est pas sans danger. Il peut conduire à imaginer une politique théorique empreinte d'un passé lui-même pour partie imaginaire et qui, en tout cas, est largement dépassé.

Les autorités historiques, acquises ne tiennent que si elles s'adaptent au rythme des temps nouveaux. Quand, colonisateurs européens, nous parlons coutumes, nous n'en parlons que trop souvent non en politiques réalistes mais en conservateurs de musées.

Et pourtant la coutume elle-même, elle est mouvante comme la vie, et quelles précipitations surprenantes n'y provoquons-nous pas nous même en branchant sur elle, si j'ose dire, notre courant XX^e siècle, destructeur total d'édifices sociaux d'autres âges.

Mais la coutume — la coutume du passé — dont je professe le respect tout en la voyant objectivement s'écrouler — est l'objet d'un tel culte fétichiste de la part de certains esprits, doctrinaires de la colonisation, que nous en parlerons encore quand elle ne sera plus que « le parfum d'un vase vide ».

* *

Pour en revenir à l'objet précis de ce chapitre, nous dirons en conclusion :

Il existe au Burundi trois races : les Batwa, quantité infime et que nous avons négligée, parias d'ailleurs de la société ;

Les Bahutu et les Batutsi, mélangés les uns et les autres ;

Les Batwa mis à part, des Batutsi de sang plus ou moins mêlé occupent généralement les fonctions de dirigeants politiques mais non exclusivement ;

Des bahutu et des batutsi dans l'ancienne société remplissaient également des fonctions religieuses ou de cour ;

Au point de vue social, la race (plus ou moins dosée) ne créait pas un privilège mais, de par leur richesse en bétail, les Batutsi, minorité, avaient une situation prédominante ;

Les Baganwa — famille royale — étaient les vrais maîtres du pays : d'aucuns les disent de souche muhutu et telle version de la légende (recueillie récemment par M. le professeur SMETS) attribue une épouse muhutu — muhutukazi — à Ntare I^{er}.

* *

Dans l'évolution actuelle des choses (le temps immédiat de stagnation passé), le pouvoir, l'influence iront aux riches batutsi ou bahutu, mais un certain nombre de chefs batutsi ont, de par leurs cultures, leurs main d'œuvre coutumière, une avance importante mais non décisive sur tous autres.

Cette avance est à encourager et à soutenir si nous voulons faire passer le pays à un état économique meilleur sans changement des cadres politiques. Si les autorités traditionnelles ne deviennent riches, il y aura risque que les enrichis les battent en brèche et se substituent à elles.

On a vu, au Congo, l'indigène possesseur d'un vélo plus prestigieux aux yeux des populations que tel ancien chef qui n'avait su évoluer.

C. - ORGANISATION POLITIQUE DES BARUNDI.

Le roi de l'Urundi, d'essence divine, selon la croyance ancestrale, était loin, lors de la pénétration du pays par les Blancs, de concentrer en ses mains un pouvoir politique en fait incontesté. C'est qu'ici, dans l'état d'évolution où nous avons trouvé le pays, le pouvoir royal se trouvait en quelque sorte écartelé entre le Roi et la famille royale, celle-ci jouissant d'une individualité, d'un statut propres et qu'elle eut sans cesse tendance à développer aux dépens du pouvoir central.

Les rois se succèdent de père en fils : selon quel mode, cela ne peut être éclairci. Y avait-il élection par la famille, choix par le père ? Ce n'était pas en tous cas nécessairement l'ainé du Mwami défunt. Il y a là une obscurité qui vraisemblablement devait être, de par la volonté plus ou moins consciente des grands Baganwa, pour leur permettre d'ourdir leurs inextricables intrigues autour du trône royal.

« Les rois se succèdent de père en fils, portant toujours dans le même ordre, un des quatre noms royaux : Ntare, Mwezi, Mutaga, Mwambutsa. Tous les fils de Ntare et leurs descendants portent le nom de famille de Abatare, à l'exception de son successeur Mwezi. Celui-ci laisse son nom à ses fils et à leurs descendants qui seront Abezi, sauf celui qui deviendra roi sous le nom de Mutaga. De même les descendants de Mutaga et de Mwambutsa s'appelleront Abataga et Abambutsa. Mais lorsque Mwambutsa meurt, son successeur reprend le nom de Ntare ; à ce moment, tous les descendants du Ntare précédent perdent leur nom patronymique et en adoptent un autre : il n'y a plus de Abatare que le fils du roi régnant. Sont « Baganwa » ou princes du sang tous ceux qui portent un nom patronymique de roi, c'est-à-dire les descendants, en ligne mâle, du roi régnant et de ses trois prédécesseurs. (N. Nous croyons quant à nous que les choses dans la réalité sont moins nettement découpées : cf. ce que nous avons dit des Baganwa dans le paragraphe précédent.)

« Les rois ne peuvent épouser des filles de Baganwa, les Baganwa ne peuvent s'épouser entre eux. Quelques familles nobles (cinq ou six) sont admises à donner des femmes aux rois... ». Le rapporteur que nous citons admet qu'un ordre était prévu selon lequel chaque famille avait son tour de donner un héritier au royaume. Le fait nous paraît douteux.

∴

Caractère de l'état politique des Burundi.

Nous l'avons déjà dit : il est impropre selon nous de parler d'une organisation politique des Burundi. Il nous paraît plus juste de dire : il existe un organisme politique de domination par les Baganwa sur le Burundi. En ce sens que l'organisme politique est tout entier concentré dans les mains des princes, essentiellement à leur profit, qu'on ne voit aucun lien de participation de la masse à cet organisme. Si bahutu, batutsi, baganwa semblent constituer un édifice relativement cohérent, ce n'est point dû à un ciment politique commun, si j'ose dire; mais bien à ce que les Baganwa détiennent la supériorité par la force, le prestige, la richesse et une longue accoutumance; à ce que Baganwa, Batutsi, Bahutu se trouvent reliés par le réseau serré de liens économiques : dont les contrats touchant le bétail constituent, si l'on peut dire, le nœud; à l'institution royale condensant en elle la superstition de la masse asservie, superstition que ravivait chaque année la « fête du sorgho », *l'umuganuro* à caractère nettement religieux. Si l'on rapproche l'organisation politique du pays des diverses théories colonisatrices actuelles, il convient de l'assimiler à la conception appelée : domination au sens strict.

Comment pareille domination put-elle s'établir à une date relativement récente (deux siècles ?) : il est douteux qu'on le sache jamais. La mémoire historique dans le pays est extraordinairement courte. Mais n'est-il pas permis d'inférer de cette absence de souvenirs quasi absolue sur les origines de la pénétration *tutsi*, que celle-ci s'opéra à l'amiable, sans gros événements, sans guerre de conquête ? Nous le pensons. Et cette manière de penser peut, à notre sens, se trouver corroborée par le caractère même des populations bahutu dont le trait essentiel paraît être une passivité qui confine à une indifférence foncière. Ce caractère ne dérive-t-il pas de la domination ? Oui et non. La domination l'a sans doute accentué, elle n'a pu le créer. Une race forte dominée, tyrannisée disparaît, s'étiole, s'efface. Ce n'est pas le cas des Bahutu du Burundi dont la vitalité physique procréé sans ralentissement.

Tâchant à expliquer une pénétration pacifique probable des Batutsi, il convient encore de signaler qu'au moment où celle-ci s'opéra, la population Bahutu n'était point — loin de là — aussi dense qu'à présent et qu'elle vit sans amertume sans doute, n'étant point guerrière, les riches pasteurs s'appropriant de larges contrées pour y faire paître leurs troupeaux. Ceci d'autant plus qu'elle ne devait pas tarder à en retirer des bénéfices par le fait de contrats ayant le cheptel pour objet.

A notre avis, il y eut surtout, dans les débuts de la pénétration, ce contact économique par le truchement du bétail. Et les envahisseurs ne furent pas longs, s'étant subordonnés par leur richesse les populations autochtones, à se les soumettre politiquement.

Ils eurent à cela d'autant moins de peine que, vraisemblablement, ils n'avaient pas trouvé dans le Burundi une race fortement organisée sur le plan politique. Ceci nous paraît probable par l'absence constatée de traces quelque peu vivace d'une organisation politique *hutu*. Nous avons ailleurs émis l'hypothèse qui nous semble plausible, d'un peuple *hutu* vivant, avant l'arrivée des Batutsi, dans le cadre d'une organisation familiale quasi exclusivement. Celle-ci se serait trouvée étayée par l'emprise des *bafumu* — sorciers — sanctionnant les atteintes à l'ordre moral et social établi, avec les *Bashinga-ntahe* — anciens, conservateurs des coutumes et juges — et par le fait d'un état patriarcal solide à moralité relativement pure.

Est-ce téméraire de voir dans les *Bashinga-ntahe*, une institution *hutu* ayant survécu à l'invasion *tutsi* ?

Sans doute, les *Bashinga-ntahe*, par la suite, ont participé à l'exercice de la justice par le roi et les princes (Mwami et Baganwa) ou leur *ivyariho* (délégués, sous-chefs). Mais la grande masse des différends — comme aujourd'hui — ne dépassa jamais le stade des « anciens » des familles. On

craignait, en s'adressant plus haut, les frais de justice de plus en plus élevés à mesure qu'on recourait à des tribunaux supérieurs. Le prestige des grands éloignait le justiciable pauvre, du moins.

Quand les grands rendaient la justice, aidés des *Bashinga-ntahe*, le rôle des premiers était-il très actif ? Il ne semble pas. Les *Bashinga-ntahe* rapportaient au prince leurs avis dans le secret. Avait-il assisté aux débats seulement ? Non. Mais il touchait sa large part des « frais de justice » ou cadeaux judiciaires, tranchant sans doute en faveur de celui qui lui avait le mieux, si l'on peut dire, « graissé la patte ». Le tribunal des *Bashinga-ntahe*, institution *hutu*, annexée et exploitée par les envahisseurs : telle est selon nous la plus vraisemblable réalité.

Est-ce accabler à tort, arbitrairement les Baganwa ? Non pas. Leurs volontés, leurs caprices, par ailleurs, n'exproprièrent-elles pas terres et bétail. Nous ne croyons pas que ces expropriations se trouvaient de quelque manière réglementées par un « droit éminent » parfois invoqué. Où sont les règles limitant, organisant si peu que ce soit pareil droit ? Et s'il n'en est pas, qu'on cesse d'appeler « droit éminent » ce qui paraît bien n'avoir été qu'« arbitraire éminent ».

Interrogeant chefs et sous-chefs sur la propriété des terres, notamment, ils ne sont jamais en peine (dans les régions peuplées) de vous en indiquer les propriétaires. Et si l'Etat veut les exproprier, ils vous diront, s'ils sont quelque peu en confiance : « ce serait « *kunyaga* », c'est-à-dire : prendre de force (« n'im-paka »). Dirait-on que ce *kunyaga* est l'expression d'un droit des Baganwa (car c'est précisément ce terme qui désigne les enlèvements de bétail ou de terres par les grands) ? En ce cas, il nous faut bien rétorquer que dans la mentalité du pays, ce verbe *kunyaga* emporte une interprétation nettement péjorative.

.*

En faveur de l'hypothèse d'un état familial, patriarcal en Urundi, avant la pénétration *tutsi*, il y a encore, selon nous cet argument actuel : la mentalité du pays, de ses gens.

S'il est une réalité dès l'abord frappante en Urundi, réalité essentielle à un point tel qu'elle ne laisse pas parfois de paraître exclusive, c'est bien celle du *rugo*, de l'enclos familial. C'est la suprême notion sociale du pays. Celle du village y est inexistante. Pour désigner un groupe d'enclos, on parlera de « colline », expression géographique, ou de « *mihana* » qui n'a qu'un sens vague : rassemblement de bananeraies, campagne habitée... D'aucune autre réalité, le *muhutu* ne parlera avec le même accent de propriétaire, si j'ose dire.

En dehors de l'enclos familial, préoccupation permanente du *muhutu*, toutes les autres notions apparaissent à ce dernier *mutatis mutandis* comme plus ou moins étrangères à lui-même. Le souci politique, il l'ignore. L'idée qu'il puisse influencer le commandement des Baganwa, le choix des personnages dirigeants ne l'effleure pas — non plus que si jamais, dans le passé, il n'avait eu à le faire : et il y a lieu de croire qu'il en fut ainsi.

Les Barundi, on le sait, sont généralement sédentaires (les voyages actuels en quête de travail ou d'argent pour l'impôt ne doivent pas nous induire en illusion). Sans doute jadis vivaient-ils plus ou moins groupés par familles (point à étudier), sur leurs collines. Leurs *Bashinga-ntahe* tranchaient les différends, les sorciers, la vendetta aidait tant bien que mal à maintenir une paix précaire sans doute, en rétablissant l'équilibre des groupes familiaux parfois rompu. *L'induru* (cri d'alarme) retentissait-il dans la nuit, tous les voisins de celui qui l'avait poussé accouraient à son secours pour chasser et si possible saisir le voleur qui avait troublé la paix de la colline. Les gens ne passaient pas d'une colline à l'autre : le droit international n'existait pas....

.*

Hypothèse évidemment. Comment pourrait-il en être autrement en l'absence de tout monument historique, de toute tradition orale ? L'hypothèse proposée a peut être le mérite de cadrer avec le caractère de la race que les âges ne transforment guère et qui, lui aussi, on ne peut le méconnaître, est pour l'historien un document. Son interprétation délicate parce qu'essentiellement subjective n'est pas une raison suffisante pour le rejeter.

ALBERT GILLE
Administrateur Territorial Principal.

Crimes et superstitions indigènes.

UN MOUVEMENT MODERNE POUR DECELER LES SORCIERS. (1) LES BAMUCAPI (2)

Dans toute l'Afrique actuelle, il semble que des déceleurs de sorciers surgissent comme du néant, s'épanouissent un certain temps, puis disparaissent.

Il s'agit ou bien d'un individu d'une personnalité marquante dans son milieu qui annonce un remède magique contre les souffrances humaines et obtient de cette manière des sectateurs, ou bien il s'agit d'une bande plus ou moins organisée de magiciens qui passe la frontière de quelque territoire avoisinant avec tout le crédit attaché à ce qui est étranger et merveilleux. Parmi ceux-ci les célèbres « Bamucapi » en sont un exemple intéressant. Ils se répandirent récemment du Nyassaland en Rhodésie du Nord et atteignirent par après la Rhodésie du Sud et le Congo.

Il est difficile de découvrir l'origine réelle de ce mouvement, mais je l'ai étudiée au moment de son épanouissement dans le pays des Bemba de la Rhodésie du Nord-Est, en 1934, et je désire décrire très brièvement dans cet article les méthodes de ces déceleurs de sorciers, et essayer d'expliquer leur succès. A la même époque, le professeur Malinowski alors en tournée d'inspection dans les champs d'étude de ses élèves, visita ma région, étudia lui-même cette question et me permit généreusement d'ajouter ses notes aux miennes.

Les « Bamucapi » eux-mêmes étaient généralement jeunes et vêtus d'habits européens. Ils circulaient dans la région seuls ou à deux payant habituellement des aides sur place. Leur chef, disaient-ils, était un Kamwende de Mlanje au Nyassaland, mais ils en parlaient comme d'une personne ayant des attributs mythiques plutôt que comme d'un organisateur ayant un contrôle réel. Ces déceleurs de sorciers travaillaient d'une manière impressionnante. Arrivés dans un village, ils convoquaient le chef qui était prié de rassembler les habitants, de tuer et cuire une poule destinée au repas rituel auquel tous avaient à participer. Une fois assemblés, hommes et femmes étaient mis en files séparées et passaient un à un derrière le dos du déceleur de sorciers qui saisissait leur image dans un petit miroir rond en tournant le poignet. On prétendait que le sorcier pouvait être immédiatement désigné par son image dans le miroir. Ainsi découvert, on passait sur-le-champ chez lui pour qu'il livre ses cornes (nsengo), terme désignant toute amulette malfaisante.

Des histoires merveilleuses étaient racontées sur la perspicacité des déceleurs de sorciers. Des cornes intentionnellement cachées étaient apparemment toujours découvertes.

« Regarde sous le toit du grenier » crie le « Bamucapi » en cas de dénégation du sorcier et la menace cachée est immédiatement apportée au jour. « Nous savons qu'ils ne se sont pas trompés » disaient les indigènes dans leurs commentaires « parce que les hommes et femmes qu'ils ont dépistés comme sorciers étaient des gens dont nous avons peur depuis longtemps ! »

Mais un remède était fourni avec la découverte du sorcier. Chaque homme et femme buvait une gorgée du fameux médicament « mucapi » — une fine poudre rouge donnant une solution savonneuse quand on la mélange à de l'eau et l'agite. Le nom des déceleurs de sorciers venait dit-on du mot « cin-yanja » « kucapa » frotter ou laver des vêtements.

Grâce à ce médicament la renommée des « Bamucapi » fut saisissante. Il ne s'agissait rien moins que de la disparition complète de la sorcellerie dans le territoire. Un homme qui avait bu le médicament

(1) Extrait de Africa « Journal de l'Institut international des langues et civilisations africaines » Volume VIII n° 4, Londres, octobre 1935.

(2) Connus au Katanga sous le nom de Kamutshapi et Bamutshapi (dans les districts du Haut-Katanga et du Tanganika).
N. D. L. R.

« mucapi » et qui retournait ensuite à ses habitudes perverses, était exposé à une mort subite — une mort effroyable dans laquelle il gonflait dans d'énormes proportions, les membres se déformaient sous l'effet de l'hydropisie, et le corps devenait trop lourd pour être porté à la tombe.

Un sorcier rusé ne pouvait échapper en refusant de passer devant le miroir magique. Il aurait tout simplement été pris lors d'une seconde venue en quelque sorte du fondateur du mouvement, qui devait revenir battant un mystérieux tambour durant la nuit, aux environs de chaque village. Au son de ce tambour tous les sorciers et sorcières encore cachés jusqu'ici auraient été obligés de suivre jusqu'au cimetière ou leurs crimes auraient, en fin de compte, été démasqués.

Certains parlaient aussi de l'arrivée d'une femme fabuleuse ayant un sein sur la poitrine et un sein sur le dos. Les bons, elle les allaiterait par devant tandis que les méchants se verraient forcés de la suivre bon gré mal gré.

Semblables histoires étaient racontées et répétées dans les villages avec le mythe du véritable Kamwende qui, disait-on, avait reçu sa révélation dans le tombeau d'où il avait été ressuscité après deux jours avec un œil, un bras et une jambe inertes, mais avec le secret du médicament « mucapi » et le pouvoir de résister aux poisons de toutes sortes.

Comme second but les « Bamucapi » vendaient des amulettes, des pincées de poudre cousues dans de petits sacs de tissus et ayant un pouvoir de protection. Pour 3 pence on pouvait acheter une amulette contre les fauves et les serpents, pour 9 pence de la poudre pour protéger les jardins du fléau des animaux destructeurs, pour 6 pence une amulette pour le bonheur et le succès et pour 5 shillings, (1) on en faisait courir le bruit, une amulette faisant obtenir la bienveillance du représentant du gouvernement. « Mais vous pouvez constater par vous-même » ajouta mon informateur « que fort peu d'indigènes ont eu tant d'argent que cela à dépenser. »

Le succès du mouvement fut dès le début foudroyant.

Il s'empara intégralement de l'imagination des habitants et créa ses mythes en se répandant.

De hutte à hutte les hommes se criaient les derniers exploits des déceleurs de sorciers, le nombre de cornes trouvées dans tel et tel village, les gens miraculeusement sauvés des serpents et des lions...

Le Gouvernement qui, au début, ne contrariait pas l'expansion de ce mouvement, était unanimement loué. Maints indigènes me disaient : « Ceci est la meilleure chose que les Bwana aient jamais faite pour nous. Maintenant ils nous permettent enfin de débarrasser notre pays de la sorcellerie. »

Des critiques, au contraire, étaient fréquentes à l'adresse des Missions qui refusaient d'autoriser leurs chrétiens à boire le médicament. Les soupçons et souvent les accusations de sorcellerie généralement faites contre des catéchistes impopulaires semblaient enfin publiquement prouvés. « S'ils n'ont rien à craindre » disaient les indigènes « pourquoi craignent-ils de se soumettre à l'épreuve ? »

Au croisement des chemins, en dehors de chaque village, se trouvait une pile de cornes et d'autres objets de magie, cornes qu'en vain de nombreux missionnaires s'étaient, pendant des années, efforcés d'enlever et de proscrire.

Le motif du succès de ce mouvement est pour cette raison d'un grand intérêt, d'autant que, de plus d'une manière, il est caractéristique de nombreuses organisations semblables de déceleurs de sorciers qui ont surgi dans d'autres régions de l'Afrique.

Nous avons alors à nous demander d'abord pourquoi les méthodes des « Bamucapi » frappaient si fortement les indigènes ? Contre quelles craintes semblaient-elles procurer une panacée immédiate et universelle ? Voilà des questions auxquelles il ne pourrait être répondu par une étude des rites et de mythes des « Bamucapi » en les prenant comme une fin en eux-mêmes. Pour fixer la puissance du mouvement dans une région déterminée quelconque, nous avons à le considérer se détachant sur un fond d'organisation tribale et de croyances.

Dans la région des « Bemba », par exemple, on peut dire que la nouveauté était suffisante pour

(1) Au Congo Belge les prix varient de 2 francs à 100 francs.

expliquer le succès de n'importe quel mouvement indigène, religieux ou profane. Les « Babemba » sont connus comme étant anormalement crédules et de caractère changeant, les premiers à adopter et à rejeter n'importe quoi de neuf.

Le Nyassaland, considéré comme le berceau du mouvement, possède également parmi les Rhodésiens une grande renommée comme étant le pays des salaires élevés et offrant des facilités d'instruction. La plupart des clercs employés dans le pays sont encore d'origine Nyassalandaïse. En outre, les Babembas font partie de ces peuples africains pour lesquels toute forme d'eupéanisme est un véritable culte. Les Bamucapi s'implantèrent parce qu'ils présentèrent une doctrine satisfaisant la croyance indigène tandis que leurs rites comportaient de nombreux traits superficiels de civilisation blanche. Les déceleurs de sorciers se présentaient en jeunes gens bien habillés et non en vieux docteurs (nganga) indigènes ridés et couverts de vêtements d'écorce tout crasseux. Ils travaillaient en plein air et alignaient les indigènes suivant la manière d'un agent du gouvernement procédant à un recensement. Ils vendaient leurs médicaments dans des bouteilles fermées de droguistes plutôt que dans de vieilles cornes sales retirées d'un sac de cuir. De même leur enseignement était un mélange intéressant d'ancien et de moderne. Leur pouvoir, disaient-ils, leur venait de Lesa, le Dieu Suprême que le nganga invoque en préparant ses médicaments, le mot étant également employé par le missionnaire pour décrire le Dieu chrétien. Mais, chose curieuse, l'efficacité des médicaments dépendait de la conservation d'un nombre de tabous profondément ancrés dans la croyance indigène, ainsi par exemple le tabou contre un homme ayant des relations avec une femme en brousse. Certains indigènes disaient que Marie aidait également les Bamucapi, mais ajoutaient immédiatement qu'il ne s'agissait pas de Marie des missions catholiques, mais d'une autre ; car il est hors de doute que le mouvement, dans son ensemble, était opposé aux missions. Ils employaient également des phrases rappelant l'enseignement religieux.

Les déceleurs de sorciers s'adressaient aux habitants du village dans un sermon préliminaire, une technique totalement étrangère au « nganga » indigène, et insistaient sur des idées telles que l'effacement des péchés. Kamwende, rappelons-le, descendit au tombeau et ressuscita. On s'attendait à ce qu'il réapparaisse à une seconde venue.

Il est de même intéressant que les « Bamucapi » aient suivi la distinction faite par les missions catholiques romaines dans la classification des médicaments indigènes. Ceux qui contenaient des médicaments (muti) étaient seuls tolérés, mais ceux contenant ce que les Babemba appellent un « cifimba » un principe existant, tels qu'une griffe d'aigle ou un os d'écureuil, étaient interdits.

Mais outre l'attrait de la nouveauté, le succès des « Bamucapi » était dû à des raisons plus profondes. Les déceleurs de sorciers prétendaient, comme je l'ai exposé, enlever aux sorciers leurs armes dangereuses. Nous avons à nous demander dès lors si la crainte de la sorcellerie est une de celles qui domine ou non la croyance indigène. La magie noire, dans le sens d'un rite déterminé actuellement accompli par un homme dans la croyance qu'il nuira à ses ennemis, est-elle d'un usage très courant parmi les Babemba ?

Un examen détaillé des cornes rassemblées par les « Bamucapi » éclaire la question d'un jour intéressant. Je pris, dans un cas, possession d'un amoncellement complet de cornes et d'amulettes, 139 en tout, qui avaient été trouvées, dans un village de quelques 70 huttes. Elles étaient jetées en tas au croisement des chemins en dehors du village, entourées de groupes de personnes, en majorité de jeunes hommes et de jeunes femmes, murmurant dans le for intérieur contre les horreurs auxquelles ils avaient échappés. Ces spectateurs semblaient être convaincus que toutes ces cornes sans exception étaient des objets dangereux. Des commentaires animés identifiaient tel et tel petit objet comme, provenant de la tombe d'un homme et comme étant presque certainement un morceau d'une victime d'un sorcier, ou imbibé du sang d'un enfant mort.

Pour ce motif l'examen minutieux de ces cornes était intéressant. La collection comportait 45

petites cornes de kashia, reconnus par la plupart comme servant à renfermer des sortilèges ou médicaments (muti) ordinairement inoffensifs comme par exemple pour la chasse. Seize étaient des cornes de grande antilope comme l'antilope cheval contenant habituellement des fétiches bons et mauvais, ou même de la prise ou quelque autre matière nécessitant le transport en vase clos. Mes informateurs admettaient qu'il serait malaisé de discerner un récipient servant à la sorcellerie d'une simple boîte à prise.

Parmi les autres objets 17 étaient de petitesalebasses (misafi) employées comme boîtes à prise ou récipients à huile, fermées par un bouchon de bois. Des fétiches de bonheur ou de popularité (muti nacisense) sont souvent placés dans d'aussi frêlesalebasses. Trente six autres objets étaient de petits sacs de tissus (mikoba) dans lesquels sont cousus des médicaments de différentes sortes destinés à être portés au cou par le propriétaire, les « Bamucapi » eux-mêmes fournissant leurs remèdes dans cet emballage. Ces amulettes servent presque toujours de protection au propriétaire et ne sont pas nuisibles aux autres.

Pour abrégér cette longue histoire, d'un amas de 135 cornes qui avait arraché aux passants des cris d'horreur ou d'exécration, 125 étaient de vulgaires récipients contenant, peut-être bien, uniquement rien d'autre que des médicaments domestiques usuels analogues à ceux que conserve la mère de famille anglaise en cas de rhume et de digestion laborieuse.

Parmi les cornes restantes, certaines furent admises comme douteuses ou définitivement suspectes. Cinq étaient des bracelets en peau de lézard d'eau ou d'iguane et qui sont considérés comme animaux de mauvais augure. Neuf étaient des cornes de « ngulungu, » et cette antilope (cisongo) a très mauvaise réputation chez les Babemba. On considère l'animal comme un « cibanda » ou mauvais esprit et il est tabou pour les chefs, les femmes enceintes, et d'autres.

Au moyen d'une telle corne un sorcier serait capable de neutraliser l'esprit de sa victime, l'envoyant à travers l'espace pendant la nuit, « brillant comme la torche d'un homme blanc » (lulebanga torchi), sur la tombe d'un mort récemment enterré où il serait découvert au matin dressé sur le tertre couvert de terre de la tombe, et là cesserait l'activité de l'esprit outragé du mort.

Les indigènes condamnaient certains autres objets en dépit de toute évidence et de tout bon sens tellement ils s'étaient monté la tête au sujet des horreurs qu'ils s'attendaient à trouver. On jurait que l'os pariétal d'un singe récemment tué lors d'une incursion dans un jardin était celui d'un bébé.

Le crâne d'un vautour avec son bec caractéristique était identifié comme étant celui d'un hibou par des indigènes cependant bons ornithologues, depuis qu'il est connu que des sorciers rôdent la nuit avec des oiseaux ressemblant aux hibous (nitimufi) pour voler le grain du grenier des autres.

Un morceau de bois poli était qualifié os d'une patte de lion par un des chasseurs des plus réputés du district.

Enfin, les deux cornes qui soulevèrent le plus de clameurs étaient des « fimango », ou cornes spécialement préparées jadis par le « nganga » d'un chef pour apaiser par l'ordalie du poison « mwafi » l'esprit des sorciers brûlés après leur mort ; c'est-à-dire des cornes spécialement apprêtées pour protéger les gens contre la sorcellerie.

Ces objets, remplis de substances ayant la propriété d'attirer les mauvais esprits, les extrémités couvertes, dans le même but, d'un filet, de teinture rouge et de perles noires, agissaient comme des paratonnerres. Quand ils étaient conservés en dehors du village du chef, ils attiraient au sol les esprits mauvais.

Les « fimango » étaient aussi employés dans la plus importante forme de divination comme sous le nom de « kutinta » et pratiquée par le nganga du chef.

La sauvegarde principale des indigènes contre la sorcellerie dans l'ancien temps était donc joyeusement rejetée sur le tas à la demande d'un couple de charlatans !

En fait les résultats obtenus par les « Bamucapi » reposaient en grande partie sur l'ignorance des profanes quant aux procédés de la magie Bemba.

Leur propre incompetence en cette matière et leur ignorance de la langue étaient sans importance puisqu'ils prescrivaient de jeter un fétiche reconnu cependant comme inoffensif, en déclarant qu'il renfermait un « cisimba » invisible pour un profane.

Notre examen d'un amas typique de cornes nous a donc montré que 11 cornes seulement sur 135 étaient reconnues par tous comme étant incontestablement des objets de magie pernicieux c'est-à-dire préparés pour nuire aux autres. Pour le reste deux étaient véritablement destinés à sauvegarder toute la communauté contre la sorcellerie tandis que la majorité était des récipients à médicaments certains ayant un effet curatif et certains autres étant de simples fétiches destinés à apporter le succès, dangereux seulement pour autant que ce succès ne puisse être obtenu qu'aux dépens d'autrui. Il apparaît donc que le rôle des « Bamucapi » consiste dans l'habileté à créer l'impression du danger dont ils prétendent sauver si miraculeusement la population. C'est-à-dire qu'ils enlevaient le maximum de fétiches d'un village en persuadant chaque propriétaire que la découverte en était inévitable, soit maintenant soit dans un avenir hypothétique et qu'il valait mieux se débarrasser même des fétiches inoffensifs.

En outre, jamais l'immunité contre l'accusation de sorcellerie ne fut garantie avec une telle facilité — « pour un penny ils vous rendent la monnaie ! » Les vieilles gens qui l'une ou l'autre fois avaient été accusés de sorcellerie parcouraient des kilomètres à la recherche des « Bamucapi » dans le but de boire le remède et être ainsi publiquement lavés de tout soupçon.

L'amas de cornes augmentait naturellement au croisement des chemins et sa hauteur elle-même montrait au reste du monde les dangers auxquels on avait échappé.

Devons-nous dès lors en conclure que le sorcier lui-même n'existe pas chez les Babemba ? Où existe-t-il seulement, comme Evans-Pritchard le suggère, parmi les Azande en encore non pas en réalité mais uniquement dans l'esprit des indigènes ? (Evans-Pritchard « Sorcery in native opinion », Africa vol. VI. No 1). Nous savons que les peuples primitifs sont semblables dans leur croyance quasi universelle que la mort et les calamités sont dues à des facteurs surnaturels. Par contre ils diffèrent grandement quant à la proportion des maux qu'ils attribuent à l'hostilité d'êtres humains nantis de pouvoirs surnaturels, et à ceux qu'ils croient infligés par des êtres surnaturels, esprits courroucés et autres causes semblables.

Il faut dire que certaines communautés croient moins que d'autres à la sorcellerie. Certains insulaires de Mélanésie, nous raconte Malinowski, considèrent « chaque mort, sans exception, comme un acte de sorcellerie. » (Malinowski « Sexual life of Savages, » Routledge London, 1929, p. 137). D'autres « que tout événement favorable est dû aux rites accomplis de manière à obtenir des effets opposés à ceux visés par quelqu'un d'autre » (Fortune, « Sorcerers of Dobu », Routledge London, 1932. p. 101).

En ce qui concerne les Babemba, il n'en est manifestement pas ainsi. Ils croient que bonne et mauvaise fortune sont dues à des causes variées dont la sorcellerie en est une.

La place occupée par le sorcier dans la communauté varie aussi grandement. Dans certains cas il pratique son art « à peu près ouvertement » comme le dit Malinowsky (Malinowsky « Argonauts of the Western Pacific » Routledge, London, 1922, p. 75).

Le pouvoir salutaire et le pouvoir néfaste, sont réunis dans la même personne qui agit selon les intérêts de la personne qui l'emploie.

Dans ces communautés, il est hors de doute que les actes de sorcellerie soient commis par ceux qui croient posséder eux-mêmes des pouvoirs occultes.

Dans d'autres régions la possession des pouvoirs de sorcellerie est héréditaire dans certaines familles et ouvertement reconnue.

Dans d'autres tribus, parmi lesquelles les Babemba, aucun sorcier guérisseur n'admettra jamais posséder des pouvoirs néfastes, bien qu'à contre-cœur il puisse admettre pouvoir parfois protéger ceux qui sont victimes de sortilèges.

Sur ce chapitre les indigènes croient différer des tribus avoisinantes, car j'ai entendu parler d'un

homme qui fit un voyage au pays des Batabwa, vers le Nord-Ouest, où, disait-il, la mise en œuvre de la sorcellerie, pouvait ouvertement être vendue et achetée.

La question suivante que nous aurons à nous poser pour essayer de fixer la puissance des Bamucapi est celle-ci : en faisant la part de la malchance et de malheurs, quel est le total des maux imputés aux sorciers ?

Il saute aux yeux que ce problème est d'importance pratique pour les administrateurs. Si un indigène déclare que son enfant a été tué par un mauvais sort jeté par un autre homme, il sera probablement frappé d'une pénalité prévue par la loi. Mais si le même indigène met cette perte sur le compte du courroux de son arrière-grand-père défunt, ce qui, à son point de vue, est un récit tout aussi croyable, il sera reçu avec un sourire indulgent.

Une caractéristique de la croyance des Bemba est le nombre des différentes causes auxquelles peuvent être attribués les maux humains. Parmi celle-ci la sorcellerie n'est pas, à première vue, la plus importante.

Un homme peut être affligé d'un mal :

a) Par suite du courroux des esprits de ses ancêtres (mipashi) auxquels il doit certaines marques de respect et qui sont, en dernière analyse, chargés de punir toute infraction aux lois de la tribu.

L'esprit d'un simple particulier punira les membres de sa propre famille.

Il est admis que le châtement ne soit pas nécessairement mortel. Par contre le « mupashi » d'un chef peut infliger un désastre sur tout le pays, soit sous la forme d'une adversité générale soit sous celle d'une calamité comme par exemple le fléau des sauterelles ;

b) Par la vengeance d'un esprit errant (ciwa) l'esprit vindicatif d'un ancêtre mort dans l'indifférence, outragé ou faussement accusé par des parents ;

c) Par l'omission de quelque rite important, ainsi par exemple celui qui a pour but de sauvegarder la pureté du feu de l'habitation ; ou la violation de certaines lois morales, comme l'adultère commis dans des circonstances spéciales ;

d) Par châtement infligé par le « mupashi » d'un chef comme conséquence d'une malédiction humaine (kulapishya) quand l'individu intéressé ne parvient pas à découvrir qui lui a fait du tort où l'a volé, et appelle l'aide divine.

Dans tous ces cas il y a un trait commun. Le châtement, quand il est mérité est uniquement infligé par une puissance surnaturelle. Le dogme religieux suit strictement la moralité de la tribu et lui donne sa sanction. Il met spécialement en évidence ce fondement de la société Bemba : l'attitude d'un homme vis-à-vis de l'autorité en général et, spécialement, de son chef.

Les « mipashi » sont outragés si les égards dûs ne leur sont pas témoignés, et c'est tout le pays qui en pâtit si le chef a manqué à ses devoirs.

Il en est de même dans le cas du « ciwa » qui cherche à se venger.

Ce qui est puni est un manquement par la famille à l'honneur et au rang. Le cas typique toujours cité en exemple est celui de la vieille mère qui meurt de privations et dans l'oubli. Ici encore le « ciwa » ne peut revenir et hanter les vivants sans la permission de Lesa, le Dieu-Suprême, et seul est autorisé à se venger, un esprit blessé par une injustice établie. La malédiction au nom d'un chef décédé ne s'abattra que sur le seul offensé.

En résumé, d'après les croyances des Bemba la plupart des malheurs sont dus à des injustices et en particulier à la violation des règles de respect dû aux autorités. La cause du malheur peut être précisée par divination, système bénéficiant de la consécration sociale et mis en œuvre par un personnage puissant d'une haute considération, le « nganga ». L'antidote peut être obtenu par l'acquisition d'un fétiche, par l'accomplissement de cérémonies pénibles et, peut-être en ordre principal, par aveu public de la faute.

Dans ce système, en apparence logique et bien ordonné il y a cependant en conformité avec les

principes, un seul élément de portée incalculable : le sorcier (muloshi) qui tue sans rime ni raison, pour le plaisir de nuire. Les « baloshi » sont les ennemis de la société, allant à l'encontre de ses lois.

Actuellement ils inaugurent leur carrière de crime en commettant un acte monstrueux comme par exemple : un inceste entre père et fille ou le meurtre d'un bébé de leur propre clan.

Ils ont diverses propriétés surnaturelles. Ils peuvent se rendre invisibles, tuer à distance, envoyer des oiseaux magiques voler de la nourriture chez leurs ennemis, et naturellement, procéder à des cérémonies mystérieuses ainsi que posséder et vendre des médicaments nuisibles.

Il est évident que des sorciers ayant ces pouvoirs n'existent pas, bien que leur puissance surnaturelle soit promptement admise par les gens impopulaires par suite de leur caractère difficile ou toujours mécontent par les « bad mixers » dans l'acception américaine du mot par les mauvais copartageants ou par des personnes qui semblent avoir des succès inaccoutumés aux dépens d'autrui.

Je ne serais pas téméraire au point de dire qu'aucune cérémonie de sorcellerie ne soit accomplie au pays des « Bemba » ni que de ci de là des individus ne croient être en possession de ces pouvoirs. Mais l'usage très étendu d'amulette est, en fait, je crois la manifestation importante de la croyance dans les « buloshi »

Dans une ambiance de suspicion et de haine, les indigènes se croiront obligés, pour se protéger (kufilika mubili), d'acheter des amulettes au « nganga » réputé du voisinage, ou à un sorcier d'une autre tribu. Ces amulettes sont naturellement considérées avec inquiétude par les autres indigènes

Aussi dans cette ambiance de suspicion, ces amulettes banales destinées à rendre les chasses fructueuses et les récoltes généreuses, à s'attirer le succès ou la chance dans les relations personnelles et qui constituaient la majorité des cornes de notre tas, prennent un sinistre aspect.

Une amulette de beauté achetée par une jeune fille n'est pas un bien très dangereux mais serait considéré comme un acte hostile si une ou deux autres jeunes filles jalouses se procurent le même objet. Toute amulette servant soit à se protéger soit à mettre la chance de son côté peut devenir dangereuse dans la mesure exacte où le succès qu'elle apporte est supposé nuire à d'autres espoirs. Ces amulettes servant à se protéger, tout comme des armes purement défensives d'ailleurs, augmentent l'impression d'insécurité qu'elles avaient pour but de faire disparaître. Et c'est là que réside le danger, d'autant plus que le contact avec la civilisation blanche a, dans de nombreux cas, augmenté l'emploi de ces amulettes ainsi que de celles destinées à combattre leur effet

Un simple examen nous montrera, ce qui, en fait, ne saute pas aux yeux à première vue, qu'un changement dans la croyance indigène à la sorcellerie suit inévitablement un changement dans l'organisation sociale. L'emprise de la crainte de la sorcellerie dans toute communauté indigène dépend manifestement de la nature des institutions coutumières.

Il est clair que la force de cette croyance dans la puissance de la sorcellerie dans n'importe quel groupement dépend de la nature de ses institutions coutumières et en particulier du genre d'autorité et de son mécanisme légal.

Son incidence variera avec le système de groupement social, selon qu'il sera local ou familial, et l'absence ou l'existence de tension, basée sur des impressions, entre ces groupes. Pour m'expliquer par un contraste entre deux cultures tout à fait différentes, certains indigènes de Mélanésie craignent d'être ensorcelés par leur chefs, dès lors dans ce groupement, la sorcellerie agit comme une force de préservation en soutenant leur autorité. La sorcellerie a sa place désignée dans l'ensemble du système politique.

Le Mubemba vivant sous un régime beaucoup plus autocratique et dont le chef est beaucoup plus puissant, dira simplement : « Pourquoi le chef ensorcellerait-il un simple habitant du village puisqu'il peut si aisément le frapper ou le mutiler ? »

Evans-Pritchard estime, en effet que nous trouverons une corrélation intéressante entre la morphologie de la sorcellerie et le type de système politique dans une société primitive. (Evans-Pritchard, « The Morphology and Function of Magic » - American anthropologist, Oct. 1929).

L'importance de la sorcellerie dans un groupement sera manifestement encore affectée par l'existence ou l'absence de juridictions tranchant les différends.

Le Mélanésien n'a souvent d'autre moyen de faire éclater ses griefs contre ses semblables que la mise en œuvre d'actes de sorcellerie basés sur la haine. Le Mubemba, et il a cela de commun avec la plupart des autres peuplades bantoues, peut obtenir justice devant un tribunal. Il peut lui soumettre une affaire pour laquelle le premier presserait le sorcier d'user de sortilèges de plus en plus nombreux.

Il y a des spécimens de civilisation dans laquelle deux groupes sociaux sont légalement liés par un enchevêtrement d'obligations également lourdes pour les deux parties et cause de perpétuelle tension. Deux individus peuvent être socialement placés depuis le début dans une situation de rivalité constante. La méfiance et les accusations de sorcellerie y trouvent une atmosphère idéale pour s'épanouir. Je n'en citerai d'autre exemple que celui des mêmes groupements Mélanésiens : les rapports dans les groupements à caractère matriarcal entre l'héritier d'un homme, son neveu maternel et son fils ; ou entre des groupes unis par le mariage (susu) l'hostilité résultant de la crainte absolument prépondérante de la sorcellerie.

Chez les Babemba les différences de système dans le mariage et la parenté ont pour conséquence que les intérêts de ces groupements ne sont pas en opposition aussi aiguë, bien que cependant dans une société où les femmes n'ont, en définitive, jamais accepté la polygamie comme une institution, les épouses d'un polygame ou les héritiers rivaux des grandes chefferies soient toujours soupçonnés de s'ensorceler mutuellement. Mais j'ai l'impression que les sources de conflits sociaux ont récemment augmenté.

Ceci est, en définitive la clef de toute cette matière.

Par toute l'Afrique les missionnaires enseignent une religion qui cherche à extirper la crainte mais les vicissitudes économiques et sociales ont, à ce point faussé les institutions tribales et les codes moraux que dans de nombreux cas le résultat du contact des blancs est un accroissement de la crainte de la sorcellerie, et pour cette raison, du développement de la sorcellerie dans tout le groupement.

Chez les Bemba la situation du chef s'est matériellement modifiée

L'une de ces fonctions était, antérieurement, l'administration de l'épreuve par le poison (mwafi) aux personnes accusées de sorcellerie.

Et ceci laissait subsister, dans la communauté une ultime impression de sécurité. Maintenant il n'accomplit plus cette fonction et ses sujets savent au surplus qu'ils ne peuvent trainer un sorcier devant un tribunal pour qu'il soit confondu ou disculpé. « Plus personne ne nous aide maintenant » disait un de mes informateurs du mouvement Bamucapi, « à moins que nous ne nous aidions nous-mêmes. » Il faut rappeler également que le recours à un devin, partie essentielle du système indigène pour établir la culpabilité, ne peut plus être pratiqué ouvertement.

Ce recours existe toujours mais est discrédité et dans l'état de transition actuel sa perte a certainement privé l'indigène de quelques-unes de ses anciennes assurances morales.

De plus, par la modification apportée aux sanctions du pouvoir du chef — ses richesses, sa suprématie militaire et la croyance en son pouvoir surnaturel — cette situation vis-à-vis de laquelle dépendait si étroitement comme nous l'avons vu, le degré de moralité de la tribu, a été fortement ébranlée et avec elle tout le système de croyances dans le châtement surnaturel du mal.

Certains indigènes se détachent des règles coutumières parce qu'ils les trouvent trop lourdes ; et certains ont des conditions de vie dans lesquelles il est impossible de les respecter. Ainsi s'ils travaillent dans une mine trop éloignée pour qu'ils puissent se soucier de leurs parents ou accomplir certains rites religieux.

D'autres indigènes, dont beaucoup de chrétiens sont pris entre deux morales qui se heurtent. Dans les deux cas, je crois que la majorité de ces indigènes souffre d'une obsession de culpabilité se manifestant par une crainte constante de quelque réaction surnaturelle. Je n'ai ressenti cela nulle part aussi

fortement que dans la partie la plus civilisée de la Rhodesie du Nord, le Copper Belt. Ici une femme Bemba ne sentait plus la nécessité de conserver les fastidieux fétiches assurant la protection du foyer familial. Mais précisément pour cette raison elle se sentait tenue de donner tout ce qu'elle pouvait pour le fétiche destiné à protéger la vie de son enfant, « précisément pour toute éventualité ». L'influence des salaires est ici aussi puissante. L'argent semble à l'indigène des centres son seul actif en ce monde incertain. Par lui il peut troquer une croyance en un système d'esprits ancestraux qui exigent le respect, l'accomplissement de cérémonies ponctuelles et l'observation des règles morales coutumières, contre une sécurité achetée au strict comptant et accessible à tous ceux qui ont de l'argent quelque soit leur position sociale.

Quoi d'étonnant alors à cette ruée vers ceux qui vendent des sortilèges? Et partout où les sortilèges sont librement vendus et achetés règne parmi les individus une atmosphère de méfiance réciproque. La crainte de la sorcellerie augmente et les déceleurs de sorciers se multiplient.

De nouveau, des groupes sociaux ont été altérés par le contact du blanc, une époque transitoire est née entraînant de nouvelles causes d'hostilité entre les individus de ce groupement. Dans des villages proches d'établissements européens, des indigènes d'autres régions se sont glissés dans le groupement originaire parce qu'ils désirent vivre à proximité de leur travail. « Nous ne nous sentons pas en sécurité dans ce village. Il y a tant d'étrangers ici » me confiait une vieille femme dans un village proche de Kasama.

Dans les mines, c'est le mélange des tribus qui, à mon sens, est la base de la véritable obsession chez les indigènes de la crainte de la sorcellerie.

Chaque tribu confère gratuitement aux autres des pouvoirs absolument diaboliques.

Paralysés par la crainte de l'inconnu que peuvent-ils faire sinon acheter plus de sortilèges.

Au surplus dans une grande entreprise industrielle, l'initiative individuelle procure des occasions d'avancement entraînant des salaires plus élevés, d'où la jalousie règne. Je connais peu de clercs élevés par la réussite au dessus de leurs compagnons et qui l'une ou l'autre fois n'aient pas été accusés de sorcellerie. « Autrement comment aurait-il gagné les faveurs du blanc ? » dit-on tout naturellement. Et il est paradoxal que ce soit parmi ces hommes que le plus d'argent soit dépensé pour l'achat de sortilèges dans un but de protection. Je connais le cas d'un ancien clerc du gouvernement de la région de Kasama qui avait dépensé une prime de 15 livres à l'achat, chez une peuplade voisine d'un semblable sortilège. La jalousie vis-à-vis d'un homme qui s'est adapté plus rapidement que ses compagnons à la civilisation européenne est, me semble-t-il, inévitable dans cette époque de transition.

Nous devons interrompre ici notre étude sur le mouvement Bamucapi. Nous avons vu qu'une partie du succès de ces charlants était dû au mélange adroit de l'ancien et du nouveau, et je crois que ces combinaisons se retrouveront presque invariablement dans les mouvements actuels de déceleurs de sorciers. Ajoutons à cela l'habileté d'une technique qui a enlevé des villages les fétiches nuisibles comme les fétiches inoffensifs et le grand nombre des fétiches ainsi mis au grand jour a accru l'impression du risque courru par toute la communauté.

Un examen des fétiches rassemblés nous amena à douter de l'existence de sorciers particuliers à la communauté, doute confirmé par une étude des croyances Bemba quant aux causes surnaturelles de la mort et des calamités. Mais la croyance en la sorcellerie et l'usage étendu de sortilèges de défense et de contre-charmes de toutes sortes était confirmé. A mon sens ce dernier a été développé actuellement par le contact de la civilisation blanche et les modifications économiques et sociales en résultant dans la Rhodesie du Nord. De là découle le succès des mouvements modernes de déceleurs de sorciers, mouvements qui, à mon avis, sont inévitables dans toute modification brusquée de l'organisation et des croyances d'une tribu.

AUDREY L. RICHARDS.

Traduit de l'anglais par A. Thienpont
Substitut du Procureur du Roi

JURISPRUDENCE

197. - MATIÈRE PÉNALE - COMPÉTENCE - CONCOURS D'INFRACTIONS.

Tribunal du Parquet d'Albertville - Juge M. Richir.

Jugement N° 75 du 13 février 1937.

Vu par le Tribunal du Parquet d'Albertville séant en instance d'annulation le jugement rendu le 15 septembre 1936 par le tribunal de territoire d'Ankoro, en cause de Mariabo Day contre Mukashi llunga;

Attendu que ce jugement a condamné Mukashi llunga à un mois de servitude pénale par application de l'article 47 du décret du 16 mars 1922; à 7 jours de servitude pénale du chef d'infraction à la législation sur le recensement par application des articles 3 et 14 du décret du 5 décembre 1933;

à un mois de servitude pénale pour ne pas s'être présenté à une convocation médicale par application des articles 13, 14, 15, 19 et 49 de l'ordonnance du 10 octobre 1931;

à 50 francs d'amende ou 7 jours de servitude pénale subsidiaire du chef d'adultère par application de la coutume régionale;

Attendu que faisant application de l'article 101 du livre I du code pénal le tribunal a cumulé ces peines en une peine unique de 67 jours de servitude pénale, 50 francs d'amende ou 7 jours de servitude pénale subsidiaire, a condamné en outre le prévenu aux frais de la procédure taxés à la somme de 10 francs récupérables par une contrainte par corps de 5 jours;

Attendu que le tribunal a fait une application erronée de l'article 101 du code pénal livre I;

Attendu que cet article n'est pas applicable aux jugements rendus par les tribunaux indigènes;

Attendu que le décret du 15 avril 1926, législation spéciale aux juridictions indigènes, a réglé la matière du concours d'infractions par son article 22;

Attendu qu'aux termes de cet article les tribunaux indigènes prononcent les peines prévues par chaque infraction mais doivent en

réduire le total aux taux des peines qui servent à déterminer la compétence du tribunal;

Attendu qu'en l'espèce en vertu de l'article 13 du décret du 15 avril 1926 le tribunal de territoire était compétent pour infliger une peine maxima de deux mois de servitude pénale et 2000 francs d'amende;

Attendu que la peine de 67 jours de servitude pénale prononcée dépasse le taux de sa compétence.

Attendu que le tribunal a donc prononcé une peine autre que celles autorisées par le décret du 15 avril 1926;

Par ces motifs,

Annule le jugement a quo.

OBSERVATIONS. La question fut controversée de savoir si les tribunaux de Police pouvait condamner à plus de deux mois de servitude pénale et à plus de 2.000 francs d'amende, par application de l'article 60 du décret du 9 juillet 1923 combiné avec l'article 101 du Code Pénal (Rev. Jur. 1935 p. 75 à 80 et 1936 p. 9).

La controverse est impossible en ce qui concerne la compétence des tribunaux indigènes puisque l'article 22 du décret du 15 avril 1926 édicte une règle claire et formelle; en cas de concours de faits infractionnels, les tribunaux prononcent la peine prévue pour chaque fait, totalisent les peines prononcées et réduisent le total des peines de servitude pénale principale et d'amende à un mois et 1000 francs ou à 2 mois et 2000 francs au maximum suivant que l'Administrateur Territorial de District siègent ou ne siègent pas.

J. P.

198. - COUTUME MONGO - DIVORCE - ABANDON DU DOMICILE CONJUGAL PAR LA FEMME - MOTIFS FUTILES - ABSENCE DE CAUSE DE DIVORCE.

ADULTÈRE DE LA FEMME - SAISINE D'OFFICE - INJONCTION FAITE PAR LE TRIBUNAL POUR L'AVENIR.

Tribunal de territoire de Basankusu. (Président M. l'administrateur territorial principal De Rijck.)

Jugement n° 55 du 3 août 1935.

En cause : Bokulutshu, de la chefferie Bon-gilima contre sa femme Bosiko et l'amant de celle-ci Eyoku, tous deux de la chefferie Bomate.

Jugement. Attendu que le nommé Bokulutshu monogame demande la réintégration au domicile conjugal de son épouse coutumière Bosiko ;

Attendu que celle ci tente de justifier son abandon du foyer du fait que son mari ne lui achète pas de vêtements et qu'il est trop vieux pour elle ;

Attendu que ces griefs sont dénués de gravité aux yeux de la coutume Mongo.

Attendu qu'il n'y a pas lieu d'examiner la nullité du mariage pour absence de consentement de la femme, les époux ayant vécu ensemble pendant 17 ans ; que pour le surplus Bosiko avait au moment de son union avec Bokulutshu, un enfant d'un premier mariage ;

Attendu que le tribunal estime devoir se saisir d'office de l'adultère dont Bosiko et Eyoku se sont rendus coupables.

Par ces motifs

Le tribunal

Statuant contradictoirement

Condamne Bosiko à 21 jours de servitude pénale du chef d'adultère et Eyoku son complice à 15 jours ;

Ordonne à Bosiko de rejoindre le domicile conjugal à sa sortie de détention, dit qu'à défaut de s'exécuter elle y sera contrainte par corps durant un mois

Lui fait défense de résider encore chez son amant Eyoku et fait défense à celui-ci de recevoir encore chez lui sa maîtresse Bosiko ; dit qu'à défaut pour chacun d'eux d'obtempérer à ces défenses ils y seront contraint par corps durant un mois.

Condamne Bosiko et Eyoku chacun à la moitié des frais du procès s'élevant en totalité à 2 frs et en cas de non paiement dans le délai de 24 heures à un jour de contrainte par corps.

OBSERVATIONS : En faisant défense aux coupables de renouveler leur faute et en décidant à l'avance qu'il seront, en cas de récidive, soumis à une contrainte par corps d'un mois, le

tribunal statue pour l'avenir et d'une manière bien inopportune puisqu'il décide que ce nouvel adultère ne sera pas sanctionné d'une peine, mais seulement entravé par une mesure de contrainte.

J. P.

199. - CENTRE EXTRA-COUTUMIER - ARRÊTÉ
CRÉANT UNE TAXE - FORCE OBLIGATOIRE - SANCTION.

Jugement n° 56 du 26 septembre 1936 du Tribunal du Parquet d'Albertville. (Juge M Richir)

Vu par le Tribunal du Parquet d'Albertville séant en instance d'annulation le jugement rendu le 6 juillet 1936 par le tribunal de centre d'Albertville en cause du Centre Extra Coutumier contre Asani Kaluki, condamnant ce dernier du chef de non paiement de la taxe sur les pirogues établie par le règlement du C. E. C. pour l'exercice 1936, à dix francs d'amende ou deux jours de servitude pénale subsidiaire, et aux frais de la procédure taxés à la somme de 10 francs, récupérables par une contrainte par corps de deux jours ;

Attendu que l'article 4 du règlement pris le 10 décembre 1935 par le représentant de l'autorité tutélaire du C. E. C. d'Albertville stipule : « pour l'exercice 1936, il est perçu une taxe de 25 francs par pirogue » ;

Attendu que ce règlement n'a pas reçu l'approbation du Commissaire de district exigée par l'article 36 de l'arrêté royal du 6 juillet 1934 en ce qui concerne les taxes, redevances ou péages ;

Attendu qu'aux termes de ce même article les dispositions de ce règlement instaurant des taxes, redevances ou péages, n'ont pu entrer en vigueur faute de l'approbation du commissaire de district ;

Attendu que la disposition de l'article 4 citée ci-dessus, est donc dépourvue actuellement de toute valeur légale et reste lettre morte aussi longtemps que l'approbation n'est pas intervenue ;

Attendu en outre que, la disposition de l'article 4 fût elle même obligatoire, le tribunal de centre ne pouvait sanctionner d'une amende le non paiement de la taxe ;

Attendu en effet que l'article 3 de l'arrêté royal du 6 juillet 1934 est étranger à la matière ;

Que cet article ne vise que les infractions ;

Attendu que le non paiement d'une taxe ne constitue en lui-même aucune infraction ;

Attendu que l'article 38 de l'arrêté royal du 6 juillet 1934 rend applicable aux taxes à percevoir au profit des centres les dispositions en matière d'impôts indigènes qui déterminent les règles relatives aux recouvrements, aux poursuites, à la contrainte et aux sanctions ;

Attendu que la seule sanction pénale à envisager en l'espèce, serait celle prévue par l'article 25 bis du décret du 17 juillet 19

Attendu que les conditions d'application de cet article ne sont par réunies, les raisons pour lesquelles le prévenu n'a par acquitté la taxe n'ayant pas été recherchées et aucune voie d'exécution forcée n'ayant été employée ;

Attendu que le procès-verbal d'audience ne renseigne pas les noms des juges qui ont concouru à l'examen de l'affaire comme l'exige l'article 29 du décret du 15 avril 1926 ;

Attendu que le Tribunal du Parquet ne peut donc exercer son contrôle sur la composition du Tribunal ;

Attendu que les formes substantielles prévues par la loi ont été violées ;

Attendu que le Tribunal a fait application, en sanctionnant pénalement le non paiement d'une taxe, d'une coutume qui ne pouvait être appliquée parce que des dispositions légales ont substitué d'autres règles à cette coutume ;

Attendu que ces dispositions elles-mêmes n'ont pas été respectées.

Par ces motifs,

Annule le jugement a quo.

200. - DÉPOT VOLONTAIRE - COUTUME MONGO - PERTE DE LA CHOSE - CAS FORTUIT - NON-RESPONSABILITÉ DU DÉPOSITAIRE.

Tribunal de territoire de Basankusu (Président M. l'administrateur territorial principal De Rijck).

Jugement n° 20 du 13 mai 1935 revisant un jugement du tribunal de chefferie de Losombo.

En cause : Ikukulu Pierre contre Yoka Bosaka, tous deux de la chefferie Losombo.

Jugement : Attendu qu'il résulte des débats à l'audience qu'une pirogue confiée par le nommé Ikukulu au nommé Yoka Bosaka disparut une nuit sans que l'on put jamais savoir ce qu'elle était devenue.

Attendu que trois ans après cette disparition Ikukulu ayant cessé d'être le beau-frère de Bosaka, traduisit celui-ci devant le Tribunal de la chefferie Losombo afin de se faire dédommager par lui de partie de son embarcation.

Vu le jugement rendu par le Tribunal de la chefferie Losombo condamnant Bosaka à payer à Ikukulu la somme de 60 frs. à titre de dommages-intérêts.

Attendu qu'Ikukulu à l'appui de sa demande ne prouve ni n'offre de prouver que le dommage qu'il éprouve est imputable à une négligence, à une imprudence ou à une faute quelconque de Bosaka.

Attendu que la coutume locale ne prévoit pas de responsabilité dans le chef d'une personne à laquelle une chose ou un animal aurait été confié sans rémunération en cas de perte de cette chose ou de cet animal lorsqu'aucune faute de vigilance ou de garde ne peut lui être imputée.

Par ces motifs :

Le tribunal

Statuant contradictoirement

Met à néant le jugement entrepris

Condamne Ikukulu aux frais du jugement de revision s'élevant à 2 frs et en cas de non paiement dans le délai de 2 jours à 1 jour de contrainte par corps.

OBSERVATIONS : Prescriptions coutumières analogues à celles du droit civil congolais (C. C. L. III arts 493 à 495).

J.P.

201. - SUCCESSION - SAISINE - INDIGNITÉ DU MEURTRIER - ORDRE PUBLIC.

Jugement d'annulation n° 74 du 13, Février 1937 du Tribunal du Parquet d'Albertville (Juge : Mr. Richir).

Vu par le Tribunal du Parquet d'Albertville séant en instance d'annulation le jugement rendu le 26 décembre 1936 par le Tribunal de territoire de Mwanza en cause de Mulongo Ilunga contre Wakafuila Mamba ;

Attendu que le demandeur réclamait au Tribunal les biens faisant partie de la succession de son père Azeni Kalume ;

Attendu que Wakafuila, seul frère survivant de feu Azeni Kalume se prétendait héritier de ce dernier en vertu de la coutume ;

Attendu que Mulongo contestait son droit à l'héritage en se basant sur le fait que Wakafuila est le meurtrier de Kimbayo, frère d'Azeni Kalume ;

Attendu que le tribunal a débouté le demandeur et l'a condamné aux frais taxés à la somme de 10 francs récupérables par une contrainte par corps de trois jours ;

Attendu que le tribunal motive comme suit sa décision :

» Attendu que la mort d'Azeni Kalume a été attribuée à Kimbayo qui l'aurait provoquée par ses « dawa » et l'effet de ses maléfices ;

» Attendu que pour venger son frère Azeni, Wakafuila Mamba a tué Kimbayo ;

» Attendu que les biens laissés par Azeni Kalume qui auraient dû alors passer à Kimbayo, n'y sont pas passés par suite de la mort de ce dernier ;

» Attendu que Kimbayo n'a donc pas hérité des biens d'Azeni Kalume ;

« Attendu que Kimbayo, dernier frère de » même mère d'Azeni Kalume, étant décédé, » les biens laissés par le premier doivent passer » aux mains du frère, le plus âgé, de mères » différentes, en l'occurrence Wakafuila ;

» Attendu que d'après la coutume rien ne

» s'oppose à ce que Wakafuila entre en possession des biens de son frère décédé, Azeni Kalume ;

» Attendu que d'après la coutume, Wakafuila est le premier héritier d'Azeni Kalume ; »

Attendu que le raisonnement du tribunal pêche par la base ;

Attendu, en effet, qu'il est absolument indifférent que Kimbayo ait ou n'ait par pris réellement possession des biens laissés par Azeni Kalume faute de temps matériel pour une appréhension effective ;

Attendu que dès la mort d'Azeni Kalume, Kimbayo son successeur coutumier devenait propriétaire de l'avoir du défunt, que dès ce moment le droit de propriété sur les biens était intégré à son patrimoine ;

Attendu que si l'héritier de Kimbayo a droit de propriété sur la succession d'Azeni Kalume, c'est en tant qu'il a trouvé ce droit dans le patrimoine de Kimbayo ;

Attendu que le conflit à régler par le tribunal de territoire était limité à la succession de Kimbayo et non à celle d'Azeni qui avait été dévolue sans contestation à Kimbayo par le seul fait de la mort d'Azeni ;

Attendu que l'expression employée par le jugement : « Kimbayo n'a donc pas hérité des biens d'Azeni Kalume » doit s'entendre comme s'appliquant non pas au droit à l'héritage, mais à la possession effective des biens de la succession, circonstance qui ne peut avoir pour effet de modifier la dévolution d'une succession ;

Attendu qu'il résulte du dossier que la mort d'Azeni Kalume a été attribuée par la rumeur publique à Kimbayo qui l'aurait provoquée par des actes de sorcellerie ;

Attendu toutefois que ce soupçon n'est jamais devenu une certitude ;

Attendu que Wakafuila Mamba se rendit coupable de meurtre sur la personne de Kimbayo et fut condamné de ce chef par le tribunal compétent ;

Attendu qu'en lui attribuant les biens laissés par Azeni Kalume c'est à-dire une partie du

patrimoine de Kimbayo, le tribunal a fait application d'une coutume contraire à l'ordre public universel ;

Attendu que l'article 727 du code civil belge déclare indigne de succéder celui qui serait condamné pour avoir donné la mort au défunt ;

Attendu que cette disposition est établie « au nom des convenances sociales et de la morale publique » (Demolombe, Successions N° 226) pour protéger l'ordre des familles ;

Attendu qu'il serait souverainement immoral de voir un meurtrier en possession d'un héritage alors que le meurtre a eu pour but de hâter le moment de la dévolution du droit de propriété ;

Attendu que ces considérations valent en tous temps et en tous lieux ;

Attendu que le droit romain, les coutumes et législations qui s'en sont inspirées leur ont toujours donné force de loi et ont maintenu le principe de l'indignité successorale avec des modalités différant suivant les âges ;

Attendu que les législations modernes reconnaissent universellement le même principe ;

Attendu que la doctrine attribue d'ailleurs à l'article 727 du code civil belge, le caractère d'une disposition d'ordre public « tel est certainement le caractère de la loi qui déclare certaines causes d'indignité de succéder » (Demolombe op. cit. N° 285 bis) ;

Attendu qu'en attribuant à Wakafuila la propriété des biens laissés par Azeni Kalume, le tribunal a passé outre à l'indignité qui le frappe et a violé l'ordre public universel ;

Attendu qu'on ne pourrait relever Wakafuila de l'indignité en tenant compte du fait qu'il a tenu à venger Azeni en tuant Kimbayo qui dans sa pensée était cause de sa mort ;

Attendu qu'il est d'ordre public que nul ne peut se faire justice à soi-même ;

Que les principes généraux du droit prohibent le recours à la vengeance privée ;

Attendu par conséquent que même si la mort d'Azeni était attribuée avec certitude à Kimbayo - ce qui est loin d'être établi - le meurtre de ce dernier par Wakafuila quoique pouvant bénéficier de circonstances atténuantes, n'en aurait pas moins été susceptible d'entraîner condamnation pénale et par voie de conséquence l'indignité successorale ;

Attendu que la doctrine admet l'indignité même contre celui qui a été condamné pour un meurtre que la loi belge déclare excusable ce qui ne serait pas le cas de Wakafuila ;

Par ces motifs,

Vu les articles 17 et 33 du décret du 15 avril 1926 ;

Le Tribunal du Parquet, séant en instance d'annulation,

Dit que la coutume dont le tribunal de territoire de Mwanza a fait application est contraire à l'ordre public universel.

Annule en conséquence le jugement a quo.

OBSERVATIONS : Est-il établi que le raisonnement du Tribunal de Territoire péchait par la base ? En posant que Kimbayo est devenu propriétaire du patrimoine d'Azeni dès la mort de celui-ci et en concluant que l'héritier de Kimbayo a trouvé le droit de propriété sur la succession d'Azeni dans le patrimoine de Kimbayo, le Tribunal du Parquet fait application du principe de droit métropolitain : le mort saisit le vif. En est-il ainsi dans la coutume appliquée par le Tribunal de Territoire ? c'est possible mais il eut fallu l'établir et décider d'après la coutume.

C'est avec raison d'autre part que le Tribunal du Parquet considère comme contraire à l'ordre public une coutume permettant au meurtrier d'hériter de sa victime : cette interdiction se retrouve d'ailleurs dans les coutumes. Dans le cas d'espèce, on ne pourrait objecter que la coutume ne considère pas comme un meurtre l'exécution d'un jeteur de mauvais sort, car le tribunal de territoire devait tenir pour acquise la décision du tribunal répressif européen déclarant Wakafuila coupable de meurtre sur la personne de Kimbayo et partant devait appliquer à Wakafuila la coutume successorale concernant les meurtriers.

202. - DÉSOBÉISSANCE AUX ORDRES D'UN CHEF -
COUTUME GOMBE - FAIT SANS GRAVITÉ - ABSENCE
D'INFRACTION A LA COUTUME.

Tribunal de territoire de Basankusu (Prési-
dent: M. l'Administrateur territorial princi-
pal De Rijck.)

Jugement de revision n° 26 du 29 mai 1935.

En cause: Le chef ff. Djafa, de la chefferie
Modjali-Elombe, contre Munda, indigène
de cette chefferie.

Jugement: Attendu que par jugement n° 8
du 24 avril 1935 le Tribunal de la chefferie
Mondjali-Elombe a, sur la plainte de son chef
f.f. Djafa, condamné à 30 frs. d'amende le
nommé Munda pour être resté en forêt 9 jours
alors qu'il avait seulement été autorisé à s'ab-
senter 7 jours.

Attendu qu'en dépassant de 2 jours le
délai lui donné avant de devoir partir à la
récolte de copal le nommé Munda a désobéi à
un ordre de son chef.

Attendu cependant que cet ordre ne trouve
pas sa légitimité dans la coutume, qu'il en
résulte que la désobéissance reprochée à Munda
n'a pas de caractère infractionnel.

Attendu que la procédure en revision est
gratuite lorsqu'elle est opérée d'office comme
c'est le cas en l'occurrence.

Par ces motifs.

Le tribunal

Statuant contradictoirement d'office et sans
frais.

Met à néant le jugement entrepris



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 4e, 5e, 6e, 7e, et 8e années en fascicules : 75 francs. Reliées, 100 francs par année.

Les 9e, 10e, 11e ou 12e 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 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, et 12e années reliées, le répertoire relié et son supplément : 1100 francs.

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des quatre premières années, les 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e et 12e années : 620 francs.

La première année du bulletin des Juridictions indigènes seul : 30 francs. Les deuxième, troisième et quatrième années : 35 francs chacune. Les deux premières années reliées en un volume : 85 francs. Les troisième et quatrième années reliées en un volume : 90 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 DECEMBRE 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 » ou l'impulsion criminelle, 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.

LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAZELA, DES BALOMOTWA ET DES BANWENSHI, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

DE LA PERCEPTION DU DROIT PROPORTIONNEL DE 4 % SUR LES SOMMES ET VALEURS ADJUGÉES PAR JUGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 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:

LES BAYEKE (suite), par F. Grévisse, Administrateur Territorial.	page 97
LE MARIAGE CHEZ LES BANYARUANDA, par R. P. A. Pages	114
NOTE SUR LES DISCUSSIONS AU CONSEIL COLONIAL DU PROJET DE DÉCRET MODIFIANT LE DÉCRET DU 15 AVRIL 1926 SUR LES JURIDICTIONS INDIGÈNES, par V. Devaux, Substitut du Procureur Général	116
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGÈNES : BWANGA BWA TAMBWE, par A. Van Malderen, Administrateur territorial principal.	119
JURISPRUDENCE	
203. - COMPÉTENCE - DÉCISION DEVANT FAIRE L'OBJET D'UNE INSCRIPTION AU LIVRET D'IDENTITÉ.	122
204. - DOMMAGES INTÉRÊTS - COUTUME GOMBE - RESPONSABILITÉ DU PROPRIÉTAIRE D'UN ANIMAL.	123
205. - DIVORCE - NON RÉCLAMATION DE DOT - REVENDICATION D'ENFANT - MANŒUVRE FRAUDULEUSE.	124



Le Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit Coutumier Congolais est
publié par la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

Comité de Patronage: MM.: les Ministres des Colonies et de la Justice;

le Gouverneur Général: P. RYCKMANS;

les procureurs généraux honoraires: RUTTEN, DELLICOUR, SOHIER et GASPAR;

les présidents honoraires: baron NISCO et de MEULEMEESTER;

Les gouverneurs honoraires: BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATI, MOELLER
et VOISIN:

le Gouverneur JUNGERS;

CORNIL L., Avocat général à la Cour de Cassation.

GUILLAUME, Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga.

HAYOIT DE TERMICOURT, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles.

LEYNEN, Président de la Cour d'Appel de Léopoldville;

TINEL, Procureur Général près la Cour d'Appel de Léopoldville

VERSTRAETE. Juge au Tribunal de 1re instance d'Anvers.

Comité de la Société d'Etudes Juridiques.

Président: M. F. de LANNOY, Procureur Général près la Cour d'Appel d'Elisabethville.

Vice-Présidents: M. F. SOOGHEN, Président de la Cour d'Appel; M. J. BRASSEUR, Conseil-
ler juridique.

Directeur de la Revue Juridique du Congo Belge et de ses éditions: M. J.-P. COLIN, Conseil-
ler à la Cour d'Appel.

Rédacteur en chef du Bulletin: M. P. Van Arenbergh, Procureur du Roi.

Commissaires: M. Bours, Conseiller à la Cour d'Appel et M. Clercx, Avocat à la Cour
d'Appel

EXTRAITS DES STATUTS:

Le Société laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indé-
pendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans le Bulletin n'engageront que leurs
auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Directeur de la Revue, B. P. 510, Elisabethville. Le
montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75
francs; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement
au Bulletin des Juridictions indigènes est de 55 francs. Ces montants sont payables par chèque ou
mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique
et 5467 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° 95 à
Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS

DES PUBLICATIONS DE LA SOCIETE D'ETUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Voir 4^e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Les Bayeke. (Suite).

D. LA DISSOLUTION DU MARIAGE.

Avant que d'entrer dans des détails soulignons que, jadis, chez les Bayeke, le mariage avait une grande stabilité. C'est avec fierté que nos informateurs tout chenus nous disent avoir grandi et vieilli avec la même femme.

Rappelons aussi la définition que nous avons donnée du mariage : union de deux personnes et entente entre deux familles.

Le divorce, au sens académique du mot, va-t-il rompre nécessairement l'une et l'autre ?

Non pas.

Le sentiment si simplement humain qui, sous nos climats, instigue un père resté veuf à tenter l'impossible pour donner à ses enfants une seconde mère, non pas étrangère, mais sœur ou parente de la défunte, se manifeste sous le ciel africain dans un même sens et sous des formes plus variées. C'est à lui qu'il nous plaît de rapporter les coutumes réglant le veuvage dont il sera question plus loin, comme aussi celle stipulant qu'en cas de divorce la famille de la femme est tenue au remplacement de l'épouse défailante.

Pour obtenir cette remplaçante, le mari verse à son beau-père un supplément de dot appelé « shilomba mukeni », expression qui peut se traduire par « cadeau pour en demander une autre ». Comme la dot elle-même, ce cadeau est de valeur variable : de 50 à 200 frs.

Cette seconde épouse cessant elle aussi de plaire, le mari peut en demander une troisième moyennant paiement d'un autre « shilomba mukeni ». Il peut aussi vouloir la rupture définitive, réclamer le remboursement de la dot, mais jamais les biens constituant le ou les « shilomba mukeni » ne lui seront restitués.

C'est en tenant compte de ces remarques préliminaires que nous allons passer en revue les modes et les raisons de divorce.

a) Divorce par consentement mutuel.

Lorsque deux époux estiment impossible la continuation de la vie conjugale, ils se rendent ensemble devant les notables pour exposer les raisons qu'ils ont de vouloir reprendre leur liberté.

Aucun signe extérieur ne manifeste leur détermination; rien non plus ne constate la rupture de l'union.

Il en est d'ailleurs d'autres qui procèdent plus simplement, le mari se contentant de ramener ostensiblement sa femme chez elle.

Actuellement, les époux bayeke, imitant en cela les Basanga, ont pris pour habitude de détruire avant de se séparer, la petite hutte, érigée au milieu des cultures, sous laquelle ils préparent leurs aliments, se retirent en cas de pluie, vivent même lorsque le village est trop distant.

b) Divorce sur demande du mari.

En dehors des cas de divorce par consentement mutuel, c'est au tribunal indigène à statuer.

Pour appuyer sa demande le mari peut invoquer les raisons suivantes :

I. L'inexécution par l'épouse, pendant plusieurs années, de travaux auxquels l'astreint la coutume.

II. La stérilité de la femme. Dans ce cas, il est loisible au mari de conserver cette femme et de lui adjoindre la remplaçante. Aussi les juges manifestent-ils une vive répugnance à rompre une union pour ce motif.

III. Le mauvais caractère de l'épouse.

Le divorce obtenu pour ce motif doit témoigner de ce que les efforts instantés et patients de la famille n'ont pas réussi à modifier le naturel de la femme. C'est dire que les juges ne statuent pas sur une seule preuve de l'acrimonie de l'épouse.

IV. L'adultère de la femme est de nature à emporter la décision du tribunal s'il est répété.

V. L'usage, par l'épouse, de produits maléfiques.

VI. La cleptomanie de la femme.

VII. L'intention bien arrêtée de la femme d'empêcher son mari de prendre une seconde épouse.

Généralement le mari laisse à sa femme le temps de couvrir sa rancœur, après quoi elle réintègre d'elle-même le domicile conjugal s'il lui a plu de le quitter.

VIII. Le refus de cohabitation ne constitue pas un argument suffisant. Les juges le considèrent comme manifestation d'un désaccord sur les causes duquel porte leur examen. S'ils constatent que les agissements du mari l'ont provoqué, ils l'invitent à remettre à sa femme un cadeau qui lui « blanchira le cœur ». La femme étant en défaut, elle est sévèrement réprimandée et telles mesures sont prises qui la forceront à rejoindre son mari.

Bien entendu un refus persistant motive le prononcé du divorce

IX. La maladie grave et inguérissable de l'épouse ne constitue pas un motif valable. Les parents de la femme s'opposent formellement à la reprendre

Il ressort de tout cela que les Bayeke ignorent les causes déterminées que mentionne notre Code Civil et dont il suffit d'exciper pour obtenir la dissolution du mariage. Il semble que les juges ne se prononcent que lorsqu'ils estiment la vie commune devenue impossible.

c) Divorce sur demande de la femme.

La femme peut motiver une demande en divorce par :

I. Le fait du mari refusant, malgré les injonctions reçues, d'exécuter les travaux lui incombant.

II. Le refus répété du mari de vêtir sa femme.

III. L'inexécution du devoir conjugal.

IV. L'injure grave.

V. Des infractions graves ou répétées commises par le mari.

VI. Les maléfices auxquels le mari a recours.

VII. La méconduite habituelle de l'époux.

Naguère il était difficile à la femme d'obtenir le divorce. Ce n'est qu'après avoir vaincu les résistances de sa famille, ce qui implique un long délai, qu'elle pouvait tenter de se libérer en se fondant sur les raisons qui précèdent.

Ainsi, en cas d'abandon, le mari ayant quitté le domicile depuis de longs mois et sans plus donner de ses nouvelles, la femme pouvait soit demander le divorce, soit se remarier.

Le divorce lui était rarement accordé. L'absence du mari à qui la dot ne pouvait être restituée, l'ignorance des juges quant à ses intentions, tout incitait ceux-ci à une grande prudence.

Au remariage, point d'obstacle immédiatement dirimant. A accepter une seconde dot les parents s'exposaient cependant à certains désagréments en cas de retour du premier mari qui pouvait réclamer son épouse et, en outre, un cadeau pour « blanchir le cœur ». (environ 50 frs) Quant au second mari, la dot lui était remboursée.

Nous avons cité plus avant des exemples à ce propos. (Voir paragraphe concernant les relations entre époux et beaux-parents)

d) Situation actuelle.

Le large pouvoir d'appréciation que laisse la coutume à ceux qui doivent l'appliquer est à la base de l'étonnant désordre intellectuel et moral actuellement perceptible.

L'intense évolution à laquelle la masse indigène a été soumise; le pernicieux exemple présenté

par les habitants des grands centres qui ne se refusent aucune licence; d'intempestives et malhabiles interventions de la part de certains Européens ont si bien désorienté les juges que beaucoup de leurs décisions n'offrent plus qu'un vague reflet des pratiques anciennes et témoignent de beaucoup de lâcheté d'esprit.

On peut soutenir qu'aujourd'hui il suffit à l'un des époux de dire devant le tribunal qu'il n'éprouve plus aucun attrait pour son conjoint pour que dissolution de l'union soit prononcée.

Cette situation avilit avant tout la femme et démontre le relâchement des règles familiales. L'épouse est renvoyée comme est rejeté un objet devenu inutile ou simplement déplaisant, elle se donne à tel amant assez riche pour rembourser la dot, ou encore, assurée de trouver ailleurs la contrevalet des objets à restituer, la famille cesse de dispenser les bons offices qui, naguère, assuraient la pérennité du mariage.

Pour étayer nos impressions nous reproduisons quelques jugements respectant strictement la coutume, suivis d'autres avec lesquels nous entrons dans le domaine de la fantaisie.

Jugement 113/1932. Une femme obtient le divorce parce que son mari a tenté de la tuer en incendiant la hutte où elle logeait.

Jugement 141/1932. Le divorce est accordé à une femme parce qu'il est démontré que son mari bigame se refuse depuis longtemps à la vêtir et à l'aider dans ses travaux.

Jugement 183/1932. Après deux ans de cohabitation une femme abandonne son mari pour se livrer à un amant des œuvres duquel elle devient enceinte. Invoquant l'impuissance de son mari, elle demande le divorce.

Les juges la déboutent et lui ordonnent de réintégrer le domicile conjugal en déclarant : « tu dis avoir constaté l'impuissance de ton mari il y a deux ans et pourquoi donc, pour en tirer argument en vue d'obtenir le divorce, as-tu attendu d'être enceinte du fait d'un autre ? »

Jugement 185/1932. Une femme se plaint de vivre depuis huit ans avec un homme dont la verge a été rongée par la syphilis. Elle demande le divorce.

Les juges : Voilà huit ans que tu vis dans ces conditions, sans jamais avoir fait entendre de plainte. Il nous apparaît que si tu demandes à divorcer aujourd'hui c'est à l'instigation d'un amant. La raison que tu invoques est un prétexte dont nous ne voulons pas tenir compte.

Notons que cette palabre est présentée à trois reprises devant le tribunal. La troisième fois, estimant que vivre normalement et paisiblement est devenu pour les époux une impossibilité, les juges accordent le divorce.

Jugement 201/1932. Après s'être longtemps refusés à prononcer le divorce entre un homme et une femme atteinte de lèpre purulente, les juges y consentent en obligeant le mari à faire abandon à la femme de tous les champs faits en commun.

Jugement 2/1934. Un mari en colère se livre à des actes de sadisme sur sa femme enceinte qui avorte. Le divorce est prononcé à la demande de l'épouse.

Jugement 44/1934. Deux époux se disputent, se reprochant mutuellement de ne pas exécuter leurs obligations.

Leur demande en divorce est rejetée et ils sont condamnés à 5 frs d'amende pour avoir excipé d'arguments non fondés.

Jugement 1/1933. Divorce obtenu par le mari sur preuve que la femme a un amant. Celui-ci propose de rembourser la dot.

Le tribunal s'y oppose formellement, déclarant que cela incombe au père de la femme.

Jugement 26/1933. Kabaya se plaint de ce que sa femme ne veut plus avoir de rapports avec lui. L'épouse, Nakamisa, justifie sa conduite par le fait que son mari lui a déjà communiqué deux maladies vénériennes et qu'elle ne tient pas à faire une troisième expérience.

Elle demande et obtient le divorce.

Passons à l'autre série :

Jugement 52/1933. Une femme demande le divorce parce que son mari chrétien veut prendre une seconde épouse. Divorce accordé.

Jugement 8/1933. Condamnée à réintégrer le domicile conjugal, une femme ne s'exécute pas. Traduite à nouveau devant le tribunal, elle déclare ne plus aimer son époux et demande le divorce qui lui est accordé.

Jugement 19/1933. Une femme actionne son mari qui l'abandonne. Celui-ci demande le divorce sous prétexte que son épouse n'aime pas l'enfant qu'elle a eu d'un précédent mariage. Accordé.

Jugement 116/1934. Marié, un indigène quitte sa femme pour aller au travail. Durant son absence, cette femme devient la maîtresse d'un sien cousin avant de contracter avec lui un mariage religieux.

Le premier mari revient et réclame sa femme. Mais sous la pression du Missionnaire les juges prononcent le divorce, accordent le remboursement de la dot et confirment le second mari dans des droits qu'il n'a pas coutumièrement, attendu qu'il n'a pas payé de dot et que la cérémonie du « kuselemya » n'a pas eu lieu.

Jugement 22/1935. Un mari bigame demande à divorcer avec une de ses femmes parce qu'il lui apparaît que le taux de l'impôt supplémentaire est trop élevé. La femme proteste véhémentement disant aimer son époux. Rien n'y fait, le divorce est prononcé.

Jugements 40 et 43/1935. Un jeune chrétien obtient de se séparer de sa femme et il en prend une autre. Il se représente et demande de pouvoir répudier cette seconde femme afin de se remettre en ménage avec la première. Accordé.

Dix jours plus tard, sous prétexte que la seconde femme est enceinte, il demande à nouveau le divorce et l'autorisation de reprendre cette femme enceinte. Malgré des mouvements d'humeur bien compréhensibles les juges font encore droit à sa demande.

Jugement 41/1935. Un mari redemande la femme qu'il a répudiée il y a peu de temps. La femme accepte moyennant 20 frs de dommages et intérêts que lui allouent les juges.

Jugement 65/1935. Un mari demande le divorce en invoquant une simple dispute qu'il vient d'avoir avec sa femme. Les juges estiment cet argument insuffisant. Ils condamnent le demandeur à dix frs d'amende... tout en accordant le divorce.

Jugement 69/1935. Cas identique à celui qui a fait l'objet des jugements 40 et 43/1935.

e) Les effets du divorce

1. Remboursement de la dot.

Dans un précédent chapitre nous avons fait remarquer que le paiement de la dot constituait un fait distinct du mariage proprement dit, fait généralement antérieur mais pouvant être postérieur aussi à la cérémonie du « kuselemya ». C'est pourquoi la dissolution du mariage n'entraîne pas forcément le remboursement de la dot.

Divers cas peuvent se présenter :

1° La dot n'est pas restituée lorsque des enfants sont nés du mariage.

2° Elle est partiellement rendue quand la femme obtient le divorce pour paresse du mari, pour abandon injustifié ou encore pour injure grave

Tout dépend cependant des circonstances, aucune règle impérative ne restreignant la liberté d'appréciation des juges.

3° Si le remboursement intégral est prononcé, les « nsabo » du bukwele et le « mpandiko » sont seulement restitués.

Il arrive cependant que, pour punir une femme, les juges ordonnent la remise de tous les biens payés par l'entremise du « mukombe » à l'exclusion donc des « bukumpa masiki » et autres cadeaux remis de la main à la main par le mari.

Indiquons aussi que les Bayeke pratiquent l'onanisme buccal, le « kwitokwa », mais qu'à l'inverse des Basanga, par exemple, ils n'exigent pas de l'époux qui rompt l'union scellée par ces rites une indemnité supplémentaire.

Il serait aisé « d'égrener les exemples à la grosse ». Contentons-nous des quatre jugements suivants :

Jugement 41/1934. Un indigène obtient le divorce parce que sa femme l'a abandonné. Des enfants étant nés du mariage, il refuse le remboursement de la dot.

Jugement 5/1935. Une femme se plaint d'être abandonnée par son mari qui a introduit une autre femme dans leur maison. Le mari déclare vouloir le divorce parce que cette épouse prétend l'empêcher d'en prendre une seconde. Le divorce est prononcé, mais il est dit que la moitié de la dot seulement sera remboursée.

Jugement 116/1934 déjà cité.

Les juges ordonnent la restitution de 300 frs et d'une chèvre, ce qui équivaut à l'entière des objets portés par le « mukombe ».

Jugement 102/1934. Un indigène demandant le divorce réclame la restitution de la dot, de tous les cadeaux payés, des tissus et de l'argent donnés par lui à son épouse, de toutes les sommes versées au médecin pour la guérir.

Le divorce est prononcé mais la dot seule est à rembourser.

II. Sort des enfants.

Sous le régime patriarcal des Bayeke, la dot, avons-nous dit, constitue, somme toute, une indemnisation à la famille de la femme pour la perte d'un de ses membres et des enfants pouvant naître de lui. La conséquence logique de ce principe est que, lorsqu'il y a des enfants, ceux-ci sont au père, lequel, en cas de divorce, fait abandon de la dot.

Ce droit du père n'exclut d'ailleurs pas l'autorisation implicitement reconnue aux enfants, même non adultes, de rendre visite à leur mère. Le respect que les indigènes ont de la personnalité de leurs enfants est remarquable et il se présente rarement que l'un ou l'autre de leurs ascendants les incite à partager ses rancunes.

Le *jugement 178/1932* est significatif.

La possession de trois enfants étant disputée par leur père et leur oncle maternel, un Administrateur arbitre le conflit et attribue un enfant à celui-ci, les deux autres à celui-là.

Non satisfaits, les plaideurs s'adressent au tribunal coutumier qui avec tous les ménagements possibles, met à néant la première décision et, statuant à nouveau, confie les trois enfants à la garde de leur père.

Il ne paraît pas inutile de préciser quelque peu les droits et devoirs du possesseur des enfants.

Qu'advient-il, par exemple, lorsque, les filles se mariant, une dot est payée pour elles ?

Le père seul est qualifié pour agréer ou rejeter la demande en mariage. S'il acquiesce, il est fréquent de le voir aviser son ex-épouse du paiement du « shitandula lugo ». Et, s'il l'a quittée en bons termes ou si, depuis la séparation, sa colère est tombée, il partage avec elle les biens constituant la dot. Mais, dans tous les cas, le « muyemba kumwanina » est dû à la mère de la jeune fille.

Ce partage de la dot procède à la fois d'un sentiment de reconnaissance et du désir fort légitime du père de n'être pas seul à devoir, éventuellement, retrouver la contrevalet de la dot consommée dans l'intervalle. Cette tendance de l'indigène à vouloir rester en rapports avec une personne et une famille qui se solidariseront avec lui en cas d'accident explique bien des nuances dans l'application de règles coutumières paraissant à première vue très strictes, comme aussi la répugnance des juges à régler les contestations matrimoniales dans les détails. Au risque de paraître superficiels aux yeux d'un Européen non averti, ils se contentent de poser un fait dont ils laissent aux intéressés eux-mêmes le soin de tirer les conséquences. Ils aiment à répéter et à s'inspirer de cet aphorisme : « chaque homme a son cœur, il faut le laisser agir selon lui... pour autant qu'il ne dépasse pas certaines limites ».

Les mêmes considérations permettent aussi de résoudre la question tendant à savoir qui aidera le jeune homme à se procurer les biens nécessaires à la constitution d'une dot. Le clan maternel interviendra encore.

Le *jugement 50/1935* semble, à première vue, en contradiction avec des affirmations qui précèdent. En effet, deux ex-époux se disputant la possession d'un enfant alors que la dot a été restituée, le tribunal déclare leurs droits égaux.

La contradiction n'est cependant qu'apparente. Beaucoup de Bayeke prennent femme chez les populations voisines, basanga notamment, vivant sous un régime proche encore du matriarcat. Chaque

fois que s'élève une contestation entre pareils époux, le tribunal connaît d'un conflit de coutumes et sa sentence s'inspire, dans une mesure déterminée, d'une foule d'éléments propres à deux coutumes. C'est ainsi que, dans le cas présenté, les juges reconnaissent des droits sur la personne de l'enfant au clan maternel (coutume musanga) et au clan paternel (clan muyeke).

III. Effets du divorce au point de vue matériel.

Le mariage n'ayant pas fusionné les biens des époux, le divorce ne soulève, au point de vue matériel, aucun problème particulier.

Chacun connaît ce qui lui appartient et il l'emporte.

Quid des immeubles et des récoltes sur pied ?

L'épouse divorcée rejoignant son village d'origine, la maison reste naturellement au mari. Les indigènes construisant de plus en plus de grandes habitations d'une certaine valeur, en briques adobes, nous avons demandé aux notables quelle attitude ils adopteraient si des époux se disputaient la propriété de ces maisons. Voici leur réponse : « Pourquoi spéculer sur un problème abstrait ? Le jour où une contestation de cette nature nous sera soumise, les circonstances inspireront notre décision ».

Quant aux champs, sous le n° 19 nous avons relevé en 1935 le jugement suivant :

Pour une raison quelconque un indigène demande le divorce et manifeste le désir de conserver tous les champs. Le divorce est prononcé ; les juges attribuent à la femme le champ de sorgho, au mari les plantations de manioc.

A cette époque nous faisons la remarque ci-après :

Interrogés, les indigènes déclarent qu'il est rare de voir soulevée cette question des cultures au sujet de laquelle la coutume n'est pas formelle, tout dépendant des arrangements des parties. D'ordinaire, l'homme abandonne à sa femme la totalité ou la plus grande partie des plantations ; saisi, le tribunal ordonne souvent le partage.

Nous ajoutions aussi que le plus souvent le mari laissait à son épouse tous les ustensiles de ménage et qu'exceptionnellement seulement il y avait partage. Cela répond à une dernière question relative au sort des objets, acquis en commun ou par le mari seulement, mais n'ayant servi qu'à la femme.

..

E. LE VEUVAGE.

Les rites de veuvage, chez toutes les peuplades du Haut-Katanga, présentent la vie indigène sous certains de ses plus intéressants aspects.

Chez les Bayeke ils démontrent, en outre, l'originalité et l'évidente supériorité de leur coutume.

Pour les bien faire comprendre, pour les mettre en relief, c'est dans un cadre qu'il faut les étudier. C'est la raison des quelques notes suivantes, relatives à la mort et à l'inhumation.

a) La mort, l'inhumation.

Un homme étant à la mort, des parents font cercle autour de lui pour assister à ses derniers moments. Lorsque, à un ensemble de signes, il est probant que la mort a fait son œuvre, l'un des assistants place ses mains sous les aisselles du cadavre. A peine a-t-il senti le froid qu'il se lève, sort de la hutte et proclame le décès.

A cette annonce des messagers se hâtent de porter la nouvelle aux rares proches absents qui, aussitôt, se mettent en route, trainant à leur suite des chèvres dont la chair sera consommée au cours des repas qui suivent les cérémonies.

Les pleurs aussi commencent et les navrants *yo! yo! yo!* des femmes se mêlent au silence angoissé des hommes.

Au bout d'une heure environ les gémissements cessent et, laissant les hommes se grouper à l'entrée de la hutte, les assistantes font la toilette du corps avant que de serrer au moyen d'une corde formant ceinture un tissu (Kapata) passé entre les jambes et destiné à retenir toutes les déjections.

Le cadavre est alors recroquevillé en forme de chien de fusil (1), bras repliés mains jointes disposées sous la tête, jambes ramenées contre le ventre.

Puis les pleurs reprennent; toute la nuit se font entendre des chants funèbres qui traduisent de manière saisissante la douleur échevelée des uns, l'anxiété des autres, qu'avivent les lueurs de petits feux tentant de percer l'immense obscurité.

A l'aube un grand soupir monte de la foule et les premières clartés font renaître l'activité qui secoue l'oppression.

Les fossoyeurs (les bahezia) se mettent à la besogne et creusent une sorte de puits (mashiko).

Cette très simple fosse achevée, le cadavre (mulambo) est serré dans une natte (bulako) fixée par des cordes à une perche (mudala) que deux hommes chargent sur leurs épaules.

Dans un impressionnant silence ils précèdent le cortège et se dirigent vers le lieu d'inhumation. A destination, ils déposent leur fardeau. Ils dégagent la perche puis remettent le corps aux fossoyeurs qui, dans la tombe, le disposent, les pieds en direction du soleil levant. Un frère du défunt descend alors à son tour et, d'un coup de couteau, coupe la corde fixant le tissu passé entre les jambes. Et tandis que les bahezia sont encore dans la fosse, de la terre leur est jetée petit à petit qu'ils tassent avec plus ou moins d'art autour du cadavre auquel sa natte sert de linceul. Puis, les fossoyeurs étant sortis, la tombe est rapidement comblée et l'excédent des terres aménagé en forme de tertre.

Tout le monde rejoint le village où est préparé un grand repas. Ensuite les pleurs reprennent et durent le reste du jour.

b) Rites de veuvage.

1. Pour la veuve

Le lendemain la veuve (mufwilwa ou wakulekwa : celle qui reste seule) est menée à une croisée de chemins où elle s'assied soit sur l'appui-tête (musako) du défunt, soit encore sur un fruit de l'arbre « musamwa » (2)

Sitôt qu'elle a pris place on lui rase les cheveux et elle a la tête enduite d'une bouillie faite de farine et d'eau.

Ramenée au village, elle réintègre la maison mortuaire appelée nyumba ya mpeho (la maison du froid). Elle y vit, consommant avec des parents de son mari qui lui tiennent compagnie la nourriture qu'elle prépare sur l'ancien feu.

Ces cérémonies constituent le « shidilo », le « kilio » des Basanga ».

Après quelques semaines — un mois est la durée moyenne du veuvage — les parents se réunissent en vue de procéder au « bwingila ».

Préalablement un conseil de famille composé des proches du défunt détermine celui qui succédera à celui-ci. Ce sera un frère, un fils, quelque autre parent ou encore un ami sur qui portera le choix. L'héritier choisi est présenté et, s'il accepte, il paie le « bukalulandili » (3), expression qu'on peut rendre par « paiement pour retourner la natte ».

Le lendemain matin la veuve et ses enfants restent dans la maison mortuaire. Un ancien prend par la main et introduit dans la hutte l'héritier (wabwingila) qui, là, se saisit d'une torche (lumole) composée de branchettes de l'arbuste « kasanda » ou d'herbes arrachées à la porte, l'allume au foyer, la promène dans tous les recoins de la maison, l'approche de la veuve et des enfants puis la plonge dans un pot de bière préparée à cette intention.

La veuve et son nouveau compagnon sortent alors immédiatement et s'installent, lui sur un siège, elle sur une natte.

(1) De nos jours, cet usage tend à disparaître. On laisse au cadavre sa forme normale.

(2) Le « musamwa » est un arbre croissant dans les endroits humides et portant un gros fruit cylindrique relié à la branche par une sorte de long câble.

(3) Des indigènes nous ont dit que le « bukalulandili » se payait dans tous les cas; d'autres ont affirmé qu'il n'était dû que lorsque le fils succédait au père. Il y a déviation de la coutume dans l'un ou l'autre sens.

Des anciens se portent devant eux et leur disent quels seront leurs devoirs réciproques d'époux. Un autre notable prend l'arc du défunt, détendu à l'instant de la mort, il le rebande, puis le pose ainsi que les flèches sur l'épaule du successeur.

A cette occasion, la corde de l'arc cassant, le présage est mauvais. Ajoutons que nul ne s'inquiète outre mesure de ce signe prémonitoire.

On danse, on chante, on boit et on mange: c'est le « bwingila ».

La soir de ce jour, l'héritier a des rapports avec celle qui est devenue son épouse et le lendemain matin il leur est apporté de l'eau tiède nécessaire aux ablutions.

Après cela, l'ancien feu est éteint (1), les cendres dispersées. Au moyen du « lulindi » (2) est allumé un feu nouveau sur lequel la femme prépare la nourriture et la bière qui serviront à un grand repas commun.

II. Pour le veuf.

Les rites essentiels ne sont pas absolument les mêmes que ceux que nous venons de décrire.

Le veuf ayant, devant la porte de sa maison, pris place sur son « musako », il a les cheveux rasés, sans plus.

Plus tard, l'héritière étant désignée, elle est introduite à la nuit tombante dans la hutte du veuf avec qui elle a des relations sexuelles. « Kushola shikwe », c'est pour enlever les impuretés au conjoint survivant, disent les indigènes.

Il peut se présenter que la femme ait des raisons de refuser de se prêter à ces relations. Le « mfumu » (médecin indigène) est alors requis d'apporter son concours. Il prépare une décoction dont, en sa présence, l'héritière se sert pour faire au veuf des ablutions.

c) Remarques à propos de ces rites.

Il est bien aisé de comprendre qu'une veuve ne peut guère avoir de raisons de refuser le remplaçant qui lui est offert, d'autant plus qu'il lui est toujours possible, par l'intermédiaire de ses parents, de manifester une préférence. D'ailleurs, un refus de sa part entraînerait soit la perte des enfants revenant à l'héritier, soit la restitution de la dot, ce à quoi répugne sa famille.

De même est il rare de voir un veuf récuser la nouvelle épouse qui lui est présentée. N'a-t-il pas tout intérêt à confier ses enfants à une parente de leur mère comme aussi à maintenir d'étroites relations avec une famille qu'il sait solidaire.

Ces cas peuvent néanmoins se présenter et nous allons en examiner les conséquences.

I. Refus du veuf d'agréer la remplaçante.

Si de fréquents démêlés avec ses beaux-parents ont émaillé sa précédente union, le veuf a tendance à profiter des circonstances pour se débarrasser des liens l'unissant à eux. Il refuse la ou les remplaçantes qui lui sont présentées.

Les conséquences de cet acte sont :

1° S'il y a des enfants, ils sont à lui et la dot n'est pas remboursée.

2° S'il n'y a pas d'enfants, la restitution de la dot s'opère.

II Refus de la veuve d'accepter l'héritier désigné.

Il peut se faire de même que la veuve récuse les héritiers désignés. Sa volonté rompt les relations existant entre elle et la famille de son mari défunt. Les enfants suivront l'héritier de leur père ou bien, en leur absence, la dot sera remboursée.

III. Refus de la remplaçante de s'unir au veuf...

L'éventualité que la remplaçante ne veuille ou ne puisse épouser le veuf, qu'il soit dans l'impossibilité de s'unir à la veuve, peut également se présenter.

(1) Actuellement cet usage ne subsiste plus que pour les notables.

(2) Allume-feu du type giratoire que remplacent nos allumettes.

Il en sera ainsi, par exemple, quand héritier ou remplaçante sont trop jeunes
En l'occurrence, il est évident que les enfants suivront leur père ou le successeur de celui-ci et qu'à défaut de progéniture la dot sera remboursée.

Il reste à fixer un élément important : le moment où ce refus peut être manifesté.

D'abord, il est évident qu'à l'instant où la proposition leur en est faite, les remplaçants peuvent décliner l'offre. D'autres seront désignés.

Mais une acceptation de leur part ne signifie nullement pour eux l'obligation d'épouser le veuf ou la veuve, pas plus qu'elle n'aliène le droit de libre disposition de ceux-ci.

Quand donc peuvent-ils manifester leur volonté ?

Pour la bonne compréhension, il est nécessaire de percer plus avant le sens profond des rites du « bwingila ».

C'est chose difficile chez les Bayeke dont les règles coutumières présentent un symbolisme très accusé, ce d'autant plus qu'éloignés en petit nombre de leur milieu d'origine ils ne connaissent plus les légendes explicatives des symboles.

Mais, le seul fait que, sans heurt, la majorité d'entre eux ont admis les coutumes plus brutales et, par cela même, plus immédiatement suggestives des Basanga, nous permet d'émettre l'hypothèse d'une même conception fondamentale chez les uns et les autres.

Chez les Basanga la coutume du « bwingila », appelée « buswana », est basée sur la croyance que les mânes du défunt restent en rapports avec l'époux survivant de par les relations étroites qui existèrent entre eux. Les rites du « buswana » ont pour but d'enlever au veuf ou à la veuve les particules qui ont pénétré au plus intime d'eux-mêmes, de les dégager ainsi des derniers liens les unissant encore à l'âme désincarnée de leur conjoint. Pour ce faire, les Basanga connaissent l'acte sexuel entre l'héritier et la veuve, entre le veuf et la remplaçante, puis une cérémonie au cours de laquelle sur le corps de l'époux survivant est promené, depuis le front jusqu'au bas-ventre, un brin de paille qu'ensuite le successeur rapproche vivement de son corps et va porter dans la hutte de la mère, d'un oncle maternel ou de quelqu'autre parent du défunt. Les mânes sont censés réintégrer ainsi le clan maternel.

Le soir de ce jour se consacre l'union des nouveaux époux.

Pour autant que notre hypothèse soit exacte — tout porte à le croire — il faut distinguer dans le « bwingila » un rite du culte des morts suivi de la prise de possession.

Une personne peut donc se prêter à l'exécution du dit rite et refuser ensuite son consentement au mariage.

C'est ainsi qu'une femme mariée ou une enfant, désignées pour succéder à une sœur ou parente, ont avec le veuf des relations ou lui font des ablutions, puis, au moment de prendre place sur la natte, manifestent leur intention de reprendre leur liberté.

Ainsi peut faire tout autre personne ; même attitude est permise au veuf ou à la veuve.

Il arrive aussi très fréquemment que le refus ne s'exprime qu'après une cohabitation de quelques jours. Chez le noir la vie sexuelle est dominante et c'est souvent une déconvenue dans ce domaine qui détermine la séparation.

C'est alors devant le chef ou les notables que l'un ou l'autre des nouveaux conjoints exprime son désir de cesser les relations.

d) L'Indemnité de décès.

A ce propos les Mémoires de Mokande Bantu sont très explicites. Parlant de l'œuvre législative de M'siri, le chef des Bayeke écrit :

« Si quelqu'un se marie avec la fille d'une famille libre et si elle meurt, il doit payer.

Puis :

« Encore une autre loi : Si la femme de quelqu'un meurt et si elle était son esclave, il n'y a rien à payer ; même si elle était sa parente, il n'y a rien à payer. Si elle était la fille d'une femme libre, c'est différent. Pourtant, nous autres Bayeke, nous n'avons pas l'habitude de payer dans ce cas. Nous disons si notre femme meurt : « C'est Dieu qui l'a tuée ». Nous donnons nos richesses pour en avoir une

» autre. Nous disons au mari qui a perdu sa femme : « Ce n'est pas vous qui avez tué notre fille, c'est Dieu qui l'a tuée ». Pourtant, les gens d'ici, quand leur fille meurt, formulent toujours des revendications, ils sont toujours demandeurs. Si la fille d'une femme libre meurt, ses parents considèrent son mari comme esclave jusqu'au moment où il a payé sa rançon ; après paiement il est libre. »

M'siri, légiférant pour des populations très diverses, admettait la coutume *musanga* qui, en cas de décès d'un des époux, oblige l'autre à payer une indemnité d'une valeur de 100 à 300 frs appelée « *Katwe* » (1). Il n'y a d'exception que lorsque les époux étaient cousins utérins (*bavyala*).

Les Bayeke agissaient cependant conformément à leur propre coutume. A la mort de leur épouse ils payaient non pas une indemnité de décès mais le « *shitanu shilombadilo* » ou cinq objets pour obtenir une autre femme. L'usage existait, en effet, de payer cinq objets de valeur très variable. Une hache, un couteau, une lance, un marteau et une pièce de tissu faisaient autant l'affaire que cinq chèvres, alors que deux fusils, dont la valeur était supérieure cependant, ne pouvaient suffire. Autre conception singulière de l'évaluation du chiffre cinq.

La signification profonde de cet usage échappe encore une fois aux Bayeke actuels. Cent hypothèses peuvent s'échaffauder mais, à défaut d'éléments, nous jugeons ne pouvoir en risquer aucune.

Remarquons que tout comme le « *shilomba mukeni* » dont il a été question dans le chapitre relatif au divorce, le « *shitanu shilombadilo* » est définitivement acquis aux parents de la défunte.

Contrairement aussi aux Basanga, les Bayeke n'obligent jamais la veuve à payer. L'héritier du mari paie le « *bukalulandili* » appelé encore « *bukalulampapa* », expressions que nous avons traduites par cadeau pour retourner la peau servant de couche.

Ce cadeau pouvant atteindre la valeur de 100 frs est remboursable au cas où les nouveaux époux viendraient à se séparer.

e) Situation actuelle.

Ainsi que nous l'avons dit incidemment, au contact des Basanga et d'autres populations à coutumes semblables, les rites bayeke ont perdu de leur pureté. Certains, mariés à des femmes de la région, les ont même oubliés.

Au moment où nous écrivons ces lignes, nous interpellons un indigène de passage dont les cheveux grisonnants indiquent qu'il frise la cinquantaine.

— Es-tu *muyeke* ?

— Oui, mon père est venu de là-bas (il désigne le N. E.).

— Parle-moi du « *bwingila* ».

Et le voilà, sans hésitation, décrivant les rites du « *buswana* ».

— N'est-ce pas la coutume *musanga* dont tu parles ?

— Oui, j'ai été élevé comme cela. Je me souviens de ce que mon père m'a dit à propos des manières de faire des Basumbwa, mais, de par mon expérience personnelle, je ne connais que les procédés des Basanga.

Est-ce à dire qu'en étudiant la coutume des Bayeke nous faisons œuvre d'archéologie ? Non, des sentences rendues par le tribunal de Bunkeya démontrent que les règles étudiées restent vivantes.

Jugement 97/1933. Deux frères, X. et Y, sujets rhodésiens, sont venus prendre femme à Bunkeya. Y. meurt et X. après avoir exigé de la veuve de son frère une indemnité de décès, lui fournit comme « *wabwingila* » un étranger.

Peu de temps après, une sœur du défunt vient de Rhodésie et se plaint devant le tribunal de ce que son frère a choisi un « *wabwingila* » sans prendre son avis.

Les juges, avisant que pareil choix pouvait être fait non par un seul mais par un conseil de famille, condamnent le défendeur à ne rien conserver du « *katwe* » reçu et à tout remettre à sa sœur dont il a méconnu les droits.

(1) *Katwe* terme *kisanga* qui est à rapprocher du mot : *mutwe* qui signifie tête. Parlant en *kiswahili*, un mari dira : « Je dois payer la tête de ma femme ».

Jugement 19/1934. Un indigène a désigné sa fillette pour remplacer une femme décédée. Il reçoit le « shitanu shilombadilo », soit 200 frs, et omet de le partager avec son frère.

Les juges l'y astreignent et, d'autre part, obligent la fillette à réintégrer la maison paternelle en attendant qu'elle soit d'âge à cohabiter avec son mari.

Jugement 105/1934. Un indigène perd sa femme. Il demande une remplaçante qui se prête à l'accomplissement du rite religieux, puis giffle le veuf pour lui signifier qu'elle ne veut pas l'épouser parce qu'il est atteint de syphilis.

Le veuf meurt à son tour et ses frères prétendent être en droit de faire le « bwingila » avec la dite femme. Celle-ci refuse énergiquement, prétextant n'avoir pas jamais été l'épouse du défunt.

Les juges font droit à son désir, ils ordonnent le remboursement du « bukalandili » (48 frs) qui avait été payé et ils décident que les enfants du défunt appartiendront aux héritiers de celui-ci.

Jugement 14/1935. En l'absence d'autres parentes non mariées, une femme est sollicitée à pratiquer les rites du « bwingila » avec son beau-frère. Elle acquiesce sans que soit prévenu son mari.

Actionné par celui-ci, le solliciteur est condamné à 20 frs de dommages et intérêts et aux frais du jugement.

Jugement 32/1935. Une femme vient se plaindre de ce que ses relations conjugales ne sont plus normales depuis que son mari a hérité d'une seconde épouse. Elle accuse celle-ci de se livrer à des pratiques magiques pour s'assurer l'exclusivité des faveurs du mari commun.

L'accusée répond que jamais il ne lui est venu à l'esprit d'accaparer ce conjoint dont les faibles ressources l'ont déçue dès la première nuit. Tout au contraire, devant le chef et des notables, en compagnie de ses frères et sœurs et en présence de son mari, elle a manifesté son intention de ne pas continuer les relations. Le mari ayant cependant tenté de rentrer dans ses bonnes grâces, elle déclare à nouveau qu'elle n'en veut plus.

Sentence : Le tribunal ordonne au mari de se contenter de sa première femme, de satisfaire celle-ci... et de payer les frais de l'audience.

Jugement 45/1935. Un indigène a hérité de la femme de son frère. Pour le « bukalandili », il a payé une somme de 70 frs. Maintenant, sous prétexte que cette épouse a mauvais caractère, il désire la répudier.

La femme ne fait aucune objection mais insiste sur le fait que son mari l'injurie gravement en apportant, dans sa hutte, le bukari préparé par une maîtresse.

Les juges accordent la séparation, ordonnent le remboursement des 70 frs versés et, constatant que le mari intente une action sans motifs sérieux, ils le condamnent à 10 frs d'amende et aux frais.

Jugement 71/1935. Le plaignant Nkongé : Ma première femme était fille de Masuka. Elle mourut et Masuka me fournit une remplaçante appelée Dikuku. Celle-ci ne veut plus de moi et m'a quitté. Je désire que la dot versée, soit 633 frs, 4 tissus, 1 sac de poudre et une chemise, me soit rendue. Je signale encore que lors du « bwingila » j'ai payé cinq fois vingt francs en sus de tout cela.

Le défendeur Masuka : Lorsque la femme de Nkongé mourut, je m'occupai de trouver une remplaçante. Je pressentis d'abord ma fille qui refusa, puis Dikuku qui accepta. Lors du « bwingila » je conseillai à cette dernière de se bien conduire. Mais voici que mari et femme se querellent, se séparent et Nkongé, tous les jours, vient me disputer.

La femme Dikuku : A la mort de la femme de Nkongé j'ai accepté de devenir l'épouse de celui-ci. Mais, depuis les premiers jours, sous prétexte que je ne devenais pas enceinte et que, moi mourant, il aurait dépensé son argent pour rien, Nkongé me querelle et c'est la raison pour laquelle je l'ai quitté.

A un juge européen connaissant les éléments de la cause, cette affaire aurait servi matière à savants attendus déterminant une non moins savante décision. Aussi n'est-ce pas sans étonnement qu'on voit les juges trancher en peu de mots : « Masuka tu as mal fait, paie 10 frs d'amende et 10 frs de frais.

Il y a lieu de déplorer l'excès de concision dont le greffier a fait preuve, et cependant, telle que libellée, la sentence est riche de substance. D'abord, les parties étant des Bayeke de pure souche, elle signifie que les juges n'ont pas même examiné la valeur des griefs présentés, rejetant d'office l'éventualité du divorce. Et le tribunal établit indiscutablement le sérieux du mariage muyeke en condamnant Masuka pour n'avoir pas obligé Dikuku à réintégrer le domicile conjugal qu'elle a quitté sans raison plausible. De

ce fait la sentence implique encore l'ordre donné à la femme de rejoindre son mari, la défense faite à celui-ci de proférer toutes paroles pouvant être causes de discorde.

f) Effets du « bwingila ».

Généralement, le « bwingila », outre sa signification religieuse, a pour effet d'établir l'union entre l'époux survivant et l'héritier du défunt. Il a valeur de remariage.

Il confère au « wabwingila » tous les droits personnels que possédait le de cujus.

C'est ainsi que le successeur du mari hérite des droits que la paternité valait à celui-ci sur la personne de ses enfants. Il devient le chef de la famille et, en cette qualité, c'est à lui que sera payée la dot pour les filles.

L'héritière entre en possession de tous les droits que la maternité conférait à la mère : droit de recevoir une partie de la dot, droit exclusif au « muyemba kumwanina » etc.

Le « wabwingila » hérite aussi d'une partie des biens (isalo) laissés par le défunt. En ceci son droit s'exerce concurremment avec ceux des frères, sœurs, enfants et même des amis du défunt.

Le « bwingila » n'est cependant pas toujours consommé. Dans ce cas les droits et obligations d'époux ne se transmettent pas.

A faire remarquer aussi que lorsqu'un fils succède à son père, il n'hérite d'aucun pouvoir sur sa mère. Mais tous droits lui sont transférés sur les autres épouses éventuelles de son ascendant ainsi que sur la personne de ses propres frères et sœurs.

Ajoutons enfin que lorsqu'un homme prend ainsi possession d'une veuve et des enfants de celle-ci, il est tenu au paiement du « kubapunya kakati ». Littéralement nous pouvons traduire : « cadeau pour les enlever du milieu ». Comprenons que le successeur remet aux enfants un cadeau pour leur montrer qu'il vient à eux animé de bonnes intentions et prévenir ainsi toute inimitié qui troublerait ses rapports avec sa nouvelle épouse.

Un enfant venant à mourir alors que ce cadeau n'a pas encore été payé, le mari doit à sa femme quelques cinq pièces de tissu.

..

F DU CONCUBINAGE.

Deux personnes peuvent vivre en concubinage sans que, bien souvent, les parents de la femme n'élèvent une protestation.

A maintes reprises, à qui leur reprochait leur passivité, nous les avons entendu répondre : « Nous attendons ».

Expectative sage sinon morale, car la coutume leur fournit maintes garanties. D'abord, les enfants issus de cette union extra-conjugale appartiennent à leur mère. Tous les biens offerts par l'amant à sa maîtresse ne sont pas restituables. Enfin, la femme venant à mourir, l'amant est astreint à payer une forte indemnité comprenant le « Koma mata » (une ou deux étoffes) et le « diho » (1) : un fusil plus sept à dix tissus ou objets de même valeur. Actuellement, il est d'usage de payer une somme variant de 150 à 300 frs. Communiquant à sa maîtresse quelque maladie ou la renvoyant en mauvais état de santé, il est encore tenu à indemnisation.

Il peut cependant régulariser sa situation et légitimer ses enfants.

Dans ce but il paie d'abord les « nsabo kuliha bushishya » (biens pour payer le concubinage), soit une chèvre, un ou plusieurs tissus ou quelque autre objet de valeur équivalente. Il verse ensuite la dot suivant les modalités que nous avons étudiées précédemment (mariage de divorcée). La cérémonie du « kuselemya » n'a pas lieu ; elle n'aurait d'ailleurs pas de sens puisqu'il s'agit simplement d'une régularisation.

(1) Koma mata, signifie : fusils désarmés ; diho vient du verbe kuliha, payer. Nous retrouverons ces expressions dans le chapitre où il sera question du code pénal.

Pour manifester publiquement la modification intervenue dans la situation de sa fille, le père de celle-ci avise le chef du village des paiements effectués.

Voici quelques jugements qui corroborent les notes précédentes :

Jugement 82/1932. En se mettant en ménage deux amants se jurent un amour éternel en pratiquant l'onanisme buccal.

Les serments durent n'être pas sincères car devant le tribunal l'amant réclame à sa maîtresse la restitution de tous les cadeaux remis et, en outre, des dommages et intérêts pour rupture du pacte scellé par l'onanisme.

Les juges décident que la femme gardera tous les cadeaux emportés par elle et ils déboutent l'homme de sa demande en dommages et intérêts.

Jugement 155/1932. Un indigène réclame l'enfant qu'il a eu d'une concubine. Les juges entendent cet enfant et confirment la mère dans son droit.

L'amant est cependant autorisé à venir voir son fils.

Jugement 191/1932. Un amant vient actionner sa maîtresse qui l'a abandonné. Furieux d'être délaissé, il s'est approprié un champ de patates douces cultivé en commun.

Les juges déclarent que la femme non mariée est absolument libre de ses actes et décident que le champ lui appartient en exclusivité.

Jugement 51/1933. Les juges disent de manière très explicite qu'en cas de concubinage, l'amant eût-il remis 10.000 frs à sa concubine, le tribunal ne pourrait les lui faire restituer, même en partie.

..

G. RAPPORTS DES PARENTS ET ENFANTS.

Dans la famille muyeke le père est réellement le chef. A ce titre, c'est lui qui transmet son totem et toutes les interdictions y relatives.

Les Bayeke, dont nous avons déjà cité les totems, sont tenus par très peu d'interdictions (mizilo). Il leur est défendu de manger du poisson, de la chair de fauves, de crocodiles, de serpents et de chiens.

Beaucoup s'abstiennent également de consommer la chair de l'antilope pongo ou ngulungu. Ce n'est pas là, semble-t-il, le résultat d'une interdiction d'ordre totémique mais une conséquence d'un fait d'expérience : la viande de ngulungu provoque des désordres dans certains organismes. Aux femmes il était défendu aussi de manger de la poule. Cette interdiction, de même que celle concernant le poisson est tombée en désuétude.

Les Baha dont nous avons parlé déjà répugnent à manger de la viande d'éléphant, d'hippopotame, de mouton et de porc.

a) Dation des noms.

C'est encore le père qui donne un nom à l'enfant.

Jadis, les noms s'inspiraient des conjonctures ayant entouré la naissance de l'enfant.

A titre d'exemple, voici quelques-uns de ces noms :

Enfant né en saison des pluies : G : Kavula - F : Namvula;

» » sèche : G : Shiwa - F : Nashiwa;

Enfant né au lever du soleil : G : Kalabo - F : Nakalabo;

» vers dix heures : G : Kasase - F : Nakasase;

» vers midi : G : Kashioba - F : Nangange;

» vers quinze heures : G : Kuhukama - F : Nakuhukama;

» vers le coucher du soleil : G : Pindi - F : Nampindi;

» durant la nuit : G : Kafuku. - F : Nabwile;

» un jour où un mort est pleuré dans le village : G : Minsozi - F : Madila;

» un jour de fête où coule la bière (busele) : G : Masele - F : Namasele;

» né dans de bonnes conditions : G : Vulumushi - F : Navulumushi.

Enfant né après administration de remèdes : G : Makanga - F : Namakanga ou Namizi.

- » au moment où se construit une route (musebo) : G : Nanzila ou Musebo - F : Nanzila ou Musebo.
- » au moment du passage du Blanc Kimbaka p. ex. G : Kimbaka - F : Kimbaka.
- » un jour où s'est fait une grande chose : G : Ngelengwa (nom de M'siri).

Actuellement, sous l'influence des autochtones, le recours aux devins se généralise.

Les indigènes ont le concept, combien vague d'ailleurs, d'une sorte de métempsycose, du mécanisme de laquelle ils ne savent donner la moindre précision. Ils agissent comme s'ils croyaient à une multiple réincarnation de la même âme.

Par l'un ou l'autre moyen de consultation que nous avons décrits, le devin détermine l'ancêtre ou le parent défunt qui désire se réincarner et donner son nom à l'enfant conçu. Il peut se faire que les mânes de deux personnes différentes manifestent la même volonté. De leur lutte souffre le femme enceinte. Par le moyen d'incantations le devin sait décider l'un des combattants à s'incliner momentanément et il le force à quitter le logis en frottant un brin de paille sur le ventre de la femme souffrante, en emportant cette paille et en la fichant sous le toit de la barza.

La volonté des mânes sait se manifester aussi par d'autres voies que celles du devin. Il apparaît que le rêve joue en ceci un rôle prépondérant.

Le devin, s'il intervient, peut aussi se tromper dans ses assertions. L'enfant étant aux prises avec la maladie durant les premières semaines de son existence, ce sera une preuve flagrante de l'erreur commise. Après une nouvelle consultation, il sera donné au bébé le nom de celui qui véritablement, s'est réincarné en lui.

Arrivé à un certain âge l'enfant s'octroie ou se voit donner un autre nom, toujours inspiré des circonstances.

Et enfin, plus tard, ayant atteint l'âge adulte, le muyeke s'ajoute encore un surnom puisé dans le répertoire du moment.

b) Education des enfants.

Chez les Bayeke, parents et grands-parents se chargent également de l'éducation des enfants. Dans ce domaine, deux personnes ont cependant une particulière compétence : pour les filles, c'est leur grand'mère ou plutôt leur tante paternelle, la nsengi, tandis que pour les garçons c'est leur grand'père mais de préférence leur oncle, le frère aîné de leur père.

A l'occasion de la description des cérémonies du mariage nous avons mis en lumière le rôle de la nsengi.

Au lieu de dire éducation il serait préférable d'utiliser le terme initiation. C'est à initier leurs neveux et nièces à toutes les conditions de la vie quotidienne, aux traditions familiales et claniques, que s'occupent, en effet, l'oncle et la tante ou, à leur défaut, les grands-parents.

N'oublions cependant pas qu'extrêmement curieux les enfants apprennent plus par eux-mêmes qu'au cours de toutes les leçons pouvant leur être données.

La coutume dite « masanza » règle les jeux des enfants tant chez les Bayeke que chez toutes les autres populations du Haut-Katanga. Elle consiste pour les garçonnets et les fillettes à se construire dans les champs, sous l'œil bienveillant de leurs auteurs, de petites huttes sous lesquelles ils imitent tout ce qu'ils peuvent voir au village. Un petit garçon choisira une ou plusieurs petites amies avec lesquelles il vivra en quelque sorte la vie conjugale. Leur groupe fera de petits champs ; pendant que les fillettes prépareront la nourriture, le mari en herbe saura abattre l'un ou l'autre oiseau, capturer rats, souris et petits poissons. Et puis ils se retrouveront à l'abri de leur petit logis pour copier leurs aînés en d'autres matières.

Tant et si bien que l'on peut dire qu'à l'âge où, en Europe, les enfants sont tout innocence, les négrillons n'ont plus rien à apprendre.

A propos d'initiation, nous avons déjà indiqué dans une étude sur les Balebi que les Bayeke ne pratiquaient pas le « kisungu », l'éducation donnée par la « nsengi » peu de jour avant le mariage en tenant lieu. Les femmes baluba, capturées en grand nombre lors des expéditions de M'siri, ont introduit un usage appelé « Matanda », s'apparentant au « Kisungu ».

Quand les fillettes ont atteint un certain âge — on en voit de six, sept, dix et même quinze ans — elles sont introduites dans la hutte maternelle et étendues sur le lit où il ne leur est permis de faire aucun mouvement. A l'extérieur les tambours résonnent et les danses battent leur plein.

Le lendemain matin le supplice de l'immobilité cesse, les gamines sont vêtues de neuf et parées d'un collier de perles. A partir de ce jour et pendant un an, elles ne peuvent sortir qu'accompagnées. Durant ce même laps de temps elle ne doivent obéir à aucun ordre et, libres de leurs mouvements, en compagnie de leur chaperon, elles n'agissent qu'à leur guise.

Cette année passé, le matanda prend fin à l'occasion d'une grande fête.

Répetons que ces rites de passage sont d'origine muluba ; c'est pourquoi les Bayeke les pratiquant n'en connaissent pas le sens profond.

Signalons aussi que, les enfants ayant atteint certain âge, les parents trouvent gênante la cohabitation avec eux. Expulsées de la hutte maternelle les jeunes filles se réunissent à plusieurs dans une même habitation (ndalo) et y vivent ensemble jusqu'à leur mariage. De même font les garçons. Evidemment les jeunes passions se donnent libre cours et ce n'est pas sans raison, qu'à présent, des parents érigent à proximité de la leur une maisonnette pour leur fille, trouvant qu'à loger avec des compagnes elle se « pourrit » par trop le cœur et parfois le corps.

c) Entretien et habillement des enfants.

L'entretien et l'habillement des enfants n'excèdent en rien les possibilités des parents. Jeunes ils courent nus ou s'affublent de quelque invraisemblable loque qui leur tombe sous la main.

Plus tard ils sont habiles à mettre à profit les bonnes dispositions de leurs parents, grands-parents, oncles et tantes, pour acquérir les quelques tissus que réclame l'élégance et une pudeur plus apparente que réelle.

d) Du respect dû aux parents.

Quoiqu'en faisant rarement application, les parents peuvent user de châtiments corporels vis-à-vis de l'enfant désobéissant ou irrespectueux.

Naguère, la coutume leur permettait aussi de recourir à l'autorité pour mettre à la raison les récalcitrants. Dans ce cas, les plus âgés recevaient des coups au moyen d'un jonc (lukaki) et les autres, une correction à l'aide d'une branche effeuillée (mufuntu).

De nos jours le désordre semble envahir la famille et il est triste de devoir intervenir bien souvent pour que des enfants veuillent s'occuper de leurs vieux parents vivant entre quatre murs qui menacent ruine.

c) Rapports entre frères et sœurs. Le pacte d'amitié.

De par leur ascendance commune, frères et sœurs sont unis par une série d'intérêts s'exprimant avant tout par l'assistance mutuelle et la responsabilité collective.

En d'autres termes, mariés, ils considèrent n'avoir pas formé une entité nouvelle et indépendante mais une cellule d'un organisme puissant qu'ils font vivre tout en tirant vie de lui.

Cela explique la coopération de tout un groupe à l'éducation et à l'entretien des enfants, l'aide totale et désintéressée qu'un chacun peut trouver auprès de tous, le partage des dots, les lois de succession etc...

Cette conception de la vie familiale explique aussi pourquoi, en langue kieké, nos termes orphelins et tutelle n'ont pas de correspondants. Socialement parlant, tout enfant n'a-t-il pas plusieurs pères et mères s'occupant de lui avec une égale sollicitude. La disparition de l'un d'eux peut l'atteindre dans ses sentiments mais non pas dans ses intérêts matériels, à moins d'un concours de circonstances théoriquement concevable mais qui ne se réalise pas en pratique.

En dehors de son groupe familial, un indigène peut se créer une parenté contractuelle par le pacte d'amitié.

Dans la vie des Bayeke ce procédé a joué un rôle d'une importance telle qu'il nous paraît judicieux d'en étudier les modalités et les conséquences.

Quand d'un contact entre deux indigènes naît l'affection, ils se font réciproquement de petits cadeaux. L'importance de ceux-ci croît au fur et à mesure que se fortifie le sentiment qu'ils nourrissent l'un pour l'autre. Il arrive un jour où les deux amis désirent conclure entre eux un véritable pacte. Ils s'ouvrent de leur dessein à leurs parents et, quand tout le monde est d'accord, ils se choisissent chacun un parrain. Après quoi intervient la cérémonie suivante :

Accompagnés de leurs parrains, entourés de leurs parents, ils s'asseyaient face à face, la jambe droite de chacun d'eux reposant sur la jambe gauche de l'autre. On apporte un plateau sur lequel deux feuilles sont déposées. Les parrains font dans la cuisse droite de celui qui n'est pas leur filleul une incision et étanchent le sang giclant en se servant des feuilles qu'il rapprochent alors et frottent l'une contre l'autre de façon à mêler les sangs. Ainsi, de manière symbolique, le pacte est conclu.

Prenant alors successivement la parole, les parrains tiennent le discours suivant :

« Nous venons de mêler votre sang, votre sang n'est plus qu'un. Que vos cœurs le soient aussi.
» Qu'aucune dispute ne surgisse jamais entre vous sinon vous mourrez.

» Les dangers de la brousse, les lions, les léopards, les serpents, la foudre, les arbres, les fosses, les rivières, tout se liguera contre vous si vous oubliez votre devoir.

» Vous êtes amis, vous partagerez votre nourriture et, éventuellement, vous ne verrez aucun inconvénient à partager vos femmes. Ce qui est à l'un est à l'autre et vos enfants vous sont communs.

Ces paroles indiquent explicitement les conséquences du pacte d'amitié (bunwani).

Les amis deviennent véritablement frères dans le sens le plus complet du terme. Entre eux la solidarité s'affirme totale. Aussi, venant à mourir, les mânes de l'un peuvent se réincarner dans les enfants de l'autre. En cas de décès, les amis héritent l'un de l'autre au même titre que des frères et sœurs et il advient très fréquemment que le moribond désigne son ami pour le remplacer auprès de sa femme et de ses enfants.

Deux remarques d'ordre pratique restent à faire :

La première, c'est qu'au cours de l'échange des cadeaux aucune tromperie n'est admise. Accepter un cadeau sans donner la contrepartie est considéré par les indigènes comme une escroquerie et le coupable est traité en conséquence.

La seconde est une mise au point. S'il est permis aux amis de partager leurs épouses, cela ne se fait que rarement en réalité. Ainsi le pacte d'amitié ne comporte aucune obligation immorale à notre point de vue.

* *

H. CAS SPÉCIAUX.

Il nous reste à traiter de quelques cas spéciaux auxquels nous n'avons pu toucher au cours des développements précédents.

a) Naissance d'enfants jumeaux (Mahassa).

Lorsque naissent des jumeaux, il leur est donné des noms invariablement les mêmes. Suivant qu'il s'agit d'un garçon ou d'une fille, le premier s'appelle Kulwa ou Nakulwa; le deuxième, Toto ou Katoto; et, dans l'éventualité d'un troisième, on le nomme Tatumwa ou Natatumwa.

Au moment où les premières dents des enfants ont poussé, leurs père et mère, affublés, en sus de leurs vêtements, d'innombrables chiffons et entourés d'une grande foule en liesse, vont présenter au chef les jumeaux jusque là soustrait à ses regards.

Au rythme sourd des Yamilango les danses s'organisent pendant que la mère et le chef échangent de menus cadeaux.

Et tandis qu'on boit de la bière, de laquelle on se sert aussi pour de réciproques aspersions, les propos les plus grivois se croisent, s'adressant aussi bien au chef qui, ce jour là, ne peut en prendre ombrage.

A l'issue de cette lourde réjouissance, les parents des jumeaux abandonnent devant la maison du chef les défroques malpropres dont ils s'étaient parés.

Remarquons que, l'un des jumeaux mourant, sa tombe est creusée à une croisée de chemins.

Au point de vue du droit coutumier, notons qu'il est strictement interdit au « sheliamahassa » (père des jumeaux) — inampassa est le nom de la mère — d'avoir des relations avec une maîtresse avant que la présentation de ses enfants au chef n'ait eu lieu. A l'encontre de ce qui se remarque chez d'autres populations, aucune pénalité ne frappe les défailants éventuels.

b) Enfants bashyelu.

Bon nombre de clans basanga regardent les enfants dont les dents supérieures ont poussé en premier lieu comme des présages de malheur et, partant, ils se débarrassent d'eux.

Les Bayeke, au contraire, considèrent ces enfants comme signes de bonheur (shyelu) et les entourent d'un supplément de soins. Ces enfants, appelés « lutala » par les Basanga, sont désignés aussi sous le nom de « Kinkula ».

c) Enfants Batende Balike ou Banatabuka.

De même les Bayeke ne mettaient-ils jamais à mort les enfants qui, vers l'âge de deux ans, ne ne savaient pas marcher.

d) Enfants nés d'une femme avant que celle-ci ait eu ses règles.

Les Basanga encore avaient coutume de tuer les enfants nés d'une jeune femme n'ayant point encore eu ses règles. Les Bayeke ne les remarquent d'aucune manière.

(A suivre).

F. GREVISSE.

Administrateur Territorial.

Le mariage chez les Banyaruanda

Le mariage est très en honneur parmi les Banyaruanda, pour qui le célibat est inconnu. S'il existe pratiquement, c'est le fait de quelques pauvres malheureux que des infirmités ou des maladies trop repoussantes ont pour ainsi dire rejetés du sein de la société. La vie de famille est même assez prononcée dans le Ruanda. La femme y est presque l'égal de l'homme et ses conseils y sont fort écoutés. Les parents tiennent à avoir beaucoup d'enfants. La stérilité est une tare et une cause inévitable et permanente de divorce parmi les païens. Les enfants sont élevés avec grand soin, autant que le comporte la connaissance que les Banyaruanda ont de l'hygiène, mais l'éducation proprement dite n'existe pas. De leur côté, les enfants sont pleins de déférence pour leurs parents. Les polygames sont assez nombreux mais il semble bien que les monogames l'emportent toutefois sur eux. Malgré l'existence du divorce, on peut assurer qu'il existe nombre d'individus qui ont passé la vie ensemble nonobstant des séparations temporaires. Le mariage à essai n'existe pas dans nos parages, quoique les fils de chefs aient quelquefois provisoirement une concubine, en attendant une union en règle avec une fille de leur rang. Les filles ne se marient généralement pas avant quatorze ou quinze ans.

Le mariage est considéré comme un acte important dans la vie. Aussi est-il entouré de cérémonies que l'on n'omet jamais. La jeune fille n'est généralement pas beaucoup consultée quand il s'agit de la marier, bien qu'elle soit quelquefois pressentie en secret par les amis du fiancé. Pour ce qui est jeunes gens, les pères et mères les laissent assez libres dans le choix d'une épouse, quoiqu'ils s'y opposent quelquefois, lorsque la personne ou la famille de celle-ci leur déplaît pour une raison ou pour une autre. Et il est difficile aux enfants de passer outre, surtout quand ils ont besoin de leurs parents pour « acheter » leur fiancée.

Lors donc qu'un garçon à découvert dans son voisinage, soit dans son propre clan, soit dans un clan voisin (car l'endogamie et l'exogamie existent simultanément dans le Ruanda selon des clans) une fille qui lui plaît, il s'en ouvre à ses parents. C'est alors que se fait la première démarche, qui consiste à apporter aux parents de la jeune fille, la cruche de bière indigène dite da. Par l'accueil qui lui est fait, le messager qui est un parent ou un ami du jeune homme comprend tout aussitôt s'il a oui ou non la chance de réussir. La politesse exige qu'on lui adresse des paroles de bienvenue, qu'on le reçoive, en un mot, mais il lui est rare de savoir à quoi s'en tenir, soit par le ton du langage, soit par les métaphores ou les allusions, soit encore par la qualité du siège ou de la natte qu'on lui présente pour le faire asseoir. En tous cas, si la demande est agréée, le jeune homme ne doit jamais par bienséance, se présenter aux beaux parents ou à la fiancée. Il est de bon ton de se détourner du chemin pour ne pas se rencontrer. Il n'est pas inouï d'entendre dire que les pourparlers furent interrompus, parce qu'on avait manqué à ces règles de savoir-vivre. L'arrangement du mariage peut durer assez longtemps, surtout quand on débat le prix d'achat de la jeune fille, car la rapacité est loin d'être exclue même dans ces sortes d'affaires.

Il est à remarquer que le prix d'achat varie selon les clans et les provinces du Ruanda. La jeune fille peut coûter jusqu'à une et même deux vaches ou un simple taureau. Ce sont tantôt des chèvres ou des moutons qui sont cédés aux parents de la jeune fille, et dont le nombre varie selon les régions. Dans d'autres parties du pays, les parents du jeune homme n'ont qu'à livrer quelques pioches, ou même simplement quelques cruches de bière, avec l'accompagnement de quelques colliers de perles ou bracelets de cuivre, et l'arrangement est conclu. Une chose à noter, c'est que plus la dot, autrement dit le prix d'achat de la jeune fille, est élevée, plus le mariage est stable et le divorce rare. Les parents de la jeune fille ont en effet à y regarder à deux fois, quand celle-ci déserte le toit conjugal. Ils sont tenus à restituer au mari tout ce qu'ils en ont reçu lors du contrat de vente. C'est quelquefois bien difficile sinon impossible comme quand ils ont tout dissipé, ce qui est fréquent. Il peut arriver aussi quelquefois que les parents de la jeune fille pour obtenir la totalité de la dot ou même des cadeaux supplémentaires, poussent leur fille à divorcer, d'où des palabres et des querelles dont l'issue est variable. Comme chez la plupart des peuplades nègres, la loi est très sévère pour les crimes hors mariage. Il n'est pas inouï d'entendre dire qu'un mari lésé se soit fait justice lui-même, surtout quand les coupables ont été surpris en flagrant délit. Pour ce qui est des filles-mères, au Bugoye, elles étaient exposées sur les îles du Lac Kivu, où elles mouraient de faim. Les petits îlots rocheux et absolument arides de Ntera, de Kapfunuka, en sont devenus célèbres.

Dans le Nduga et dans les autres provinces limitrophes de la Kanyaru, elles étaient inexorablement poursuivies par les chefs qui les faisaient noyer dans le fleuve. On les y jetait pieds et poings liés, et si elles tardaient à disparaître sous les eaux, on les y assommait à coups de rames ou de bâtons, sous les yeux de toute la population qui venait assister à leur supplice. Il est tel individu riverain du fleuve, chargé d'office d'exécuter ces malheureux, qui raconte froidement toutes les noyades qu'il besogna lui-même. A l'en croire, une douzaine de victimes lui passèrent par les mains. On raconte qu'un grand-père lui-même se fit le bourreau de sa petite-fille pour n'être pas poursuivi par les chefs qui profitent parfois de l'occasion pour piller les parents de la criminelle. Quelquefois les parents réussissaient à racheter leur enfant en cédant une vache au chef, mais ce moyen n'était évidemment pas à la portée de tout le monde. Même dans ce dernier cas, l'enfant était impitoyablement tué dès sa naissance. On arrivait aussi quelquefois à faire fuir la coupable à temps, soit à l'Urundi, soit au Ndorwa, ou au Congo. La raison donnée de cette sévérité, c'est la crainte des châtimens qui ne manqueraient pas de fondre sur le pays, à la suite de crimes de ce genre (ishano). Mais il faut ajouter que c'est du passé qu'il s'agit et qu'il leur serait bien difficile aujourd'hui de faire disparaître les criminelles, à l'insu des Européens. Bien plus, les fautes de cette nature étaient assez rares, étant données la densité de la population et les mœurs des peuplades voisines. Les Banyarunda sont en effet de beaucoup supérieurs, sous le rapport de la moralité aux peuples limitrophes. Peu importe qu'on le mette sur le compte de l'altitude du pays qui atteint une moyenne de 1700 à 1800 m., ou sur celui de leurs habitudes de travail, toutes choses d'ailleurs fort vraies. Toujours est-il que les femmes sont très réservées et davantage encore les jeunes filles que les mères surveillent d'ailleurs d'assez près.

Il n'est pas question ici des unions plus ou moins passagères contractées avec des veuves ou des divorcées, surtout quand ces derniers commencent à avoir un certain âge. L'union se fait alors sans aucune cérémonie et il n'est même pas question de droit à payer aux parents de la femme, du moins assez souvent, pour la bonne raison que ce ne sont que des unions tout à fait instables et passagères.

Le rapt ou enlèvement (kuterura) existe aussi, mais si l'accord se fait avec les parents de la jeune fille, ce qui est presque toujours la solution, les cérémonies du mariage ont lieu comme pour le mariage ordinaire.

Il existe encore une autre façon de forcer les parents de la jeune fille. La voici, du moins telle qu'on la pratique au sud du lac Kivu, et dans mainte autre région du Ruanda. C'est aussi le procédé employé pour faire consacrer et accepter le rapt de la jeune fille, quand il a été pratiqué. L'amoureux se défait d'un des bracelets soit de cuivre, soit de fer, qu'il porte au poignet et le confie à un de ses amis. Ce dernier doit se rendre chez les parents de la jeune fille qui sont censés ignorer l'objet de sa mission, et lui-même se garde bien de la faire connaître. Il prétexte une affaire quelconque, parle de la pluie et du beau temps. Et comme ses interlocuteurs sont sans défiance, le messenger fait glisser adroitement le bracelet qu'il dissimule soit sous une natte, soit dans l'herbe dont le sol de la case est jonché, soit dans les parois de la hutte. Il prend en un mot, toutes ses dispositions pour endormir leur défiance et pour cacher le but de sa visite. Sa mission remplie, il prend congé de ses hôtes. Mais une fois hors de leur atteinte, il crie à haute voix, de façon à être entendu d'eux ou de leurs voisins « Sachez ce que j'ai laissé chez vous, et ayez en soin ». Tout le monde comprend alors ce dont il s'agit. Indignés, les parents ne manqueraient pas de faire un mauvais parti au mystificateur qui les a joués si celui-ci ne se hâtait de mettre quelque distance entre eux et lui. C'est les placer, en effet dans une situation fâcheuse qu'ils acceptent aveuglément, par crainte des conséquences néfastes qui ne manqueraient pas de s'en suivre d'après les croyances populaires, s'ils voulaient passer outre. Ce serait s'exposer à une mauvaise maladie de la peau, le kuhumana indigène. Aussi doivent-ils tout aussitôt retirer le taureau du troupeau. S'il y a des poules, des brebis et des chèvres, on doit également les séparer du coq du bélier et du bouc. Les maîtres du logis doivent de plus cesser tout travail. Pour mettre fin à cette situation, il n'y a qu'une issue, l'acceptation et la célébration du mariage ainsi imposé qui ne manque pas de suivre, tant les noirs sont superstitieux. Ce procédé est fort connu sous le nom de kuter, umwiskwa, expression empruntée, semble-t-il, à une des cérémonies du mariage et qui consiste de la part du jeune homme à mettre une plante sur la tête de l'épousée. (1)

R. P. A. PAGES

(1) Extrait de la Revue « Grands Lacs » 51^e année n° 5-6, 1^{er} mars 1935.

Note sur les discussions au Conseil Colonial du projet de décret modifiant le décret du 15 avril 1926 sur les juridictions indigènes.

I.

Le projet de décret actuellement soumis au Conseil Colonial introduit un principe dont le danger a été signalé par M. le Conseiller Voisin. C'est l'alinéa de l'art. 12 qui dispose : « *qu'à défaut de toute base de répression dans la coutume ou dans la loi écrite la compétence s'exerce lorsque le fait est réprouvé par la conscience commune des populations du ressort.* »

Il n'y a rien à ajouter à la critique qui a été faite, mais on ne peut trop en appuyer les considérations.

II.

Le recours à l'équité en cas de carence de la coutume a été critiqué par M. le Conseiller De Cleene qui préférerait le recours aux principes généraux de notre droit.

Il part de cette idée vraie que « l'équité s'inspirera des normes de droit et de morale qui règlent les conditions de vie dans une société donnée. »

C'est vrai en ce sens que, dans la recherche de la solution basée sur l'équité, le juge doit s'inspirer des normes de droit et de morale qui règlent la vie des parties en cause, qui ont décidé leurs actes et leurs conventions dans les circonstances de la cause. Le juge en décidant fait abstraction de ses idées personnelles. Ce sera par un abus inhérent à l'insuffisance de celui-ci que se produira le résultat signalé par l'honorable conseiller : « un appel à l'équité indigène sera selon l'origine ethnique des juges composant le tribunal inspiré soit du patriarcat, soit du matriarcat ».

Les contingences personnelles au juge peuvent dans la mesure où des préjugés provoquent l'incompréhension, les empêcher de se rendre un compte exact de la solution équitable

Nos juges européens y sont tout aussi bien exposés avec la différence de leur supériorité d'intelligence et de la discipline qu'ils s'imposent pour comprendre et s'adapter.

Mais la référence à l'équité dans une législation oblige le juge à rechercher la solution la plus équitable étant donné les circonstances propres à la cause et personnelles aux justiciables.

Le recours aux principes généraux de notre droit signifierait au contraire l'application de règles fermes et précises issues d'une conception juridique très éloignée de celles qui ont présidé aux rapports des parties en cause; ainsi s'imposeraient aux juges des solutions contraires bien souvent à l'équité. Dans l'exemple cité du patriarcat et du matriarcat, des époux mariés sous le régime matriarcal se verraient systématiquement appliquer le régime patriarcal.

La référence à l'équité entraîne la solution qui s'inspire, M. De Cleene le dit très bien, des normes de droit et de morale qui règlent les conditions de vie dans une société donnée mais par rapport aux parties et non par rapport aux juges.

Les européens exercent d'ailleurs une supervision sur les tribunaux indigènes et il leur appartient d'empêcher la déviation des jugements qui s'inspireraient, au dépens de l'équité, de conceptions juridiques trop personnelles.

Nous n'empêcherons pas ces juges européens de subir eux-mêmes, dans une certaine mesure, la déviation qui leur viendra de leur conception du droit: ils seront toujours dans une certaine mesure sous l'influence des principes généraux de notre droit, mais dans cette mesure la déviation servira l'évolution du droit indigène que nous sommes unanimes à désirer.

L'application pure et simple de ces principes serait la destruction du droit indigène entraînant des solutions inéquitable et souvent même injustes.

III.

M. le Conseiller Moëller s'est occupé du texte du projet consacrant l'interprétation qui va soustraire aux tribunaux indigènes la connaissance des infractions même bénignes à la loi écrite lorsqu'elles ne sont pas également prévues par la coutume.

Cette interprétation n'a pas été admise dans le ressort d'Elisabethville mais on y suivait la suggestion que fait M. Moëller. L'intervention des tribunaux indigènes en cette matière avait été limitée par voie d'instruction, spécialement en ce qui concerne les travaux d'ordre économique.

Il est certain que si l'interprétation contraire s'impose à la suite d'un nouveau texte précis, il sera souhaitable de prendre des dispositions en vue de soumettre une série d'infractions de droit écrit à la compétence des tribunaux indigènes.

La différence sera que dans la situation actuelle il faut des instructions pour éviter des abus évidents et que sous le nouveau régime le législateur devra intervenir pour permettre d'obtenir des tribunaux indigènes le rendement désirable.

IV.

Le projet de décret limite la compétence des tribunaux de territoire à l'égard des agents du cadre indigène et des militaires en activité de service aux seules causes qui ne sont pas susceptibles d'entraîner une mesure répressive : « susceptible, dit le projet, de provoquer l'application d'une pénalité ou de la » contrainte par corps. »

Cette disposition n'a soulevé aucune observation lors de la discussion générale. L'exposé des motifs la justifie brièvement en disant que sous le régime actuel ces indigènes échappent à la compétence des tribunaux de chefferie, de secteur et de centre « pour que soit sauvegardé leur prestige vis-à-vis des indigènes » et que « cette raison commande qu'ils ne soient pas davantage exposés à être l'objet d'une » mesure répressive de la part des tribunaux de territoire. »

Le tribunal de territoire est présidé par l'administrateur : il est exact que théoriquement le président n'a que voix délibérative. Mais dans la pratique des choses : un tribunal présidé par un européen est un tribunal où l'europpéen statue en prenant dans la mesure où il le juge à propos l'avis de ses assessseurs indigènes. Il en est ainsi en fait ; et aux yeux des indigènes, le tribunal de territoire : c'est l'administrateur. Toute mesure restrictive de la compétence de ce tribunal n'est pas une sauvegarde du prestige du justiciable indigène mais une atteinte au prestige de l'administrateur.

Pour éviter, en droit comme en fait, que les agents du cadre indigène et les militaires en activité de service se voient infliger une peine par des juges indigènes, il suffisait qu'en ce qui les concerne, l'administrateur siègeât seul et que les juges indigènes n'aient qu'un rôle simplement consultatif.

La mesure proposée est nuisible au prestige de l'autorité territoriale et de plus elle a des répercussions dont l'étendue n'a peut-être été, ni prévue, ni voulue.

Les seules causes susceptibles d'entraîner « l'application d'une pénalité ou de la contrainte par corps » : c'est la presque totalité des litiges indigènes. Un rapide examen des affaires jugées par les tribunaux indigènes le démontre immédiatement. Chez eux toute une série d'obligations civiles sont sanctionnées pénalement, spécialement quand l'ordre des familles est en jeu. Du fait que dans ces affaires le défendeur est susceptible d'encourir une peine, « au moins la contrainte par corps, » les tribunaux indigènes ne sont plus compétents.

Voici donc d'un coup les agents du cadre indigène et les militaires en activité de service soustraits dans leurs obligations civiles et familiales, aux sanctions prévues par des coutumes qui sont nées des nécessités sociales du milieu indigène et de la psychologie des indigènes. Cette catégorie de justiciables indigènes reste cependant, toujours attachée à ce milieu et n'en diffère pas par la mentalité.

De plus, s'est-on soucié de la réaction des autres indigènes qui se verront pénalement punis d'un fait qui a porté préjudice à un de ces privilégiés mais qui n'obtiendront pas la sanction du même fait si ces derniers sont les coupables.

Dans une certaine mesure la répression disciplinaire pourra pallier au mal. Mais à chacun sa compétence : avant l'institution des tribunaux indigènes des incidents graves se sont produits suite à une insuffisante compréhension de l'importance légitime qu'on attribuait à leurs litiges. De plus la sanction disciplinaire passera souvent inaperçue du plaignant, particulièrement quand il s'agira d'un agent des cadres indigènes.

On semble avoir perdu de vue en prenant cette mesure que dans l'état actuel de notre législation

aucun tribunal sinon un tribunal indigène n'a le pouvoir de prononcer les peines uniquement prévues par la coutume et que presque toutes les affaires que nous considérons comme civiles sont susceptibles d'en entraîner.

En ce moment l'adultère n'est puni que par la coutume et la répression atteint presque exclusivement le complice. Il faudra peu de temps aux indigènes pour s'apercevoir de l'immunité dont bénéficieront les soldats et les agents du cadre indigène. Dans les rares cas où une circonstance aggravante étend la répression à la femme, celle-ci sera-t-elle punie et non pas son complice, agent du cadre indigène ou soldat, au grand scandale de l'opinion.

Enfin on devrait s'apercevoir qu'en soustrayant à l'action des tribunaux territoriaux une catégorie d'indigènes tout particulièrement en contact avec l'européen, on réduit considérablement l'influence évolutive qu'en se défendant dans les causes où ils sont appelés, ils exercent sur les coutumes.

Si cette disposition était jugée indispensable elle devrait s'accompagner d'une autre mesure qui permettrait à des tribunaux européens d'appliquer à ces indigènes les sanctions prévues par la coutume en jugeant les causes où ils sont défendeurs.

Pratiquement la plus heureuse solution serait la compétence de l'administrateur siégeant seul. Il pourrait entendre ses assesses habituels à titre consultatif, ou comme expert pour préciser la coutume.

Veut-on plus ? Est-il nécessaire de détacher entièrement les militaires en activité de service de toute idée qu'ils dépendent pénalement dans une certaine mesure des représentants de l'autorité territoriale ?

On pourrait faire juger les litiges où ils sont défendeurs par un tribunal présidé par un officier et compétent pour prononcer les peines prévues par la coutume. Cette solution, impossible pour les soldats en service territorial à raison de l'éloignement de tout officier, serait possible pour les troupes campées.

V.

Les modifications proposées aux décrets sur les tribunaux indigènes ne touchent pas à l'organisation de la révision. Les pouvoirs de révision sont confiés aux tribunaux de Parquet, composés d'un substitut siégeant seul. En cas de révision l'affaire est renvoyée devant une juridiction indigène pour être jugée au fond. Cette dernière règle semble judicieuse : en est-il de même de la stricte limitation des cas de révision ainsi énoncés : *composition irrégulière du tribunal ; incompétence au point de vue de la matière ; application d'une coutume contraire à l'ordre public ou à la législation ; sanctions autres que celles qu'autorise le décret ?*

La compétence des tribunaux indigènes s'étend à tous les litiges de la vie familiale et sociale : mariage, filiation, convention. Ils jugent toutes les affaires d'état et souvent des procès concernant des intérêts matériels dont le taux dépasse de beaucoup le taux du dernier ressort d'un tribunal de 1^{re} instance.

Le droit de révision serait opportunément étendu à tous les cas de mal-jugé.

De plus, lorsque les litiges présentent un caractère particulièrement important, soit à raison des intérêts matériels en cause, soit à raison de l'ordre public, ne faudrait-il pas organiser l'intervention d'une haute juridiction dont ferait partie des personnes spécialement qualifiées ?

En Rhodésie du Sud le « Native Commissioner » peut toujours, en matière civile, prendre l'avis de la High Court et il est obligé de s'y conformer.

V. DEVAUX
Substitut du Procureur Général



Crimes et superstitions indigènes.

BWANGA BWA TAMBWE

ORIGINE: Le « tambwe » dont question ici, a pris naissance à Muyumba - Territoire d'Ankoro. Les adeptes de cette secte sont, actuellement, fort nombreux et particulièrement entre Bukama et Kabalo.

Il a fait son apparition dans le Territoire de Sampwe, aux Kibara, il y a à peine quelques mois et compte déjà des centaines d'adeptes.

Le grand chef en est Kabimbi, originaire de Muyumba, résidant actuellement à Albertville, où il est cuisinier,

Les chefs du mouvement « tambwe » du Territoire sont : Lufomezya Kulu et Luta.

BUTS - PRATIQUES : Le « bwanga bwa tambwe » n'est pas un « bwanga bwa lyese » (blanc, pur). Ses adeptes sont néfastes à beaucoup de points de vues. A les entendre, ils se disent tout au plus des « banganga ba kubuka » (devins). En réalité, ce sont des jeteurs de sorts, des envoûteurs, des voleurs, des empoisonneurs. A ces divers titres, ils sont craints de tous les non initiés.

Les initiés (bakungwe) se disent immortels, assurés d'être riches un jour, invulnérables

Qu'on se rende compte ce que de telles affirmations propagées chez des esprits crédules comme nos bantu peuvent faire... Ce qui fait la force actuellement des « banganga ba tambwe », m'assure-t-on, est qu'aucun adepte de la secte n'a été relégué. Ils en concluent que l'influence du « tambwe » s'exerce même sur le Blanc.

Comme toute secte indigène, le « tambwe » a recours aux esprits pour accomplir son action maléfique. Les esprits utilisés par ses adeptes sont ceux de leurs victimes. Chaque esprit est enfermé dans une espèce de saucisse appelée « mubumbu ». Cette façon de faire présente quelque analogie avec la façon dont les « bakazanzi » emprisonnent l'esprit d'un défunt qu'ils déterrent. Autant de « mibumbu » autant de victimes.

Le néophyte reçoit un « mubumbu » le jour de son initiation ce qui lui permet d'entreprendre son action aussitôt.

Les « bakungwe » (initiés) ne craignent pas le Blanc. Pour qu'ils en arrivent là, il est à se demander s'ils ne possèdent pas des « visimba » provenant de tombes de blancs. Ce n'est qu'une supposition de ma part, mais je ne crois pas la chose impossible. Je ne saurais m'expliquer autrement leur hardiesse. Et ceci serait grave, car rien alors ne les empêcherait plus d'attaquer ouvertement nos institutions.

Un indigène ne commet de délit que lorsqu'il suppose l'impunité, d'être le plus fort. L'impunité est acquise en agissant sur l'esprit de celui chargé de punir.

Comment agir sur l'esprit de celui qui punit, qui est un Blanc ? Depuis longtemps, le noir sait qu'un esprit (muzimu) de sa race ne saurait influencer l'esprit d'un blanc. Donc, pour réussir, c'est à dire, pour pouvoir influencer l'esprit d'un blanc, il faut l'esprit d'un blanc. En violant une tombe de blanc, ils se sont assuré, avec leur mentalité spéciale, un « kisimba » de valeur dont ils feront usage dans leur lutte avec les vivants de même race. Ceci, pour en arriver à dire que ne peuvent être admis définitivement dans la confrérie que ceux qui ont posé un acte dirigé contre le blanc : vol, refus de travailler, rébellion, etc...

Le « bwanga bwa tambwe » rend l'initié immortel, invulnérable, puissant et riche. *L'immortalité* s'acquiert en éliminant tous ceux qui utilisent les services des génies malfaisants. L'indigène attribue la mort à l'action des génies malfaisants qui sont à la solde ou liés par un pacte aux vivants. Les génies n'agissent pas par eux-mêmes. Ils ne répondent qu'aux sollicitations. En tuant les solliciteurs ou en les initiant, on supprime l'action des génies, l'on est immortel.

L'initié entre en transes dès qu'il se trouve en présence d'un sorcier. Si celui-ci refuse de se faire initier (ce qui arrive, lorsqu'il croit que le génie dont il utilise les services est plus puissant que le « tambwe ») il sera immolé au génie « tambwe » à la première occasion.

Les « banganga ba tambwe » connaissent mille poisons efficaces. Une infime parcelle de fiel

de crocodile ou de cervelle de chacal, placée sous l'ongle et qu'on laisse tomber dans le « pombe » ou la pâte de manioc, suffit à tuer...

Tout non initié est sorcier disent les « bantambwe ».

Le possesseur du « mubumbu » (amulette représentant le génie tambwe) est *invulnérable*. Dès que l'on ressent le moindre mal, l'on n'a qu'à s'en froter pour que toute douleur disparaisse comme par enchantement...

Ils seront riches... un jour, disent les adeptes de cette secte. Dans ce but, ils acquièrent le « bwanga » du « lalankwibe » qui permet de voler impunément. Le « lalankwibe » est représenté par une corne d'antilope bourrée de poils de « kabwalala » (lynx), de poils de « nzima » (espèce de panthère noire) et d'écailles de « kaka » (espèce de tatou).

Le « kabwalala » est un voleur réputé, jamais pris en flagrant délit. Il voit tout.

Le « nzima » est invisible la nuit à cause de son pelage noir comme la nuit.

Le « kaka » est couvert d'une carapace d'écailles qui le rend insensible aux coups.

Voici le *chant des « bantambwe »*, avec sa traduction approximative en français. Le texte en langage indigène est un mélange de kiluba et de kiswahili médiocre. Il permet de se rendre compte que cette secte est mauvaise.

- « Bayombwe baya nsowe. Baya nsowe nge.
- » Lowombayo tenga kimimbidi, tenga kimimbidi. Lowombayo tenga kimimbidi.
- » Nasikya mutumba wa ngoma.
- » Kitshindjia musambila ntanda. Uje usambe.
- » Nakalele kipya nasumbwe kasuku munkonga.
- » Nalisema na baba wa bwanga : nani wakwambye?
- » Nakamwene kisanga meso, Mwana Muyumba.
- » Nalikwenda kisanga ha nkolo, Mwana Muyumba.
- » Nemulambi kialambi kwa mfwanye, nansi wafwatwabo.
- » Wanene kisala mwanayo ? Kabamuzala.
- » Buno bwanga kendanga nabo, nanshia kulampe.
- » Baba ketwililangayo potwa kafwile.
- » Obe muyazi biokwita bangoma. Kungwe ikwita.
- » Buno bwanga kebwakuyuka, longa kikwete.
- » Nakwata mulenga lungwe. »

Les victimes s'en vont (meurent) vite, vite. S'en vont comme lors d'un massacre par le léopard.

Que le batteur de gong frappe fort, qu'il frappe fort. (pour que l'esprit réponde vite à l'appel.)

J'entends le son du gong « mutumba ». (l'esprit répond à l'appel).

Coupeur de têtes qui tranche les palabres, vies trancher....

Seul de tous, j'ai dormi, solitaire, dans la tombe. Je suis un homme et n'ai peur de rien.

J'ai demandé au grand initiateur qu'il m'instruise.

Qui me l'a fait connaître?

J'ai vu l'île de l'enfant de Muyumba, de mes yeux. J'ai été jusqu'au bout de l'île de l'enfant de Muyumba (c'est à dire : j'ai vu le grand initiateur. Il m'a mis au courant de tout ce qui concerne la secte).

Je l'ai accusé de sorcellerie. Même si l'autre est mort d'autre chose, c'est lui qui l'a ensorcelé.

Vous, les victimes mourez parce que nous le voulons.

Mais, vais-je enfanter, maintenant que je suis initiée ? J'ai enfanté.

Je suis initiée et ne puis plus me défaire de ma force, où que j'aille.

Je mourrai sectaire (du « tambwe »).

Père (ou parrain de l'initiation) dansons en l'honneur de ceux qui nous ont précédés dans la tombe.

Toi, l'initié, réponds au son du tambour. Dansons avec le initiés.

Tous arrivent.

Si j'avais su, je ne me serais pas fait initier.

Cette secte ne me donne que des tracas. Le secret est trop lourd.

(par vantardise : malgré les tracas, je reste « tambwe »).

INITIATION : C'est quasi toujours par peur d'être mollesté que l'indigène demande à être initié. Tout comme la mort, la maladie est due à l'action néfaste des esprits mauvais.

Le « tambwe » étant connu comme société de sorciers plus puissante que toutes les autres, c'est à lui qu'on va demander aide et protection en cas de maladie. La condition « sine qua non » aussitôt posée est l'entrée comme membre dans la confrérie.

Le récipiendaire se présente donc devant l'initiateur à qui il dit, tout en lui faisant cadeau d'une petite somme d'argent : « Nami nsaka ufungile tambwe » (Je désire que vous m'ouvriez le « tambwe »). « Eio, tshiba beli mala », répond l'initiateur (coupe d'abord tes ongles).

Le récipiendaire est conduit sur la tombe d'une victime de la secte. Il se tient debout, face au soleil, les bras en croix, tournant le dos à la tombe. Sur l'ombre produite par le corps, « kungwe » prélève une pincée de terre à l'emplacement des bras, jambes, tête, poitrine, etc... qu'il met dans un morceau d'étoffe en même temps que les ongles déjà coupés.

Puis il lui coupe une touffe de cheveux près du front qui est également mélangée à la terre.

Ensuite, « Kungwe » prend des racines de plants de tabac, des plumes de l'oiseau « kabemba » (épervier) des poils de lion, un os du poisson « mbwa » (espèce de silure à carapace dorsale) un ossement humain, des parcelles du cœur d'une de ses victimes et mélange le tout avec de l'huile de palme. Tout cela est alors placé dans l'étoffe qui est roulée en forme de saucisson et fermé aux deux extrémités. Au milieu est percé un trou dans lequel il est versé de temps à autre une décoction de « kapempe » destinée à ranimer les « visimba ». Cette espèce de saucisson est appelé « mubumba » et est l'habitat préféré du génie « tambwe ». Il est placé dans une assiette bordée de rouge.

Après cela, l'initiateur frotte les yeux du néophyte au moyen de la décoction de « kapempe » (racines) afin qu'il voie clair et décèle, sans erreur possible, les sorciers, ennemis du « tambwe ».

L'initiateur lui fait part alors de toutes les interdictions et de ses pouvoirs.

Ces cérémonies (?) forment l'initiation du « kabemba ».

Pour être admis définitivement dans la confrérie, le néophyte doit s'attaquer au Blanc, ou à tout ce qui se rattache au Blanc. Il attend patiemment le jour favorable. Il faut que le génie « tambwe » manifeste sa présence en lui par des tremblements de tout le corps pour qu'il agisse. Pour hâter cet heureux événement, il sacrifiera à son génie quelques coqs à plumage brun foncé ; versera tous les jours du « kapempe » sur le « mubumbu » ; pensera constamment à ses pouvoirs ; veillera des nuits entières, le « mubumbu » dans la main droite, jusqu'au jour où la fièvre secouera tout son corps... Il croira alors que le génie est entré en lui et il se croira entré en transes. Le lendemain, au travail, il se fera remarquer par sa nonchalance jusqu'à ce que le Blanc lui en fasse la remarque. Il répondra alors méchamment. Ou bien, il repérera sur la barza d'un Blanc certains objets dont il s'emparera la nuit venue. En un mot, il se rendra coupable de l'un des mille actes interdits par le Blanc.

L'heureux résultat obtenu, il avertit l'initiateur qui, moyennant cadeau, lui remettra un bracelet en fer. C'est l'insigne de l'envoûteur. Il le fera chauffer à blanc lorsqu'il voudra atteindre la personne sur qui porte toute sa pensée.... Celle-ci tombera malade et, le poison aidant, ne fera pas long feu....

Le totem du « bwanga bwa tambwe » est le lion (tambwe) représenté dans leurs réunions par une peau de genette (simba).

* *

Conclusions : Quoique ces notes ne soient pas complètes, je pense qu'on pourra se rendre compte que le « tambwe » est à proscrire. C'est l'exploitation de la crédulité indigène qui les incite au vol et à la désobéissance.

La secte est puissante par le nombre de ses adeptes. Elle est en pleine activité. La relégation de quelques-uns de ses membres influents lui causera un tort immense.

A. VAN MALDEREN
Administrateur territorial principal.

JURISPRUDENCE

203. - COMPÉTENCE - DÉCISION DEVANT FAIRE L'OBJET D'UNE INSCRIPTION AU LIVRET D'IDENTITÉ.

Tribunal de territoire de Coquilhatville (Président M. l'Administrateur territorial principal De Rijck).

Jugement n° 107 du 11 août 1934 revisant d'office le jugement rendu le 11 juillet 1934 par le tribunal du centre extra-coutumier de Coquilhatville.

En cause : Mapanda Léon, tailleur à Coquilhatville, contre Ifasu, capita à Coquilhatville, oncle paternel de sa femme.

Déclarations du demandeur. J'ai épousé coutumièrement la nommée Bayenga Armande. J'ai versé à son parent Ifasu Louis une dot de 175 frs; j'ai voulu compléter celle-ci à diverses reprises mais Ifasu refuse d'accepter et me déclare que je dois aller trouver le père de ma femme à Monkoto.

De mon union avec Bayenga est né un enfant. Je voudrais que ma femme et mon enfant soient inscrits dans mon livret.

Déclarations du défendeur. Je n'ai pas à marquer mon consentement à ce mariage. Je ne suis pas le père de Bayenga; voici comment s'établit la parenté avec elle :

	même père	
Makonongo		Andungi (f)
Ifasu		Esukulu
		Bayenga Armanda

Le père de Bayenga est Esukulu, c'est le chef des Bambimbi, territoire des Mbole. Je tiens d'ailleurs à sa disposition les 175 frs me remis par Mapanda.

Jugement: Attendu que le nommé Mapanda demande que le Tribunal l'autorise à faire inscrire dans son livret d'identité Bayenga Armanda comme étant sa femme ainsi que l'enfant qu'il eut avec elle, comme étant le sien.

Attendu qu'il prétend que le nommé Ifasu Louis s'oppose à ces inscriptions.

Vu le jugement rendu le 11 juillet 1934 par le Tribunal du Centre extra-coutumier de la Cité indigène, jugement dont le dispositif est conçu comme suit: « Autorise Mapanda Léon à faire inscrire sa femme et son enfant dans son livret étant donné qu'un versement de dot a eu lieu entre les mains d'Ifasu, ordonne à Mapanda d'aller à Monkoto verser la seconde partie de la dot aux beaux-parents de sa femme

Partage les frais entre partie ».

Attendu que les Tribunaux indigènes sont incompétents pour ordonner des inscriptions dans les livrets d'identité et faire des injonctions aux autorités administratives.

Attendu qu'en ordonnant à Mapanda de se rendre à Monkoto, le Tribunal du premier degré a dépassé sa saisine; que l'ordre donné ne tranche aucun droit.

Attendu que la procédure en révision est gratuite lorsqu'elle est opérée d'office, comme c'est le cas en l'occurrence

Pour ces motifs

Le Tribunal

Statuant contradictoirement se déclare valablement saisi aux termes de l'art 14 et 15 du décret du 12 avril 1926.

Met à néant le jugement a quo; met les frais de celui-ci à charge du demandeur

Déclare irrecevable et non fondée l'action du demandeur et l'en déboute.

OBSERVATIONS : Nous estimons que la décision du tribunal de territoire est trop rigoureuse.

1. En effet, le tribunal de Centre n'a pas « ordonné » ni « enjoint » à l'autorité administrative de porter une inscription déterminée au livret d'identité du demandeur; il a « autorisé » Mapanda Léon à faire inscrire sa femme et son enfant dans son livret », en d'autres termes il a autorisé le demandeur à se présenter devant l'autorité administrative à l'effet d'obtenir que mention soit faite sur son livret d'identité d'une décision d'un tribunal indigène affectant son état civil.

L'autorité administrative devait-elle porter cette mention? Oui, à notre avis, sous la forme de transcription de la sentence rendue : « autorise etc... » avec indication du tribunal qui l'avait rendue et de la date jugement.

L'ordonnance du 15 janvier 1917 sur le recensement qui était en vigueur à la date des jugements cités prévoyait dans son art. 2 qu'« une partie du livret est réservée à l'inscription des autorisations de mutations et de toutes autres mentions qui seront déterminées par des règlements ultérieurs »; l'ordonnance du 14 mars 1935 qui a remplacé celle du 15 janvier 1917, prévoit, en son art. 4, que le certificat d'identité « contient, en outre, toutes autres mentions que les instructions ou des dispositions réglementaires prescrivaient d'y inscrire ».

Nombreuses sont les instructions postérieures à 1917 (et nombreuses surtout sont les instructions postérieures à la mise en vigueur du décret du 15 avril 1926 sur les juridictions indigènes) recommandant aux autorités territoriales de veiller à la stabilité des unions régulières.

Sans doute aucune instruction à notre connaissance tout au moins, n'a prescrit jusqu'ici aux autorités territoriales de mentionner au livret d'identité des indigènes qui en font la demande, les décisions des tribunaux indigènes coulées en force de chose jugée qui intéressent leur état-civil.

Mais s'il s'avère que des instructions de l'espèce sont souhaitables rien n'empêche à notre avis, l'autorité administrative de les devancer.

Notons au surplus que le code civil a prévu expressément la rectification et même la simple « tenue à jour » des actes d'état-civil (C. C. Livre I, arts 33, 49, 148, 169, 228).

II. Il est fait grief en second lieu au tribunal de Centre d'avoir dépassé sa saisine en ordonnant à Mapanda « de se rendre à Monkoto »; la rédaction visée est malheureuse, sans aucun doute; mais l'idée qu'elle trahit était vraisemblablement celle-ci : « Mapanda doit acquitter au plus tôt le solde dû à titre de dot, et s'il ne lui est pas possible de s'en acquitter autrement, il devra même se rendre à Monkoto ».

Si le Tribunal de Territoire estimait que l'union contractée par Mapanda ne pouvait être reconnue comme mariage coutumier qu'après le versement intégral de la dot, il pouvait, à

notre avis, se fonder sur ce second grief pour décider « que la régularité de l'union coutumière contractée par Mapanda ne pouvait être constatée qu'après versement du montant intégral de la dot »; semblable jugement « avant faire droit » réservait l'avenir et ne le compromettait pas comme fait le jugement de revision en déboutant purement et simplement Mapanda; suivant notre théorie, le dispositif de ce jugement préparatoire aurait pu, à la demande de Mapanda, être transcrit sur son livret d'identité par les soins de l'autorité territoriale.

J. P.

204. - DOMMAGES-INTÉRÊTS - COÛTUME GOMBE - RESPONSABILITÉ DU PROPRIÉTAIRE D'UN ANIMAL.

Tribunal de Territoire de Basankusu (Président : M. l'administrateur territorial principal De Rijck).

Jugement n° 19 du 13 mai 1935.

En cause: Elambola de la chefferie Losambo contre Mokwa de la chefferie Muera-Sacandu.

Jugement : Attendu qu'il résulte de à l'audience que le 15 mai 1935 les chiens du nommé Mokua ont attaqué et mordu un porcelet appartenant au nommé Elambola ;

Attendu que l'animal en question étant mort peu après des suites de ces morsures, Elambola réclame une indemnité à Mokua ;

Attendu qu'aux yeux de la coutume le propriétaire d'un animal est responsable du dommage que celui-ci cause ;

Attendu pour le surplus que Mokua n'ignorait pas que ses chiens étaient des chiens de chasse attaquant et poursuivant volontiers la volaille, les chiens et les cochons qu'ils rencontrent.

Qu'en les laissant courir en liberté il a commis une imprudence qui engage sa responsabilité ;

Attendu de ce qui précède que Mokua doit être tenu de réparer le dommage causé par ses chiens par défaut de garde et de vigilance de sa part

Attendu qu'une indemnité de 50 frs répond à la coutume locale et à l'équité.

Par ces motifs :

Le tribunal :

Ordonne au nommé Mokuia de verser à titre de dommages-intérêts à Elambola une somme de 50 frs, dit qu'à défaut de s'exécuter dans le délai de un mois il y sera contraint par corps pour 15 jours.

Condamne Mokuia aux frais du procès s'élevant à 2 frs et en cas de non paiement dans le délai de 2 jours à 1 jour de contrainte par corps.

OBSERVATIONS : Cette coutume cadre exactement avec l'article 261 du code civil Livre III.

205. - DIVORCE - NON RÉCLAMATION DE DOT - REVENDICATION D'ENFANT - MANŒUVRE FRAUDEUSE.

Tribunal de territoire de Basankusu (Président M. l'administrateur territorial principal De Rijck).

Jugement n° 62 du 8 août 1935.

En cause : Efundje Louis de la chefferie de Boeke, contre Wakasa Ambroise de la chefferie de Tomba.

Jugement : Attendu que le nommé Efundje réclame la paternité de l'enfant mis au monde il y quatre mois par son ex-femme Bolowa épouse depuis trois ans du nommé Wakasa ;

Attendu que Efundje base sa demande sur le fait que la dot qu'il a versée par Bolowa ne lui a pas été restituée par les parents de celle-ci ;

Attendu qu'une séparation de fait d'une telle durée entre Efundje et Bolowa équivaut à un divorce, la coutume Mongo ignorant la séparation de corps et de biens ;

Attendu en effet que la coutume considère que l'abstention pour Efundje de réclamer sa femme pendant une période aussi longue marque sa volonté de rompre le mariage qui unissait à elle ;

Attendu en outre que l'abstention de Efundje de réclamer la dot versée par lui pour Bolowa alors que celle-ci ne vit plus avec lui depuis plusieurs années fut dictée par l'intention malhonnête de revendiquer les enfants qui pourraient naître de la nouvelle union contractée par sa femme ;

Attendu que pareils agissements sont contraires au bon ordre des familles ;

Attendu que Efundje ayant saisi le Tribunal des Tomba de sa demande fut débouté par un jugement en date du 7 août 1935 dont il demande la révision.

Par ces motifs

Le tribunal

Statuant contradictoirement

Confirme le jugement entrepris

Condamne Efundje aux frais du jugement de révision s'élevant à 2 frs, et en cas de non paiement dans le délai 24 heures à un jour de contrainte par corps.

OBSERVATIONS : Le jugement déclare que l'abstention d'Efundje de réclamer la dot versée pour Bolowa fut dictée par l'intention malhonnête de revendiquer les enfants au maître de son ancienne femme.

Cette affirmation est basée, vraisemblablement, sur les débats à l'audience, à moins qu'elle ne soit reprise du jugement du tribunal des Tomba dont la révision était demandée par Efundje, quoi qu'il en soit on eut souhaité trouver, dans la motivation même du jugement, la preuve de ce que le demandeur avait agi par calcul en ne réclamant pas la dot versée ; cette preuve administrée, il serait superflu d'établir qu'une telle spéculation constitue une manœuvre frauduleuse entachant d'immoralité la revendication d'Efundje.

J. P.

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 4e, 5e, 6e, 7e, et 8e années en fascicules : 75 francs. Reliées, 100 francs par année.

Les 9e, 10e, 11e ou 12e 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 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, et 12e années reliées, le répertoire relié et son supplément : 1100 francs.

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des quatre premières années, les 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e et 12e années : 620 francs.

La première année du bulletin des Juridictions indigènes seul : 30 francs. Les deuxième, troisième et quatrième années : 35 francs chacune. Les deux premières années reliées en un volume : 85 francs. Les troisième et quatrième années reliées en un volume : 90 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 DECEMBRE 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 » ou l'impulsion criminelle, 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.

LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAZELA, DES BALOMOTWA ET DES BANWENSHI, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

DE LA PERCEPTION DU DROIT PROPORTIONNEL DE 4 % SUR LES SOMMES ET VALEURS ADJUGÉES PAR JUGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 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:

LES BAYEKE (suite), par F. Grévisse, Administrateur Territorial.	page 125
LE DIVORCE CHEZ LES NKUNDO, par R. P. G. Hulstaert, M. S. C.	141
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGENES: SECTE DU « BULYE », par A. Van Malderen, Administrateur Territorial Principal.	158
JURISPRUDENCE	
206. MARIAGE - MARI IMMATRICULÉ - EFFETS DU MARIAGE COUTUMIER CONTRACTÉ EN VIOLATION DE LA LOI CIVILE.	162
207. - CHASSE - ELEPHANT - DROIT DE L'INVENTEUR	163
208. - MARIAGE - COUTUME DU RUGARI - UNION PARFAITE SEULEMENT PAR LE FESTIN « INKOSHA » - AVANCES SUR LA DOT - BÉTAIL - RISQUE DU FIANCÉ.	163



Le Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit Coutumier Congolais est publié par la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

Comité de Patronage: MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice ;

le Gouverneur Général: P. RYCKMANS ;

les procureurs généraux honoraires: RUTTEN, DELLICOUR, SOHIER et GASPARD ;

les présidents honoraires: baron NISCO et de MEULEMEESTER ;

Les gouverneurs honoraires: BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATI, MOELLER et VOISIN :

le Gouverneur JUNGERS ;

CORNIL L., Avocat général à la Cour de Cassation.

GUILLAUME, Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga.

HAYOIT DE TERMICOURT, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles.

LEYNEN, Président de la Cour d'Appel de Léopoldville ;

TINEL, Procureur Général près la Cour d'Appel de Léopoldville

VERSTRAETE, Juge au Tribunal de 1re instance d'Anvers.

Comité de la Société d'Etudes Juridiques.

Président: M. F. de LANNOY, Procureur Général près la Cour d'Appel d'Elisabethville.

Vice-Présidents: M. F. SOOGHEN, Président de la Cour d'Appel ; M. J. BRASSEUR, Conseiller juridique.

Directeur de la Revue Juridique du Congo Belge et de ses éditions: M. J.-P. COLIN, Conseiller à la Cour d'Appel.

Rédacteur en chef du Bulletin: M. P. Van Arenbergh, Procureur du Roi.

Commissaires: M. Bours, Conseiller à la Cour d'Appel et M. Clercx, Avocat à la Cour d'Appel

EXTRAITS DES STATUTS :

Le Société laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans le Bulletin n'engageront que leurs auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Directeur de la Revue, B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 55 francs. Ces montants sont payables par chèque ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 5467 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS

DES PUBLICATIONS DE LA SOCIETE D'ETUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Voir 4^e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Les Bayeke. (Suite).

CHAPITRE IV.

LES PERSONNES DE STATUT INFÉRIEUR CHEZ LES BAYEKE.

Le mot statut est à ce point abstrait qu'il semble bien qu'aucun dialecte indigène ne possède d'équivalent. Aussi n'est-ce qu'en attirant l'attention de nos informateurs sur une série de cas concrets que nous avons pu obtenir des réponses.

Pour éviter tout risque de confusion il nous faut préciser le sens des questions posées, indiquer l'angle sous lequel nous avons envisagé cette étude.

Nous plaçant au point de vue de la politique, nous devrions considérer comme étant de statut inférieur tous les vassaux des Bayeke. Telle n'a pas été notre intention et c'est uniquement sur les individus en infériorité juridique dans le domaine social qu'ont porté nos investigations.

Si l'on observe que l'unité organique de la société indigène est la famille au sens étendu du mot, il nous est permis de qualifier de personnes de statut inférieur toutes celles intégrées de gré ou de force dans un groupe familial autre que le leur, duquel elles vivent la vie sans exercer — à moins de tolérance — les droits habituellement conférés par la coutume à un affilié naturel de ce groupe.

Nous pouvons ranger ces personnes en sept catégories :

- 1° Les « Bakeni » : étrangers de passage dans la région.
- 2° Les « Wasukula » : Le verbe « kusukula » se dit d'une branche qui, à la suite d'un contact avec un autre arbre, se nourrit en parasite de la sève de celui-ci. C'étaient donc des indigènes libres qui, pour des raisons quelconques, se joignaient à des familles amies et participaient à leur existence.
- 3° Les « Katokilwe » : littéralement « ceux qui aiment » c'est-à-dire des esclaves ayant fui un maître pour se mettre sous la protection d'un autre.
- 4° Les « Mombazia » ou déserteurs de clans ennemis des Bayeke.
- 5° Les « Sume » ou gages fournis par un débiteur à son créancier.
- 6° Les « Kunagwa » ou otages pris de force à un débiteur.
- 7° Les « Basabwa » ou esclaves proprement dits.

Les individus des six premières catégories ne jouissaient pas de la totalité des droits reconnus à un muyeke, sans que cette privation ne valut à autrui un droit de disposition sur leur personne.

Les « Bakeni », ou étrangers de passage, recevaient l'hospitalité accordée aux ressortissants de tribus amies. Il leur était évidemment interdit de s'immiscer de quelque façon dans le règlement des affaires relatives à l'existence de la famille qui les hébergeait non plus que de se mêler en acteurs aux réunions au cours desquelles étaient invoquées les mânes des ancêtres.

Les « Basukula », les « Katokilwa », les « Mombazia », (encore désignés sous le nom générique de « Bashima Kialo », (ceux qui aiment le pays) étaient des réfugiés s'intégrant dans le groupe social qui les accueillait. Ils disposaient de toute liberté, allaient et venaient à leur guise. Auprès du pater familias ils trouvaient éventuellement femme et assistance. Il leur était interdit d'assister aux cérémonies du culte des morts et, cela va sans dire, toute intervention dans la direction leur était refusée. Par ailleurs, se trouvant isolés — sans autre protection que celle d'un étranger —, on peut imaginer combien grand était le danger de voir aliéner leur liberté quand leur écheyait une palabre. Leur installation requérait aussi l'autorisation préalable et spéciale du grand chef.

Les « Bansume » (les Bashia des Basanga) étaient les gages que les débiteurs aux abois remettaient à leur créancier. On livrait ainsi soit un enfant, soit un frère, soit un neveu, soit encore sa propre femme

en cas d'extrême nécessité. Les « Bakunagwa » - le terme kisanga « Bankole » s'entend plus fréquemment — étaient des otages pris de vive force par un créancier pour obliger un débiteur à s'acquitter d'une dette. N'importe quel proche de l'endetté pouvait être l'objet d'un enlèvement. Il fallait cependant que le grand chef fût averti de toutes les tractations concernant les « Bansume » et les « Bakunagwa », à défaut de quoi débiteur ou créancier se voyaient condamner à payer jusqu'à deux fusils au chef. La situation de ces deux catégories de personnes est conséquence des définitions données ci dessus : elles étaient tenues à résider dans le village du créancier qui en usait à sa guise et bénéficiait du résultat de leur activité. Les enfants éventuels d'une femme ainsi détenue étaient cependant propriété de celle-ci.

A signaler aussi qu'à l'instant où le « Sume » était remis ou peu de jours après l'enlèvement du « Kunagwa », le débiteur avait avec son créancier une entrevue au cours de laquelle il faisait remise d'une petite quantité de perles constituant le « Shakutimvia mwanzo » (1), signe tangible de sa volonté de faire l'impossible pour s'acquitter de sa dette dans un bref délai. Comme telles ces perles devaient être précieusement conservées. Le créancier les égarait-il ou s'en dessaisissait-il, qu'il perdait par le fait même ses droits : otages ou gages retrouvaient leur liberté sans contrepartie.

L'existence du « shakutimvia mwanzo » excluait le droit du créancier de vendre ces personnes, à moins qu'un long délai ne se fût écoulé, délai démontrant que le débiteur ne songeait pas à tenir parole. Le cas était alors soumis au chef, l'accord de celui-ci étant requis. Si la vente était autorisée, les perles étaient restituées au débiteur. Il était fait de même lorsque celui-ci payait sa dette ce qui avait, en outre, pour effet de libérer son parent sur le champ.

Mentionnons enfin que la mort du « Sume » ou du « Kunagwa » éteignait purement et simplement les droits du créancier.

Il reste à parler des esclaves proprement dits, des « Basabwa ».

a) *Nomenclature.*

Les esclaves : basabwa.

Esclave mâle : mwilu, pluriel bilu.

Femme esclave : mujya, pluriel bajya.

Garçon esclave : kilu, pluriel twilu.

Fille esclave : kajya, pluriel tujya.

Enfant de deux esclaves : Butshilwa (mot invariable).

Enfants d'homme libre et de femme esclave : Bana ba basabwa.

Enfants d'homme esclave et de femme libre : Bana ba bilu.

A l'exception de Butshilwa signifiant « né au village », les termes susdits n'étaient employés que comme insultes. On ajoutait alors le qualificatif d'origine : mwilu muluba, mulunda, etc. Normalement l'esclave était appelé par son nom propre, à l'égal de tout le monde.

Le mot « Kisananina », désignant l'enfant conçu ou encore allaité au moment où la mère était réduite en esclavage, avait de même un sens péjoratif.

b) *Titre de servitude.*

Les Bayeke connaissaient :

1. Les esclaves prisonniers de guerre.

En fin d'une bataille victorieuse, les guerriers présentaient les prisonniers aux chefs de l'armée — aux « batwale » — qui, sur le champ, procédaient à la répartition.

Aucune règle immuable ne présidait à la constitution des parts et tel valeureux guerrier, plus acharné à la lutte qu'au pillage, était autorisé à conserver sa seule prise, tandis qu'un autre se voyait frustré des deux femmes dont il avait pu se rendre maître : L'usage concédait cependant à quiconque avait appréhendé trois personnes d'en conserver une.

Les autres prisonniers rassemblés étaient acquis à M'siri après rétribution aux divers chefs militaires.

(1) Shakutimvia mwanzo : peut se traduire littéralement par « pour apaiser le cœur ».

Ceux des guerriers, auxquels tout butin était retiré, recevaient en cadeau du grand chef soit un fusil, soit une ou plusieurs étoffes.

Dans la répartition, toute fraude confirmée entraînait la révocation des « batwale » car, ainsi que le rapporte Mokande Bantu, M'siri avait dit : « Il est défendu de posséder un esclave sans y avoir droit, c'est de la cupidité. »

Rappelons que la grande scission parmi le Bayeke eût pour cause le refus des gens de Mutimbi de remettre à Ntalashya leurs prisonniers. Après avoir menacé un moment la suprématie de M'siri, Mutimbi dut fuir au-delà du Luapula d'où, plus tard, il est revenu pour s'installer aux environs de Kiambi.

II. Les esclaves pour dettes.

Les Bayeke pouvaient réduire leur débiteur en esclavage. A maintes reprises Mukande Bantu signale qu'un individu était considéré comme esclave jusqu'à paiement de sa dette.

III. Les esclaves par achat.

Un autre moyen d'acquérir un esclave consistait à l'acheter. Les prix, variables comme ceux de toutes les marchandises, s'établissaient à peu près comme suit :

Un homme se payait : 1 fusil + 5 pièces d'étoffe + 1 sac de poudre, ou 1 kipampe, masse de cuivre de 35 kgs environ, ou 80 balles de fusil en cuivre, ou 10 ihambwa de tabac (sorte de cylindre formé par la superposition de 10 torques (nkata) de tabac (itabe).

Une femme valait : 1 fusil + 10 pièces de tissu + 1 sac de poudre (1 kg environ) + 10 mètres de perles enfilées, ou 1.000 mitaga, bracelets en fil de cuivre, ou 1 mupumpa kalunga — croisette de 0,90 de long, 6 à 7 cm de large, terminée par deux extrémités transversales formant oreilles. Cette particularité faisait désigner aussi ces croisettes sous le nom de « mukuba ya matwi » : cuivre à oreilles (1), ou 2 vipampe ou 100 balles de fusil

Un garçon coûtait : 5 pièces de tissu + 1 sac de poudre. 500 mitaga ou 2 mipolo - masses de cuivre raffiné de 3 1/2 kgs environ.

De même une fillette avait, suivant son âge, une valeur de : 1 fusil et 3 à 4 étoffes et 1 sac de poudre.

Quoique ignorée comme telle, la loi de l'offre et de la demande influait sur les prix : sollicité de vendre un bon sujet, le maître posait ses conditions tandis qu'il consentait à traiter au rabais la vente d'un esclave à caractère désagréable.

Il n'est pas sans intérêt de reproduire ici quelques lignes de Mokande Bantu parlant toujours des lois édictées par M'siri : « Il est défendu d'acheter ou de vendre des personnes aux Bambundu (trafi-quants noirs de l'Angola qui fournissaient des esclaves aux comptoirs Portugais). Il est défendu de faire des esclaves. Si M'siri apprend que quelqu'un a vendu un esclave, ce sera considéré comme très grave ! Je le défends formellement. Exception pour le fait de donner une personne dans le but de se racheter d'un crime. Cela n'est pas considéré comme commerce. Si quelqu'un vend un esclave, il ne peut vendre ses propres enfants, ni ses grands capitaux, ni ses parents, ni ses femmes principales. C'est strictement défendu pour tout le monde. »

Dans ce paragraphe, Mokande Bantu a certainement manqué de clarté. Excusons-le en songeant que le but de ses Mémoires est avant tout la réhabilitation de son père, mais ne prenons pas à la lettre ce qu'il dit. Nos recherches personnelles nous autorisent à conclure que M'siri, adversaire décidé de la traite, admettait parfaitement l'esclavage domestique et les transactions s'y rapportant. Et sa formelle interdiction d'exporter des esclaves dénotait moins des tendances humanitaires que le simple désir de ne pas dépeupler davantage un empire déjà pauvre en populations. Il ne faisait d'ailleurs pas le sacrifice de ses intérêts à sa politique car les richesses locales en cuivre et en ivoire lui permettaient d'avantageux échanges.

(1) Cfr. Les Mangeurs de cuivre du Katanga par Monseigneur de Hemptinne. Revue Congo 1926.

IV. Autres moyens.

Un esclave s'obtenait aussi en règlement d'une palabre, par voie d'échange ou d'héritage. Considéré comme bien mobilier, il avait valeur de monnaie et il est normal qu'il pût se transmettre par succession.

V. Esclaves donné en rémunération à un chasseur.

L'esclave servait également de rémunération au chasseur d'éléphants. Nous dirons plus loin que l'entière des dépouilles de ces animaux revenait au grand chef qui indemnisait le chasseur en lui abandonnant deux pièces de tissu et une esclave portant, dans ce cas, le nom de « misange » ou « kya munzovu ».

VI. Esclaves gagnés au jeu.

Les anciens se souviennent aussi que jadis des esclaves se gagnaient au jeu (bwishinya). Les Bayeke connaissaient un nombre imposant de jeux de hasard : Ipango, Mugwinsola, Mipa, Nteba, Bwashikima, Tomange, Kibilibili, Lungulugwa, Mupila, Nega, Kabale, Gwegela, Kapuli, Ifumangishi et d'autres que M'siri dut interdire parce que, passionnés, ses sujets jouaient jusqu'à leurs femmes. Les bagarres subséquentes étaient immanquablement fréquentes et sanglantes souvent.

VII. Divers.

De même, en cas de disette était-il admis qu'un père vendit son enfant pour se procurer des vivres. A l'intervention du chef cet enfant pouvait ultérieurement être racheté.

On a dit que jadis des indigènes venaient s'offrir ou se vendre comme esclaves. Affirmation dénuée de tout fondement car, ainsi que nous l'avons déjà notifié, les « Bashima Kialo » n'étaient nullement considérés comme esclaves.

Il est inexact aussi d'assurer que le médecin indigène, dont l'intervention avait permis à une femme de procréer, recevait un enfant en rémunération de ses services. Il était payé de manière plus régulière.

Et enfin, inscrivons-nous en faux contre l'assertion voulant que les « Shisananina ou Kisananina » fussent esclaves. L'enfant conçu ou à la mamelle au moment où sa mère était réduite en esclavage, élevé dans le village du maître, était considéré comme « mwezukulu » (petit-fils) et traité comme tel.

c) Statut des esclaves.

De la définition des personnes de statut inférieur proposée plus avant jaillissent comme de source les conditions de l'esclavage chez les Bayeke.

Élément d'une cellule sociale, l'esclave dépendait de son maître comme un enfant de son père.

I. Rien ne le distinguait extérieurement des hommes libres et aucune besogne particulière ne lui incombait.

II. Il pouvait participer aux diverses cérémonies ayant trait au culte de ancêtres.

III. Lui-même restait d'un clan étranger parce que né ailleurs, mais ses enfants étaient intégrés dans le groupe totémique du maître.

IV. Désireux d'entrer en ménage, il pouvait compter sur son maître pour l'obtention des biens nécessaires au paiement de la dot, au règlement de conflits pouvant ultérieurement surgir.

V. Il était apte à posséder des enfants, des biens divers et même des esclaves. On en a vu qui se contruisaient un village dans lequel ils vivaient au milieu d'épouses nombreuses, d'une riche progéniture et d'un nombre respectable d'esclaves.

VI. Pouvant posséder, il jouissait d'une partie au moins du revenu de son travail. Le maître prélevait, de droit, sa quote-part dont l'importance était fonction de deux caractères.

VII. De ce fait encore il pouvait transmettre son avoir par voie d'héritage. Les coutumes bayeke régissaient ces successions et il advenait qu'à défaut de descendants l'héritier le plus proche fût le maître.

VIII. Comme le père, son enfant, le maître pouvait châtier son esclave. Mais s'il estimait nécessaire une sévère punition, il lui fallait aviser les notables qui tranchaient à la façon d'une palabre ordinaire après avoir écouté les deux parties.

IX. Si le maître tuant son esclave ne faisait de tort qu'à son propre groupe, il n'en était pas moins puni pour s'être arrogé l'exercice d'un droit n'appartenant qu'au grand chef.

X. Le maître pouvait vendre ou échanger l'esclave dont il était mécontent.

XI. Les femmes esclaves que le maître épousait avaient approximativement les mêmes droits que les autres épouses.

De ce tableau rapidement dressé, il résulte qu'en principe les esclaves jouissaient d'une situation en rien odieuse. Bien entendu, il existait de mauvais maîtres et des esclaves malheureux, mais ce devait être assez rare. Nous n'en voulons prendre pour preuve que le nombre de ceux qui ont refusé de tirer avantage de toutes les facilités de libération à eux octroyés par l'Européen.

d) Le mariage des esclaves.

Les conditions de l'esclavage sont mises en lumière de si évidente manière à l'occasion du mariage d'esclaves qu'il est d'un intérêt réel d'insister quelque peu à ce sujet.

I. Homme libre (mutungwa ou mwana wa bene) se liant à une femme esclave.

Lorsqu'un homme libre désirait s'unir à une femme esclave, il lui fallait obtenir l'assentiment du maître de celle-ci. C'est à lui qu'il payait la dot et les cérémonies du mariage se déroulaient de la manière décrite plus avant.

De même le mari pouvait-il emmener sa femme et, pour bien montrer qu'on n'agissait pas à son insu, le maître faisait accompagner les époux par un groupe de ses parents.

Les enfants nés de semblable union étaient libres avant tout et appartenaient à leur père qui exerçait à leur endroit toute l'autorité paternelle avec ses droits et ses obligations. La femme, quoiqu'esclave, était mère dans toute l'acception du mot ; une partie de la dot payée pour ses filles lui était acquise et, ainsi qu'elle eût agi envers son propre père, elle en abandonnait une portion à son maître.

Si l'union n'était que du concubinage, la femme esclave continuait à résider au village de son maître. Les enfants éventuels, libres aussi, appartenaient à leur mère et étaient incorporés dans le clan du maître. Pour celui-ci tous ces enfants étaient « bezukulu » (petits-fils),

II. Homme esclave se liant à une femme libre.

L'esclave qui souhaitait prendre femme ne pouvait se passer du consentement de son maître. C'est de lui qu'il obtenait les biens nécessaires au paiement de la dot.

Toutes les règles régissant le mariage chez les Bayeke étaient applicables à pareille union. Il pouvait être concédé au mari d'emmener sa femme, laquelle conservait toujours son statut personnel. Les enfants — parfaitement libres — appartenaient en toute propriété à leur père et participaient de la vie totémique du groupe de leur grand-père conventionnel.

III. Union d'esclaves.

Avant de s'unir les deux esclaves devaient être nantis du consentement de leurs maîtres respectifs, après quoi la dot se payait selon le mode précédemment exposé et les cérémonies du mariage ne revêtaient aucun caractère particulier.

Les enfants issus de parents esclaves étaient libres contrairement à tout ce qu'on a écrit à ce sujet. Ils portaient le nom de « Butshilwa » — nés au village — et avaient pour totem celui du maître de leur père.

Ces pratiques caractérisent fort bien l'esclavage domestique connu des Bayeke et le distinguent très nettement de toute autre forme de servage, de celle notamment dont traitent nos manuels d'histoire du moyen-âge.

Elles mettent en lumière le fait que nul ne naissait esclave.

Les enfants faisaient partie soit du clan de leur père, s'il était libre, soit du clan du maître de leur père esclave. En qualité d'hommes libres ils intervenaient dans la vie de leur clan, ils avaient droit aux successions à l'égal de tout le monde et pouvaient accéder à toutes les dignités.

Une autre conséquence sera la disparition naturelle des derniers esclaves d'ici vingt-cinq ans.

e) Cessation de la servitude.

I. Les Bakeni et les Bashima kialo s'incorporant de leur plein gré dans un groupe où ils se trouvaient en état juridique d'infériorité, pouvaient en toute liberté aussi transporter ailleurs leurs pénates.

II. Les Bansume et les Bakunagwa, comme les esclaves pour dettes, recouvraient leur liberté dès paiement des biens dûs.

La perte ou l'usage par le créancier du « shakutimvia mwinzo » libérait inconditionnellement les deux premières catégories citées.

III. La détention des véritables esclaves pouvait à tout moment prendre fin de par la volonté du maître :

1° Agréant les offres de paiement que pouvait faire la famille de l'esclave par l'intermédiaire du grand chef. La libération était immédiate, produisait instantanément tous ses effets sans nécessiter aucune cérémonie particulière.

2° Libérant sa ou ses femmes après qu'elles lui eussent donné un certain nombre d'enfants.

3° Affranchissant l'un ou l'autre de ses esclaves qu'il affectionnait ou qui lui avait rendu un service apprécié.

Les émancipations étaient rares cependant. On préférait conserver les prisonniers de guerre en vue d'échanges éventuels contre des parents pris par l'ennemi. Quant aux autres esclaves, ils se créaient dans leur milieu familial nouvelle quantité d'attaches que le maître non plus qu'eux-mêmes ne désiraient voir se rompre.

* *

CHAPITRE V.

LA PROPRIÉTÉ MOBILIÈRE.

A. PERSONNES SUSCEPTIBLES DE POSSÉDER.

Ainsi qu'il ressort déjà des pages précédentes, toute personne physique a le droit de posséder et de disposer de ses biens. Ni l'âge, ni le sexe, ni la situation ne forment obstacle dirimant à ce droit.

L'enfant peut, sous réserve de certains droits de son père, acquérir des richesses de toutes manières, par héritage notamment, et en faire usage à sa guise.

Rappelons que la femme même mariée est apte à posséder. Nous avons dit que le mariage laissait à chacun des époux la libre disposition de ses apports et de tous les biens qu'il pouvait acquérir au moyen de ses propres deniers, par une prestation exclusivement personnelle ou encore à titre de cadeau.

L'esclave lui-même est propriétaire de tous ses acquêts, hormis la part que le maître peut s'approprier.

B. LIMITES AU DROIT DE PROPRIÉTÉ.

C'est dans toute son étendue que le Muyeke jouit du droit de propriété. Nous n'avons pas trouvé une seule règle coutumière limitant ce droit.

Il y a bien le droit du chef, mais il semble restreindre plutôt le droit à l'appropriation que l'exercice du droit de propriété lui-même.

Examinons quelques cas concrets.

Les Bayeke sont agriculteurs et chasseurs ; naguère ils fondaient le cuivre et menaient force guerres. Ce sont là les activités sur lesquelles doit porter notre attention, car elles seules procuraient à la masse ses richesses. Il apparaît, en effet, que le commerce interrégional et d'exportation était un monopole du grand chef, monopole de fait plutôt que de droit, conséquence des difficultés devant lesquelles se serait trouvé l'individu isolé voulant traiter avec les établissements si éloignés des Portugais et de Arabes.

a) Appropriation des produits agricoles.

Tout indigène pouvait cultiver tous les produits et user de la récolte suivant son bon plaisir, moyennant paiement du tribut au chef. Cette redevance se composait d'une certaine quantité de graines, de farine, de bière. A l'opposé de ce qu'on observe dans d'autres régions, elle était absolument facultative. Personne ne fut jamais rappelé à l'ordre pour une omission dans ce domaine.

Il est permis de croire que le grand chef muyeke, entouré qu'il était de plus de mille femmes esclaves, n'avait guère besoin d'apports de produits de culture, d'où latitude laissée à chacun de s'acquitter ou non du tribut.

b) Appropriation des produits de chasse.

Tout chasseur devait au chef tribut pour le gibier qu'il abattait. Contrairement aux usages des Basanga, par exemple, ce tribut n'était pas parfaitement déterminé : d'aucuns apportaient la poitrine, une cuisse et la langue de tout animal tué, tandis que d'autres livraient une bête sur deux ou trois, ne se réservant que la tête.

Ce tribut (mahonga, de kuhonga ; payer redevance) était strictement obligatoire et qui le négligeait était tenu d'abandonner au chef une ou plusieurs chèvres.

Il existait en outre des espèces de gibier dont les dépouilles en entier revenaient au grand chef. Citons l'éléphant, les grands fauves, le fourmilier et le lapin.

Quand un chasseur abattait un éléphant, il lui tranchait la trompe et un pied qu'il offrait au chef. Celui-ci rémunérait le chasseur avec deux pièces de tissu et le renvoyait en brousse avec une escorte chargée de ramener viande et ivoire. Tout ayant été rapporté, le chasseur était gratifié d'une esclave, la « misange » ou « kya mu nzovu ».

En ce qui concerne les lions et les léopards, les chasseurs devaient au chef la peau et les griffes. Ces dépouilles étaient exigées en bon état : une amende de la valeur d'un fusil frappait quiconque apportait une peau à laquelle, de par sa faute, manquait une griffe, une tête à laquelle manquait une dent.

Le fait que les lanières de peau de lion, les griffes et les dents formaient les insignes de certains notables, explique cette sévérité.

Aussi les dépouilles apportées faisaient-elles l'objet d'un rigoureux examen. Le chasseur étendait la peau devant le chef et plaçait soit des perles, soit quelque autre petit objet sur la tête, la queue et les quatre pattes. Les « Batoni » s'approprièrent ces menus cadeaux s'ils constataient l'intégrité des trophées cependant que le chef indemnisait le chasseur au moyen d'une ou deux pièces de tissu.

Ainsi en était-il pour le fourmilier (pumpa) dont la queue et les griffes étaient de droit acquises au chef moyennant un léger cadeau.

Rappelons, à propos du lapin, ce que nous avons dit dans un précédent chapitre : le fait de tuer cet animal constitue un présage de bonheur ; c'est le chef qui en mange la chair à proximité de son « shikabilo ».

c) Appropriation du cuivre.

Nous ne pouvons mieux faire que de nous référer à l'étude de Monseigneur de Hemptinne déjà citée :

» Les mineurs se partageaient la malachite. A chacun son bien. C'est à l'extraction que se fait le partage de la richesse. Les femmes étaient propriétaires de leur cueillette.

» Quand on fera le cuivre, il n'y aura pas de discussion, ni de malentendu ; les droits sont établis à l'origine même du travail.

» Toutefois, tout mineur — homme ou femme — doit au chef le tribut de un ou plusieurs baquets de minerai, soit un tantième proportionnel sur le produit d'extraction. Aussi bien la meule ou « mulwi » du chef dépasse-t-elle toutes les autres.

Au grand chef on portait des vipampe, lingots de cuivre pesant quelque 35 kgs. Chaque notable cédait ainsi du 1/4 à la 1/2 de sa production et de celle de ses gens. M'siri rémunérait en esclaves, en fusils, en tissus et autres objets de fabrication européenne.

d) Appropriation des prises de guerre.

Dans un chapitre précédent nous avons eu l'occasion de décrire la manière dont se faisait la répartition des prisonniers de guerre. Il en allait de même de tous les objets constituant le butin.

Rappelons encore à ce propos la guerre que M'siri dut mener contre son notable Mutimbi.

Mokande Bantu décrit comme suit l'origine du conflit :

« Les Bayeke partirent et arrivèrent chez Mwashya. Ils se rendirent à Mwakwa et tiraillèrent » beaucoup. Ils s'emparèrent de beaucoup d'objets et de prisonniers. Alors Ntalashya sortit à l'aube et » cria : Demain il faut que tous les objets constituant le butin soient présents ; que personne ne garde rien » pour lui-même, ni ivoire, ni insignes de chef en ivoire, ni haches, ni marteaux, ni hommes, ni rien ; ni » étoffe non plus quelle qu'elle soit ! Donc, ni marteaux, ni hommes, ni peaux de léopard. J'ai dit ! Mais » alors les gens de Mutimbi... refusèrent d'obtempérer à cet ordre, une guerre éclata à la suite de laquelle ils » durent fuir loin au delà du Luapula. »

Une fois réunis, les objets constituant le butin de guerre se répartissaient de la manière suivante :

Le guerrier disposait d'abord de tout le menu fretin et du tiers environ des objets de valeur ne revenant pas exclusivement au chef comme les peaux de fauves, les pointes d'ivoire, les insignes divers etc... En contrepartie de tout ce qu'il abandonnait il recevait un cadeau dont l'importance était proportionnelle à la valeur des prises.

Ainsi, conformément à ce que nous avons signalé plus haut, le droit du chef limitait le droit d'un chacun à l'appropriation.

Il semble aussi que la simple possession ne valait pas titre et que la coutume ne garantissait la propriété d'un objet que s'il était légitimement acquis.

C. PROPRIÉTÉ DES OBJETS TROUVÉS.

L'indigène qui trouve un objet avise le chef de sa découverte. C'est à celui-ci que s'adresse, éventuellement, le propriétaire à qui l'objet est restituable en échange d'un léger cadeau portant le nom de « mwendula ».

Non revendiqué, l'objet appartient à son inventeur qui évitera cependant de l'aliéner parce que, à tout moment, il peut lui être réclamé, aucune prescription ne semblant exister dans ce domaine.

En, ce qui concerne les dépouilles d'animaux, tout ce qui provient d'un éléphant, de grands fauves ou du fourmilier, appartient au grand chef. Tout autre gibier devient la propriété de qui le découvre. Un cas un peu particulier se rapporte aux bêtes trouvées dans d'anciens pièges abandonnés. M'siri l'a réglé en disant : « Si vous trouvez une antilope dans d'anciennes chausse-trappes, l'antilope » est à vous sans devoir payer.

D. DIVERS AUTRES MODES D'ACQUISITION DE LA PROPRIÉTÉ.

Dans un précédent paragraphe nous avons parlé des quatre principales activités des Bayeke, créatrices de richesses. Celles-ci ne restaient pas entre les mains des seuls producteurs, elles circulaient et quiconque pouvait acquérir la propriété d'un objet par voie d'achat, d'échange, de don, d'héritage, ou encore en règlement d'une palabre et en rémunération d'un travail.

Il y a peu de choses à dire au sujet de l'échange.

A propos du don, rapportons que le devoir de solidarité astreint tout indigène à abandonner totalement, à un parent se débattant dans de graves difficultés, tout objet pouvant le tirer d'embarras. En ce cas, jamais il n'est question de restitution mais l'équité prescrit l'obligation de réciprocité.

C'est dans ce sens que statue le *jugement 96/1934* :

A deux reprises un indigène en palabre se voit libérer grâce à l'intervention d'un frère qui, à chaque fois, paie pour lui un fusil. Des années se passent et ce frère lui-même se trouve dans l'embarras. Le premier cité refusant de l'aider, les juges l'y contraignent et le condamnent en outre à 10 frs d'amende pour s'être refusé à l'exécution d'un élémentaire devoir.

Dans un chapitre suivant nous aurons l'occasion d'étudier plus à fond les paiements en règlement d'une palabre, de même que le contrat de travail.

Portons donc uniquement notre attention sur la vente et la succession.

a) La vente.

Tout objet était susceptible d'être vendu. Notons toutefois que les récoltes sur pied ne faisaient jamais l'objet de transactions. Si, pour un motif quelconque, un indigène était dans l'obligation de se déplaçer, il abandonnait son champ soit à un parent, soit encore au chef.

Les céréales arrivées à maturité se troquaient contre des perles, des étoffes, du travail et, même en cas de disette, contre des personnes.

Observons qu'aucun geste particulier ne scellait l'accord des parties. Aussi les éléments du contrat de vente se prouvaient-ils par témoignage.

A remarquer encore que l'acheteur, après conclusion de l'achat, exigeait toujours une légère remise. Leta shikata bukuzi, disait-il, et le cadeau qui lui était fait avait nom « Ugongezio ».

Quand un chèvre était l'objet de la transaction, le refus de l'acheteur de payer un supplément appelé « Kuliha ya shikungo », cadeau payant la corde liant la bête, dirimait l'opération.

On a dit aussi que lorsqu'une chèvre était achetée pour être tuée de suite, il fallait remettre au vendeur la poitrine de la bête qui constituait le cadeau dit « mushibiko » (payant la corde attachant la chèvre au pieu) Cela n'est pas. Le « mushibiko » n'est payable que par celui qui a reçu une chèvre en don et cela explique certains gestes que plus avant nous avons vu accomplir par le « mukombe ».

Il nous reste à passer en revue les nombreuses contestations auxquelles donne lieu la vente.

Jugement 224/1932. X a vendu à crédit son fusil à Y. Après trois ans, la dette n'étant pas réglée, X réclame la restitution de l'arme et des dommages-intérêts, Y, durant ces trois ans, s'étant beaucoup servi du fusil.

Constatant que l'objet du litige n'est aucunement détérioré, les juges prononcent la restitution mais déboutent le plaigant de sa demande en indemnisation.

Jugement 144/1933 En 1930, X a acheté une porte à crédit. En 1933 une discussion survient à propos du paiement et X propose tout simplement de rendre la porte.

Les juges se refusent à cette solution parce que la porte est fort endommagée et ils astreignent X au paiement du prix convenu.

Jugement 68/1932. Un indigène achète un fusil, en l'examinant comme il sied. Trois jours plus tard il le rapporte en disant que cette arme ne lui convient pas.

Tout en décochant au demandeur l'épithète d'imbécile, les juges ne font pas moins droit à sa demande et ordonnent que la somme versée lui soit remboursée.

Que conclure de ces jugements ?

D'abord que l'acheteur — tant qu'il conserve par devers lui et dans l'état où il l'a reçu l'objet acheté — peut toujours obtenir la résiliation de la vente et le remboursement intégral du prix payé.

Si la chose vendue est de nature telle qu'elle subit les atteintes du temps, le principe précédent est inapplicable. Si le vendeur consent à la reprendre il est en droit de demander des dommages et intérêts à concurrence de la dépréciation soufferte par l'objet ; sinon, la vente est définitive.

Il résulte aussi que si un animal a fait l'objet d'une vente dont la résolution est demandée, le vendeur est autorisé à réclamer le croît si c'est une femelle, des dommages et intérêts si c'est un mâle.

La résolution de la vente pour vice caché est admise. Dans ce cas le vendeur reprend l'objet et rembourse le prix ou bien il dédommage l'acheteur de la perte que lui cause le défaut découvert. S'il est avéré que le vendeur a délibérément trompé l'acheteur il peut, en outre, être condamné à une amende et en tout cas à des dommages et intérêts.

b) La succession.

Lorsqu'un Muyeke meurt, il laisse en héritage (Isalo) sa ou ses femmes, ses enfants, esclaves et tous ses objets personnels.

La succession se fait le jour du « bwingila ». Avant cela nul ne peut faire usage de ces objets, ils sont souillés et, pour les purifier, il faut les enduire de « manshi », écume de la bière préparée en vue des cérémonies qui doivent mettre fin au veuvage.

Les héritiers sont les frères, les enfants et les amis. Parmi eux, le principal est celui que désigne le conseil de famille pour prendre possession de l'époux survivant, des enfants et des plus importants objets personnels du défunt (arc, flèches et fusil) Les cohéritiers se répartissent le restant en établissant des parts sensiblement de même valeur.

Quand il y a des champs, il advient que l'époux survivant et les enfants en conservent l'usage. D'autres fois, on assiste à un partage entre le « wabwingila » et les cohéritiers.

Avant de mourir chacun peut exprimer un désir concernant l'attribution ultérieure de ses biens. On voit très fréquemment un père donner à son fils son fusil, un mari désigner un ami pour hériter de sa femme et de ses enfants. Toujours ces dernières volontés sont respectées pour autant que les enfants du défunt y consentent car, éventuellement, ils ont le droit de désigner eux-mêmes celui qui doit remplacer leur père.

Il est d'ailleurs rare de les voir se refuser à l'exécution du dernier désir de leur père. La crainte des mânes inspire le respect.

A l'occasion, les juges, eux aussi, sont formels.

Jugement 64/1932. Une femme se présente devant les juges et réclame un morceau du champ qu'a laissé sa défunte sœur. La fille de celle-ci fonde son droit de disposer de la totalité du terrain sur l'expression des dernières volontés de sa mère ayant décidé, devant témoins, que le champ qu'elle laissait, ainsi que tous les objets déposés dans la maison, iraient à elle.

Témoins entendus, les juges décident qu'il y a lieu de respecter les décisions de la défunte.

Jugement 112/1932. Une femme réclame une part de la succession de sa sœur. Sa nièce prétend garder pour elle les quatre chèvres ayant constitué l'héritage, sous prétexte que sa tante n'est pas intervenue dans le paiement des tissus ayant servi à ensevelir la morte.

Les juges tiennent compte des règles relatives à la succession et aussi de l'intérêt tardif porté par la plaignante à sa sœur. Ils décident que la fille conservera 3 chèvres et que la tante en obtiendra une.

Jugement 193/1932. Un homme vient se plaindre de ce que son frère s'est attribué la totalité d'une succession dans laquelle lui, demandeur, était cohéritier. Les juges ordonnent la restitution de la moitié de l'héritage.

Jugement 133/1933. X venant à mourir, sa sœur Y désigne un fils à elle pour lui succéder et hériter de la femme et du fusil du défunt. Z, frère de X, proteste.

Les juges reconnaissent que le neveu utérin du défunt n'avait aucun droit à hériter de l'épouse de son oncle. Mais tenant compte du fait accompli ils accordent à Z le fusil de son frère et 50 frs de dommages et intérêts.

..

CHAPITRE VI.

LA PROPRIÉTÉ IMMOBILIÈRE.

L'étude de la propriété immobilière chez les Bayeke n'est pas toute simplicité. Pour la mener à bien, il nous faut examiner les conceptions indigènes relatives à la propriété de la terre, à l'usage de celle-ci, puis discerner les idées concernant la propriété immobilière individuelle, les droits de chasse, de pêche et de cueillette et les servitudes pouvant grever un fonds.

A. CONCEPTIONS RELATIVES A LA PROPRIÉTÉ DE LA TERRE.

La chefferie actuelle des Bayeke comporte la chefferie proprement dite et les groupements de Nguba, Mwenda Mukose, Kalonga, Mubili Kubantu, Mokabe Kazari et Mutobo.

C'est le régime foncier de la chefferie proprement dite qu'il nous faut commenter car, partout ailleurs, les vainqueurs se sont contentés d'établir leur hégémonie politique en laissant aux populations autochtones leurs droits sur la terre.

Dans la sous-chefferie Nguba, par exemple, nous trouvons Nguba, lieutenant de Mwenda Kitanika et chef politique de la région, dirigeant les clans Bayanga, Bayongolo, Balebi Bena Boa, Balebi bena Lubale, Basele, qui ont tous conservé leurs droits fonciers propres, à l'examen desquels une étude sur les Basanga en général nous servira prochainement de cadre.

Les terres régies par le droit coutumier muyeke sont arrosées par les rivières Bunkeya, Buleya et Dikulwe. Jadis elles appartenaient à Kapungwe qui, ayant conclu un pacte d'amitié avec Ntondo, fit abandon de toutes ses propriétés à celui-ci. C'est à Ntondo que M'siri prit ces terres, ne justifiant que du droit du plus fort.

Le chef Mwenda Kitanika et ses notables représentant la seconde génération des conquérants, conçoivent-ils la terre qu'ils occupent comme leur appartenant en toute propriété ou ne se considèrent-ils que comme usufruitaires, la nue propriété appartenant aux ancêtres ?

Rien ne permet d'émettre la seconde hypothèse. Ne disent-ils pas en invoquant les mânes : « Oh ! vous les anciens qui nous avez précédés sur cette terre, qui l'avez mise en valeur et nous l'avez laissée... » N'affirment-ils pas que l'accord de tous les membres de leur groupe leur permettrait de vendre leur terre et que, en fait, la seule chose qui pourrait les empêcher d'agir de la sorte est le respect qu'ils doivent à la mémoire de leurs aïeux, le désir de ne pas défaire ce que si péniblement ceux-ci ont construit, la répulsion de monnayer ce que les ancêtres ont acquis pour le bien de toutes les générations futures.

Ainsi, chez les Bayeke, la terre appartient en toute propriété à la collectivité que forme la tribu ; aliénable en droit, elle ne l'est pas en fait et, représentant éminent de la collectivité ; le chef en règle l'usage.

B. DE L'USAGE DE LA TERRE.

N'ayant à aucun moment subdélégué ses pouvoirs, le chef Mwenda Kitanika est le seul à qui il incombe de répartir l'usage des terres.

a) Le village.

Lorsqu'un chef de village veut se déplacer il demande au grand chef l'autorisation de s'installer à tel endroit jugé favorable.

Cette permission obtenue, l'agglomération se reconstruit au gré de ses membres. L'édification des habitations est laissée à l'initiative d'un chacun.

De même un groupement étranger ne peut-il se passer du consentement du grand chef avant d'ériger des constructions. Tout autre est le cas de l'étranger isolé ; c'est le chef de village qui lui accorde de se mêler à ses gens.

Le village Lubembe, résidence de Mwenda Kitanika, plus communément appelé Bunkeya, présente certaines particularités.

Du temps de M'siri la capitale, immense agglomération, était constituée d'une grande quantité de petits villages sortis dans des re nparts, petits villages dans lesquels vivait tout un monde sous la direction des favorites ou des parents du grand chef. Reichard a parlé de ces favorites sous le nom de Wagoni, déformation du mot kieke « bakodi ».

Quand M'siri mourut, son village se vida comme par enchantement de tous les mécontents. Les Bayeke perdirent encore des sujets lorsqu'ils s'installèrent à Litupishia. Enfin, à son avènement, Mwenda Kitanika, libérant la plupart des trois cents femmes que détenait encore son prédécesseur, ramena l'agglomération à sa population actuelle qui, hélas ! décroît encore par suite des inévitables facilités que trouvent les indigènes pour se fixer clandestinement à proximité des centres.

Quoique n'étant plus que l'ombre de ce qu'il fut, l'actuel village de Bunkeya est organisé encore à l'image du temps passé. On y trouve les quartiers suivants : quartier de la Kamfwa (femme), de Mahanga

(femme), de Mushota (femme), et Mulandu, de Ntalashya, de la Kamama (femme), de la Kantimba (femme), de la Kapapa (femme), de la Kipona (femme) et de Mukonki.

Ces dénominations pourraient faire croire que des femmes sont toujours chargées de la surveillance du village. Il n'en est rien, des capitans ont supplanté les titulaires.

Les différents quartiers, qui sont parfaitement délimités, sont à l'agglomération ce que les hameaux sont à nos communes. Nul ne peut transférer ses pénates d'un quartier à un autre sans l'autorisation du grand chef. En outre, l'intervention du notable est requise. Celui-ci indique à chacun l'endroit où il peut bâtir et refrène toute fantaisie dont pourraient souffrir les voisins.

b) Les terres de culture.

Pour les habitants disséminés à travers la brousse, la permission de construire à proximité de telle ou telle rivière confère ipso facto le droit d'établir des plantations dans les environs. Chacun fait choix à sa meilleure convenance du lopin de terre non encore occupé.

Bunkeya présente encore une situation particulière.

Le village qui compte quelque six cents familles s'élève au milieu d'une vaste plaine parcourue par la rivière Bunkeya dont les eaux se perdent et forment une immense nappe souterraine. A maints endroits on a constaté une couche de terre arable de près de deux mètres d'épaisseur. Cette particularité jointe aux inondations annuelles vaut à cette plaine une fertilité jamais démentie au cours des nombreuses années durant lesquelles elle fut mise sous culture (1860 environ à 1893 et de 1910 à nos jours).

Cette fertilité indéfinie permet à un même individu de labourer sa vie durant le même lopin délimité par un fossé ou quelque autre moyen et, à sa mort, de le transmettre à ses héritiers.

La pérennité de l'usage est cependant fonction de l'occupation effective. Abandonné, un champ peut être exploité par autrui. Reste à savoir quand un champ peut être considéré comme abandonné ? Il faut, selon les notables, soit une déclaration par laquelle le possesseur renonce à son droit d'occupation, soit un délaissement de trois ou quatre ans non interrompu par l'ancien occupant faisant connaître son intention de réoccuper sa terre.

Comment un indigène désireux de faire des cultures doit-il procéder ?

Le jeune homme marié voulant, pour la première fois, établir des plantations personnelles ou l'étranger venant s'installer dans le village font une démarche auprès du grand chef, lequel les autorise à rechercher de commun accord avec le notable Katereka (1) une parcelle disponible. Souvent aussi ils sollicitent d'un parent ou ami la faculté de disposer d'une partie de son champ.

C'est un exemple curieux de l'évolution de la coutume sous l'empire de la nécessité que celui du chef Mwenda qui, en 1913, dut créer un embryon de « service des terres » et charger un notable du soin de désigner aux individus et aux groupes de personnes les terres inoccupées et de régler toutes contestations pouvant surgir au point de vue foncier.

Notons encore qu'une autorisation temporaire de culture accordée à quelqu'un ne prescrit aucunement les droits du possesseur de la terre. Nous avons pu observer maintes fois que les champs judicieusement choisis de certains notables, celui de Bûki, première femme de Mwenda Kitanika, notamment, étaient ensemencés en saison sèche par tels indigènes fondés à ce faire.

En résumé, si les villages bayeke répartis au milieu de la brousse ne nous montrent qu'un stade d'appropriation foncière absolument identique à celui qu'ont atteint toutes les peuplades autochtones, nous nous trouvons, à Bunkeya, en présence d'un mode de tenure foncière nettement supérieur, répondant assez bien à la définition qu'on a donnée du droit de propriété dit « oriental » : (2)

« Le droit de possession indigène doit être considéré comme étant un droit réel qui confère à celui qui en jouit le droit à la pleine jouissance de la terre et le droit d'en disposer comme s'il était

(1) Le notable Katereka est décédé au cours de l'année 1935. Le chef Mwenda lui a donné comme successeur le nommé Makobeko.

(2) P. de Briey. La propriété foncière indigène. Revue Congo, avril 1933.

» propriétaire, quitte à tenir compte des institutions et des usages locaux au sujet de l'exercice de la jouissance et du droit de disposition et sauf les restrictions apportées par la loi.

A l'heure actuelle, le grand village, à proximité duquel surgissent les superbes bâtiments de la Mission Bénédicte, se reconstruit en matériaux durables ; le problème de l'eau, conséquence des infiltrations de la Bunkoya, est près d'être résolu. Il est à peu près certain que l'agglomération est fixée.

Aussi Bunkeya se présente-t-il comme un endroit où, avec le maximum de garanties, l'application des dispositions annoncées pour l'organisation du paysannat indigène pourrait être tentée. Sauf imprévu, nous n'y rencontrerions aucune des difficultés inéluctables ailleurs et dont la moindre ne serait pas l'épuisement trop rapide des terres.

Ajoutons encore que ce procédé d'appropriation du sol que nous rencontrons à Bunkeya ne permet guère l'application des méthodes de propagande vivrière dont nous sommes coutumiers ? A moins de jeter la perturbation dans la région, il est impossible de trouver aux abords du village des terres permettant de lotir à chaque indigène un champ pour la production de plantes alimentaires ou industrielles. Dans le cadre des choses existantes, la persuasion sera notre seule arme.

C. LA PROPRIÉTÉ IMMOBILIÈRE INDIVIDUELLE.

Toutes les améliorations apportées à un fonds par la construction de maisons, la plantation d'arbres, l'établissement de cultures sont sujettes à appropriation individuelle.

a) La maison.

La maison appartient à qui l'a construite ou fait bâtir ; elle est aliénable et peut se transmettre par voie de succession.

Contrairement à ce que nous avons dit du lopin de terre, la propriété de la maison ne se perd jamais, même si celle-ci est longtemps abandonnée. Il est juste d'ajouter que construite jusqu'à présent en pisé, elle n'a qu'une durée relativement courte.

Lorsqu'une habitation est ainsi délaissée, le chef peut en permettre l'occupation temporaire tout au moins, car il suffit du retour du propriétaire pour contraindre le nouvel occupant à déguerpir. Celui-ci, toutefois, est en droit de réclamer des dommages-intérêts pour tous ses navaux d'entretien et de réfection. Il n'en va pas de même si l'occupant s'est passé du consentement du chef. Obligé de vider les lieux, il ne peut prétendre à la moindre indemnité : il a été plus que dédommagé par la gratuité du logement.

Parlant du mariage et du divorce nous avons soulevé déjà la question de la copropriété des époux ayant concouru à la construction de leur habitation. Les juges n'ont jamais dû statuer en la matière, les maisons n'ayant qu'une valeur restreinte. L'équité les amènera, à propos des maisons en briques, à s'inspirer des mêmes considérations qui ont prévalu pour les terrains sous culture.

b) Les arbres.

Le titre de propriété sur les arbres trouve son origine dans le fait de la plantation. Il peut se transférer par l'un des moyens cités au chapitre concernant la propriété mobilière et notamment par la vente et l'héritage.

En cette dernière occurrence, on constate que, si le droit de propriété passe à l'héritier, celui-ci ne peut s'en prévaloir pour prétendre à la jouissance exclusive des fruits. Une habitude plutôt qu'un droit permet à tous les parents du de cujus d'en revendiquer une part. Le grincheux qui tenterait de tout s'approprier s'entendrait dire : « Mais, cet arbre a-t-il été planté par vous ou notre frère » !

De même que sur les maisons le droit de propriété ne peut se prescrire. D'autres indigènes profitent de la production des arbres en l'absence du propriétaire, mais à son retour celui-ci retrouve ses biens. Cependant, ceux qui ont pris soin des dits arbres, les ont préservés de l'incendie, diront : « Vois les arbres que tu as plantés, ils sont tiens ; mais n'oublie pas que sans notre intervention ils eussent péri. Dispose de ta propriété mais accorde-nous de jouir avec toi de la récolte. »

Si le véritable propriétaire abandonne définitivement ses arbres en négligeant de les vendre ou de les donner, il semble qu'ils retournent au patrimoine commun. Nul ne peut se les approprier, ils restent inaliénables sans que personne ne se fasse faute de participer à la récolte des fruits.

c) Les cultures.

Nous avons fait précédemment déjà allusion à la copropriété des cultures, presque générale entre époux, à moins, avons-nous dit, que ces cultures ne soient le résultat d'une activité supplémentaire de l'un d'entre eux. Et nous avons noté de même, qu'en pratique, jamais les récoltes sur pied n'étaient vendues.

Reste à examiner ce qu'il advient des cultures abandonnées. Il semble bien que naguère ce cas ne se présentait jamais. Avant l'introduction du manioc les Bayeke cultivaient exclusivement des plantes qui, en moins de cinq mois, arrivaient à maturité. Aussi bien, qui semail récoltait ou cédait ses plantations soit à un parent, soit au chef, s'il lui fallait d'urgence s'éloigner.

Actuellement, on rencontre des champs de manioc délaissés. Bien souvent les carottes pourrissent en terre car, sauf de rares exceptions, chacun pourvoit largement à ses propres besoins et le commerce de produits n'est pas très développé parce que les centres sont éloignés.

Il ressort de tout ceci que si les Bayeke connaissent la propriété immobilière, ils s'en font une conception différente de la nôtre. Il vaudrait mieux peut-être l'appeler possession individuelle héréditaire, stade intermédiaire entre la propriété collective et celle que définit notre code.

Voici, d'autre part, le résumé des rares jugements rendus dans ce domaine par la juridiction coutumière de la chefferie.

Jugement 188/1932. Une femme a hérité de sa mère un champ que, depuis plusieurs années déjà, une autre femme met en valeur.

En 1932, toutes deux voulant établir leurs plantations sur cette même parcelle de terrain, une altercation s'en suit à laquelle mettent fin les juges en divisant le lopin de terre en deux.

Jugement 211/1932. Jadis, un homme a planté un manguier loin de sa maison. Il a passé une sorte de contrat avec une femme, lui demandant de s'occuper de l'entretien de l'arbre moyennant autorisation de cueillir des fruits.

Cet homme meurt et l'héritier, non au courant de l'accord intervenu, actionne la femme dont les enfants ont pris des mangues.

Les juges déclarent que la femme a mal fait de ne pas s'enquérir des intentions du nouveau propriétaire. Ils ne concluent cependant pas au vol mais conseillent à la femme de racheter pour trente francs l'arbre qui présente à ses enfants de si fortes tentations. A défaut de consentir à ce arrangement, il lui sera formellement interdit de cueillir encore des fruits à peine d'être poursuivie pour vol.

Jugement 214/1932. Deux femmes se disputent la possession du même champ. Le notable Katereka est chargé de partager le lopin en deux.

Jugement 149/1932. Querelle à propos d'un champ. Le chef déclare avoir jadis octroyé cette parcelle au père du défendeur ; celui-ci a donc tout droit de la mettre en valeur.

Jugement 44/1933. X possède un champ sur lequel Y prétend établir des cultures. Les juges donnent tort à celui-ci et lui disent que s'il veut un terrain il doit s'adresser au notable Katereka qui, depuis 1913, est chargé par Mwenda Kitanika de faire la répartition des terres.

Jugement 206/1933. A plusieurs reprises deux femmes se sont contesté la possession d'un champ. Elles se présentent une nouvelle fois devant les juges.

Le chef leur dit : « Je vais vous envoyer le Katereka pour vous mettre d'accord. Si après cela vous continuez à vous chamailler je prendrai le champ et je le donnerai à un tiers ».

D. DES ATTEINTES A LA POSSESSION INDIVIDUELLE.

Autrefois, chez les Basanga, quiconque s'arrogeait le droit de passer à travers les plantations d'autrui était astreint au paiement de dommages-intérêts.

Comme l'indique Mokande Bantu dans ses Mémoires, les Bayeke n'ont pas admis cette règle trop inconditionnée : « Si vos camarades passent à travers vos plantations, dorénavant ils ne devront plus payer d'amende ».

Est-ce à dire qu'une servitude de passage grève tous les terrains ? Non.

Quand un indigène s'aperçoit que ses cultures sont foulées, il s'arrange pour surprendre le coupable et lui faire entendre son mécontentement. Les plus beaux mots de son vocabulaire appuyent l'interdiction posée.

Cette simple défense verbale ne produisant aucun effet, il barre les points de passage à l'aide de quelques branchages.

Ce n'est qu'après insuccès de ces procédés qu'il s'adresse au chef, lequel édicte alors une défense et sanctionne les infractions éventuelles.

Tout enlèvement de produits de culture ou de fruits est considéré comme vol et traité comme tel.

Les simples déprédations des cultures ou des arbres peuvent également entraîner pour le délinquant le paiement de dommages-intérêts si les dégâts sont importants.

C'est ce que marque le *jugement 35/1935*. Un indigène porte plainte contre un autre qui a pris la liberté de couper une branche de son palmier. Il réclame 20 frs de dommages et intérêts. Les juges, tout en avisant le défendeur de ce qu'il y a d'illicite à ébrancher les arbres sans acquiescement du propriétaire, estiment qu'en l'occurrence il n'y a pas matière à indemnisation puisque le palmier n'a pas autrement souffert. Ils répartissent les frais du jugement entre les parties.

E. DU DROIT DE CHASSE

Chez les Bayeke les plaines de chasse ne sont pas partagées. Chacun chasse là où sa fantaisie l'entraîne.

Dans ce domaine la liberté est telle qu'un étranger même peut venir abattre du gibier sans en requérir l'autorisation préalable. Eventuellement, il paie le tribut d'usage et tout est dit.

F. DU DROIT DE PÊCHE.

Les seules rivières dans lesquelles pêchent les Bayeke sont la Bunkeya, la Buleya et la Dikulwe. Ces cours d'eau sont répartis entre les divers chefs de groupes qui, en conséquence, possèdent sur l'étendue à eux attribuée un droit exclusif.

Une autorisation est nécessaire à quiconque se propose de placer des nasses ailleurs que dans les eaux octroyées à son groupement.

Les contestations sont cependant peu fréquentes, les rivières étant peu poissonneuses et les pêcheurs rares du fait que beaucoup de Bayeke se souviennent encore de leurs interdictions totémiques.

G. DU DROIT DE CUEILLETTE.

A priori, on pourrait supposer que par définition la cueillette est absolument libre. Il n'en est cependant pas toujours ainsi.

Voici, par exemple, une termitière sur laquelle croissent habituellement des champignons. Une femme les découvrant fait sans tarder un tortis de paille qu'elle abandonne sur place à l'effet de signifier à quiconque que cette termitière lui est réservée. Que nonobstant cette précaution une autre femme moissonne les champignons mis ainsi sous « grappin » et une contestation en résulte.

Les arbres fruitiers de brousse, non plus que les troncs donnant refuge à des abeilles, ne sont l'objet de pareilles réservations. Notons cependant que si la fixation des abeilles est due à l'industrie d'un indigène, la récolte de miel ne peut être faite par d'autres. A preuve le *jugement 61/1933*.

Un indigène ayant placé une touque dans un arbre, des abeilles y ont élu domicile. Trois individus vident la touque de son miel. Ils sont solidairement condamnés à 24 frs d'amende et à 30 frs de dommages-intérêts.

Quant au bois, tout le monde peut le prendre là où il se trouve, hormis dans les champs et les jachères. *Le jugement 52/1934* nous montre une femme rappelée à l'ordre par avoir ramassé du bois sur un terrain occupé par autrui.

H. LA CONCEPTION INDIGÈNE DE LA PROPRIÉTÉ IMMOBILIÈRE ET NOTRE OCCUPATION.

Dans la chefferie proprement dite des Bayeke deux concessions seulement ont été accordées, ne portant que sur de faibles étendues.

L'avis du grand chef étant demandé à l'occasion d'enquêtes de vacance faites dans les sous-chefferies, il est intéressant de connaître dans quel esprit les Bayeke répondent à nos demandes d'obtention de terres en faveur d'établissements européens, attendu qu'ils considèrent le sol comme inaliénable en fait.

En ceci leurs idées sont identiques à celles de tous les indigènes. Ils consentent à ce que certaine étendue de terre soit occupée par l'Européen mais ils ne comprennent nullement l'élément de durée que comportent nos contrats. Aussi s'écrient-ils à chaque fois qu'on leur parle d'indemnité : « Mais nous ne voulons pas vendre notre terre ! » Si on leur présente l'indemnisation comme contrepartie de la perte qu'entraîne pour eux l'abandon de leurs droits, ils acceptent quoique avec méfiance.

Mais ce qui doit retenir le plus notre attention, c'est qu'ils s'imaginent que toute terre demandée par un Blanc et inoccupée pendant un certain laps de temps peut être considérée comme abandonnée et rentre de ce fait dans le patrimoine de la collectivité. Tel est le cas, par exemple, des blocs miniers demandés par l'Union Minière. Ne les voyant pas mis en valeur, les indigènes croient que la Société est revenue sur sa détermination première et ils songent à ces terres quand, à l'occasion de l'une ou l'autre enquête, on leur demande s'ils possèdent ailleurs des terres fertiles et suffisamment étendues pour leurs besoins. Aussi leur indignation est-elle grande lorsqu'ils constatent que ce qu'ils pensaient à eux ne l'est pas.

Quant aux expropriations ? La coutume ignore ce procédé, de même que la saisie immobilière. Ce sont là actes de guerre, disent les noirs, et ils acceptent comme les vaincus subissent leur sort. Une juste indemnité même ne modifie guère leur jugement.

(A suivre).

F. GREVISSE.
Administrateur Territorial.

Le divorce chez les Nkundo. (1)

Cet article reproduit un chapitre d'un ouvrage en préparation sur le Mariage des Nkundo. Les matériaux ne proviennent pas de l'entière des tribus, qui composent cette peuplade. Les Nkundo sont trop nombreux, et habitent un territoire beaucoup trop vaste pour que je puisse avoir pris mes informations dans chacun des groupes. Cette étude se restreint donc aux seules tribus que j'ai connues de plus près, c'est à-dire des tribus évangélisées par la Mission de Flandria. La région étudiée est ainsi limitée au Nord par la Ruki-Tshuapa, à l'Est par la Salonga, au Sud par une ligne allant de Isaka près de la Salonga, jusqu'à la Boloko, en passant par Nkasa, puis suivant la Lofwa, et la frontière des Ekonda, à l'Ouest par la Boloko. Comme le peuple Nkundo-Mongo présente une grande unité linguistique et culturelle fondamentale, il est très probable que nos données valent, au moins dans leurs grandes lignes, pour tout le bloc occidental et septentrional. D'autres groupes (Sud et Est) montrent, vraisemblablement, plus de divergences : ils paraissent plus influencés par d'autres tribus. En tout cas, nous devons nous abstenir de généralisations : il faudrait d'abord que nos recherches soient reprises auprès de toutes les diverses tribus composant le peuple Nkundo-Mongo.

I. — LES MOTIFS DU DIVORCE

Le Nkundo considère le mariage comme dissoluble. Non pas au libre gré des contractants : mais par l'intermédiaire du témoin officiel ou ndonga. Et non pour des futilités, mais pour des raisons qui sont reconnues graves au jugement des indigènes.

Les raisons valables du divorce peuvent être ramenées à l'impossibilité pratique de continuer la vie conjugale. Ainsi sont : manquements graves et réitérés aux devoirs, surtout incorrigibilité de la tendance à l'adultère ; incompatibilité des tempéraments, source de disputes, de querelles et de rixes ; maladie grave et inguérissable. Les deux premiers motifs amènent le divorce inévitablement. Quant au dernier, il faut distinguer :

Si c'est le mari qui est malade, et qu'il est abandonné pour ce motif par sa femme, le divorce sera consommé dès que celle-ci aura un nouveau mari.

Si c'est la femme qui est malade ; il faut encore distinguer deux possibilités ; d'après qu'elle est devenue malade chez son mari, ou non. Dans la première hypothèse, il ne peut y avoir question de divorce. Car la responsabilité de la maladie retombe entièrement sur le mari. Au contraire, si la femme contracte la maladie étant rentrée dans sa famille, c'est celle-ci qui endosse la responsabilité ; et si la maladie est inguérissable, le mari peut recourir au divorce. Si la femme se rétablit, l'époux peut réclamer une indemnité plus ou moins forte d'après les cas. Mais ceci ne vaut pas lorsque la femme s'est rendue chez sa famille sur l'ordre exprès du mari, ou encore si elle a fui le toit conjugal. Certains cas peuvent donner lieu à d'âpres discussions. Ainsi par exemple une visite de la propre initiative de l'épouse, mais pour le bien du mari. Théoriquement, celui-ci doit gagner le procès. En outre, un séjour de 24 heures n'est pas reconnu suffisant pour faire retomber sur la famille de la femme la responsabilité de la maladie.

La distinction entre maladie du mari et maladie de l'épouse est d'ordre pratique. Le mari, souffrant d'une maladie incurable ou trop longue à guérir, est généralement (pas toujours pourtant) abandonné par sa femme. Si un autre homme ne verse pas de dot pour elle, le mariage persiste. Si la femme trouve un amant, celui-ci paie la dot, qui est remise au premier mari, et le divorce est ainsi consommé. Non pas qu'on puisse dire que la maladie de l'homme est, de droit, un motif de divorce. Car l'épouse a l'obligation de soigner son mari malade. Mais en pratique aucune des deux familles ne précipite l'application de la loi. Tous cèdent à la volonté de la femme, qui ne veut plus continuer une union si peu attrayante pour sa sensibilité.

(1) Extrait de la revue « Congo » n° 5 de décembre 1934.

La maladie ne constitue donc pas un motif de divorce, qui est valable en droit. Mais elle est reconnue, dans la pratique, comme pouvant donner lieu à une rupture.

Quoique le Nkundo désire ardemment avoir des enfants, il n'invoque pas la stérilité comme motif de divorce. Pourtant les femmes stériles sont nombreuses. Pour obtenir la réalisation de ses désirs, l'homme a recours à la polygamie. Il tâchera de se procurer les valeurs pour acquérir une autre femme. S'il n'en a pas la possibilité financière, il pourrait, par de petites tracasseries, des mesquineries, etc., qui ne lui fassent pas trop encourir le danger d'être mis en tort, rendre la vie difficile à sa femme, et la pousser ainsi à le quitter pour rentrer dans ses frais de dot. Ceci n'est pourtant qu'une pure supposition. Elle pourrait peut-être se réaliser ici ou là, mais je n'en connais aucun cas. De toute façon, le mari n'invoque jamais la stérilité pour faire rompre son mariage. Contrairement donc à ce qui se passe ailleurs, il ne saurait en être question dans le droit Nkundo.

Restent donc les deux premiers motifs cités au début, qui peuvent encore être ramenés tous deux à l'impossibilité pratique de continuer la vie conjugale ; impossibilité causée par l'incompatibilité des tempéraments, le refroidissement de l'amour, des offenses graves, surtout si elles sont réitérées, des manquements sérieux aux devoirs, des défauts qui jettent le déshonneur sur le coupable. Dans cette dernière catégorie il faut mentionner spécialement l'habitude du vol. Une femme sujette au défaut de voler, fût-ce de menus objets (manioc, poisson, viande) arrive, si elle ne se corrige, à être antipathique à la majorité des maris, puis se fait détester. D'où palabres et querelles interminables, qui mènent infailliblement à la rupture. Car ce défaut est considéré comme très honteux. Notons encore la paresse ou l'insouciance d'un des conjoints.

Les divorces sont *fréquents* chez les Nkundo. Ces gens ne s'imposent qu'une contrainte très réduite dans la correction de leurs défauts. Peu à peu le premier amour devient moins passionné et le contact continu et journalier manifeste plus clairement les côtés moins agréables du tempérament. S'ils ne sont pas supportés ou qu'ils donnent naissance à des torts graves, la rupture devient inévitable. La quantité des divorces est plus grande dans les mariages par héritage et par substitution que dans les mariages par versement direct de dot.

Ce qui précède prouve que la loi Nkundo, tout en admettant la légitimité du divorce, ne le fait, pour ainsi dire, que contrainte par la nécessité. D'ailleurs, avant qu'on en arrive là des difficultés ont surgi depuis longtemps ; et plus d'une fois déjà les parents et surtout le ndonga ont dû intervenir pour rétablir la paix troublée et renforcer l'union chancelante. Ils ne s'inclinent que devant l'impossibilité d'arranger la situation.

II. — MANIÈRES DE ROMPRE LE MARIAGE,

La manière la plus simple et, pour ainsi dire, idéale de rompre le mariage est la séparation avec l'assentiment des familles et spécialement des témoins (ndonga). Actuellement — à par les fugues à distances — c'est l'unique façon de procéder admise. Seulement, depuis la réorganisation des chefferies, les chefs et leurs tribunaux se sont vus attribuer, ou accaparent, de plus en plus, les fonctions de témoins officiels.

Avant la colonisation, les Nkundo y allaient souvent par d'autres voies.

Avant d'étudier la question du remboursement de la dot, nous examinerons ces diverses manières d'agir. Pour la plus grande clarté de l'exposé, distinguons entre la pratique du régime pré-européen, et la manière actuelle de procéder. Nous terminerons par deux procédés un peu particuliers.

A. — AUTREFOIS

Distinguons encore :

Première hypothèse : La femme quitte son mari. — Elle s'enfuit dans sa famille en passant par le ndonga. Si elle omet cette précaution, et se rend chez elle directement, le ndonga s'en trouve méconnu. D'où graves conséquences. Le ndonga met, en effet, la femme en tort, inévitablement. C'est pourquoi le

cas n'arrivait que très rarement. La femme s'explique au ndonga. Celui-ci a le devoir de la réconcilier avec son mari. Le divorce n'a jamais lieu sans des interventions multiples du ndonga.

Si après tout la femme ne veut absolument pas rester chez son mari, et qu'elle le quitte définitivement, c'est la *guerre*, la plupart des fois. A moins, évidemment, que le mari, lui aussi, ne tienne plus à continuer l'union malheureuse. Car, dans ces circonstances, il se contente de réclamer le remboursement de la dot. La guerre se terminait comme toutes les autres par la paix et l'indemnisation : on ne parle plus d'autre chose. Cette guerre était faite au clan de la femme, s'ils ne la renvoyaient pas, ou qu'ils tardaient à restituer la dot. Pourtant, si la femme s'était rendue chez un autre homme sans passer par sa famille, le mari délaissé déclarait la guerre à son rival, et laissait ses beaux-parents en paix.

Parfois le mari délaissé se vengeait de son rival en *l'assassinant*. Si la chose lui était possible — ce qui était généralement le cas — il ne le faisait pas personnellement, mais en chargeait quelqu'un d'autre. C'était son fils, son frère puîné, neveu, etc. Mais de préférence, il engageait un Botswâ (Pygmoïde). Le prix de ce service était une vingtaine d'anneaux de cuivre, montant de la dot pour une femme Botswâ. Le droit Nkundo impose à l'envoyeur l'entière responsabilité de l'assassinat et de toutes ses suites. Certains Batwâ étaient spécialisés dans ce domaine, tels que (chez les Bombwanja) : Eséngé de Bokengé, Mbólókó de Bombembe, Wai w'itûmola de Bakoyó, Luwâ jw'itombengândâ (décédé en 1933) également de Bakoyó, Botómbâ wa Lokio et Mpótó éy'Ilókó (encore en vie) de Mbanja.

Le mari méprisé disposait encore d'autres moyens de se venger ou de s'indemniser. Il en usait quand l'occasion lui était favorable ou quand il n'était pas de taille à se jeter dans l'aventure coûteuse d'une guerre ou d'un assassinat. C'étaient :

L'*Ikâkelo* (1) : il empêchait le retour chez son mari à une de ses parentes, mariée dans le clan de l'épouse infidèle.

L'*arrestation d'une épouse de son beau-père* récalcitrant ou d'un parent de celui-ci. Ceci se nomme du terme générique *lowâala*, qui signifie : compensation (2). Généralement la prisonnière était mise à l'*étâka* (fourche en bois, liée au cou), afin de l'empêcher de fuir et de hâter le remboursement de la dot. Si l'affaire ne s'arrangeait pas, elle devenait esclave.

De façon comme d'autre, on était ainsi quitte des deux côtés.

Le terme universellement employé pour la rupture du mariage de la part de la femme est *bokófo*, du verbe *kófa*. Il n'est pas employé pour la répudiation par le mari. Il n'est donc pas l'équivalent de divorce, mais signifie : rompre l'union avec le mari. La forme transitive-causative (*kófyu*) signifie provoquer cette rupture. Il arrive, en effet, que la famille de la femme fasse rompre le mariage en vue d'une union plus avantageuse. Ceci doit s'entendre dans le sens de ce que nous avons expliqué sur les motifs du divorce. Il s'agit avant tout de manquements graves aux devoirs du mari envers ses beaux-parents. Pour le remariage d'une divorcée, on emploie le terme général : *kumbwa* = se marier à quelqu'un.

Deuxième hypothèse : Le mari voulait se défaire de sa femme. Les indigènes âgés affirment très catégoriquement que cette façon d'agir du mari n'était pas due au refroidissement de son amour, mais causée par la conduite incorrigible de la femme. Il était réduit à cette extrémité par l'impossibilité de continuer la vie conjugale avec elle.

Il mettait tout en œuvre pour empêcher la fuite de l'épouse en prenant les devants. Après avoir vainement tâché de la ramener à de meilleurs sentiments par l'intervention de ses parents et surtout du ndonga, il avait recours à un des moyens suivants, qu'il pouvait, d'ailleurs, utiliser successivement. Mais au préalable, il était obligé d'avertir le témoin et obtenir son approbation, ainsi que celle des autorités familiales. Ces moyens étaient :

a) *La mise de l'étâka* = lourde fourche en bois liée au cou (3). — Le ndonga communiquait la nouvelle aux parents de la femme. Ceux-ci pouvaient alors venir délivrer leur fille en restituant la dot. Si

(1) Du verbe *kaçela* — protéger, garantir. Ici se garantir la possession des valeurs versées, de sa propriété dotale

(2) La femme qui en était l'objet s'appelait : *nginda*. Sa descendance — le cas échéant — s'appelle : *bonginda*.

(3) L'*etâka* était également employé comme peine contre la femme adultère, ou pour empêcher la fuite.

le mari appliquait l'*etâka* contre la volonté du témoin. celui-ci pouvait délier la prisonnière. Mais de ce fait il se portait garant de la restitution de la dot : il en devenait personnellement responsable.

Le mari pouvait garder la femme dans cette torture pendant des mois. Si ses beaux-parents ne voulaient ou ne pouvaient pas le faire rentrer dans ses droits, il avait recours au deuxième moyen :

b) *La réduction en esclavage (bonyamó, verbe nyamola)*. — Il pouvait avoir recours directement à ce moyen, sans avoir préalablement essayé l'*etâka*. Mais la chose était mal vue, et n'arrivait que lorsque la famille de la femme était elle-même exaspérée par les interminables procès et la honte continuelle que leur causait cette fille indigne.

Généralement, la réduction en esclavage était la cause d'une guerre, le clan de la femme ne supportant pas pareille injure. Il arrivait pourtant aussi qu'il ne se vengeait pas, soit par crainte, ne se sentant pas de taille à résister, soit parce qu'ils reconnaissaient le bon droit du mari.

Après coup, ils pouvaient la racheter (4). Parfois, ne voulant plus s'exposer à de nouvelles palabres ou à une nouvelle honte que leur fille leur causerait en continuant son inconduite après son rachat, ils l'abandonnaient à son sort. L'amour de leur enfant et le désir de sauvegarder l'honneur et le bon renom de la famille étant en conflit, il dépendait des circonstances d'hommes et de choses lequel des deux sentiments l'emportait. Dans les cas de vols ou d'autres habitudes déshonorantes, il n'était pas rare (et il ne l'est pas encore maintenant) de voir le désir de sauvegarder l'honneur l'emporter sur l'affection ou l'intérêt financier.

Dans l'emploi de ce moyen, plus encore que dans celui de l'*etâka*, le mari devait, au préalable, communiquer ses intentions au ndonga. Sinon, celui-ci, de sa propre autorité, lui déclarait la guerre, l'injure étant considérée comme très grave. On peut opiner que cette prescription avait pour raison d'être de laisser à la famille le temps d'intervenir, afin d'éviter à leur fille l'esclavage en remboursant la dot.

c) Exceptionnellement, le mari exaspéré recourait à l'*immolation* de la femme, à l'occasion d'un décès. On cite le cas de Bengóngó, de Bongilâ (Besombó, Bombwanja) faisant décapiter à l'ikwei, lors du décès de son père Bengóngó bya Yese, sa femme Lituli de Bontole.

Le mari pouvait être empêché d'exécuter ses desseins violents, par la présence d'enfants déjà en âge d'intervenir en faveur de leur mère. *Mbótsi ntâwâkâ* = une mère ne périt point, dit le proverbe. Si la femme avait une sœur ou très proche parente comme co-épouse (*ébîsa*), le mari s'abstenait également, soit par un sentiment de honte, soit par crainte de réactions peu souhaitables. Parfois, pris entre son désir d'employer l'*etâka* et la honte ou la crainte de l'*ebîsa* le mari cachait la femme enfourchée. De préférence il demandait pour elle l'hospitalité d'un beau-frère. De cette façon, la difficulté était en bonne partie tournée. En effet, de par la loi de l'exogamie, la femme était ainsi logée dans un autre village, se trouvant parfois à une distance appréciable. Cette pratique s'appelait : *isângya ; tomba walî isângyâ*.

Au lieu de recourir aux procédés cités, le mari pouvait aussi remettre sa femme entre les mains du ndonga. Ceci était pourtant un cas tout à fait exceptionnel. Il était dû — prétendent les indigènes — au manque de ferveur de l'amour pour l'épouse, joint à la certitude de rentrer facilement dans ses droits, parce qu'il était rassuré sur les sentiments bienveillants de son beau-père (remboursement ou substitution), ou bien sur la possibilité d'user de l'ikakelo.

La répudiation directe était, comme dit, extrêmement rare. Nous ne voulons pas parler ici de la répudiation causée par l'inconduite incorrigible de la femme — nous venons d'en traiter — mais de la répudiation contre le gré de l'épouse. Si pourtant le cas se présentait, le mari devait la remettre au ndonga, qui voyant qu'il n'y avait plus moyen d'arranger la situation la rendait à ses parents. Aucune violence n'était exercée contre elle. Et il n'y avait pas lieu de réclamer le remboursement direct et immédiat de la dot. Au contraire, le mari devait attendre que la femme répudiée ait trouvé un nouveau mari, et que celui-ci ait payé la dot pour elle. Si pourtant il y avait mauvaise volonté de la part de ses beaux-parents, ils pouvaient s'attendre à une guerre.

(4) Lorsque les Nkundo vendaient comme esclave une femme Elinga, ceux-ci ne les inquiétaient jamais par une guerre. Ils ne savent pas attaquer, supportent mal les marches, sont étrangers en forêt et inférieurs en valeur militaire. Ils se contentaient donc de racheter leur parente.

La *conclusion* qu'on peut tirer de ce qui précède, est que le droit Nkundo, tout en étant très sévère pour la femme qui ne s'acquittait pas de ses obligations matrimoniales, ne laissait non plus au mari la liberté absolue d'agir à son gré. La loi ancestrale exigeait une raison grave et son application était bien réglementée. La différence entre les divers cas est très éloquente à ce sujet.

Comme dit ci-dessus, le terme *bokófo* ne s'applique pas à la répudiation dans sa double possibilité. On dit que le mari *atona* = ne veut plus d'elle; dont le substantif est *lotono*. Ce terme n'est pas spécifique; il est employé pour n'importe quel objet ou personne dont on ne veut pas. La forme spéciale de remettre la femme au ndonga s'appelle également d'un nom générique : *émola* = faire se mettre en marche, faire s'en aller, dont le substantif est *njémó*.

B. — ACTUELLEMENT.

La colonisation a introduit des changements considérables. Guerre, tortures, immolation, esclavage ont été abolis. Tout se réduit maintenant à la fuite de la femme, en passant ou non par le ndonga, ou à la répudiation pure et simple. L'omission de l'intervention du témoin est assez rare. On y tient encore. D'ailleurs l'intérêt financier conseille de ne pas se le mettre à dos. La femme abandonnant son mari rentre chez elle, ou bien elle se rend directement chez un autre homme; ou encore va s'adonner à la licence dans quelque grand ou petit centre. Il ne reste qu'à procéder au remboursement de la dot. Tout est donc réduit à sa plus simple expression.

La femme Nkundo n'est retenue que par la crainte des châtements et autres suites de son acte, ou bien par l'amour qu'elle porte à son mari. Autrefois cet amour commençant à se refroidir, ou devenant moins passionné, la crainte lui faisait faire des efforts et souvent tout rentrait dans l'ordre. La liberté moderne, au contraire, l'invite à briser toute entrave. De fait, un froissement passager, qui autrefois aurait été arrangé, ou une difficulté quelconque de ménage qui, sous l'ancien régime, aurait été aplanie, suffit à présent pour causer une rupture définitive.

On comprend ainsi que le remplacement des coutumes anciennes par l'état actuel des choses a fait augmenter les divorces dans des proportions scandaleuses.

L'arrivée de soldats nègres (étrangers ou congolais) a donné à l'organisation familiale le premier coup, qui fut en coup presque mortel. Dès le début l'autorité indigène, qui était avant tout familiale, patriarcale, fut abolie. Les chefs investis ensuite par le pouvoir européen avaient d'autres soucis que celui de sauvegarder la moralité conjugale. Si même (comme cela en a été malheureusement trop souvent le cas) ils ne tendaient pas à favoriser la facilité des divorces, afin de pouvoir s'appropriier eux-mêmes des femmes pour se constituer un harem. L'administration coloniale se trouvait devant l'inconnu. Il lui fallait du temps pour apprendre à connaître la situation présente et passée. D'autre par, elle était absorbée par d'autres problèmes: pacification des tribus, stabilisation de l'occupation, aide à la colonisation naissante, au commerce, aux missions; organisations diverses, chemins à ouvrir et à entretenir, etc., etc. En outre, les travaux d'établissement et de développement des centres, la Force publique, les transports divers, l'installation des compagnies, les missions religieuses, ont fait sortir de leur milieu un grand nombre de jeunes gens, auxquels il fallait des compagnes, épouses régulières ou dérivatifs pour la passion. Tout cela a causé d'énormes ravages dans la société indigène. La moralité en a gravement pâti, et la natalité en conséquence.

Cependant, les dernières années la marche des choses étant devenue plus normale et stable, l'administration coloniale a commencé à réparer les torts causés. On ne peut qu'applaudir de tout cœur à ce revirement. On ne saurait qu'approuver entièrement les efforts qu'elle fait pour freiner et remettre de l'ordre dans le chaos familial. D'autant plus que ses moyens sont encore très restreints, vu qu'aucune loi n'existe encore pour réagir contre l'adultère, tandis que les peines indigènes ont été abolies. Elle est encore entravée par plusieurs chefs vieux modèle. La chose va mieux là où il y a de bons chefs. Les tribunaux indigènes, organisés en 1926, sont également appelés à jouer un grand rôle dans ce redressement. Surtout si on peut surveiller de près ou contrôler régulièrement les travaux de ces juridictions.

Mais il ne suffit pas de quelque bonne réprimande ou une leçon de moralité pour arriver à un

résultat. Ces choses sont très utiles, certes, mais dans l'état actuel elles sont absolument insuffisantes. Or, tant les agents européens que les autorités indigènes n'ont à leur disposition que ce moyen là. Aucune loi ne les aide dans leur bonne volonté, et pourtant, il ne serait pas si difficile de continuer dans l'esprit de l'ancien droit Nkundo, en tenant compte des circonstances changées.

Le moyen principal préconisé par les indigènes pour la restauration de l'ordre est l'emprisonnement de la divorcée. Cette pratique serait la continuation de l'application de l'*etâka* et son adaptation aux circonstances présentes. Comme celle-ci il aurait un double effet : d'une part, il freinerait la légèreté et la licence, et de l'autre, il assurerait le remboursement de la dot dans les cas impossibles à arranger. Seulement, l'exécution en serait soustraite au mari, pour être dévolue au chef. Les Européens, en contact avec les indigènes et soucieux de l'ordre social, sont également favorables à cette évolution de la loi coutumière.

Un autre moyen de réaction serait la pression sur les parents de la femme coupable, et cela principalement par l'emprisonnement de sa mère. Ce moyen ne trouve aucun point d'appui dans l'ancienne coutume, hormis la guerre, qui ne touchait pas la mère et dont l'utilité n'était d'ailleurs que très relative. On ne saurait donc approuver cette pratique comme telle; mais elle pourrait être admise dans les cas où les parents sont réellement en faute. Ceci arrive p. ex. lorsque de façon ou d'autre ils ont incité leur fille à rompre son mariage sans raison réellement approuvable. Ou encore, lorsque le divorce ayant été légitimement prononcé, ils refusent de restituer la dot (5). Et ici il faut signaler que au lieu de manifester ouvertement leur refus, certains y vont par un détour hypocrite. Voici comment ils s'y prennent. La femme ayant réellement abandonné son mari, et celui-ci, pour des raisons justes, comme celles que nous avons citées ci-dessus, ne tenant plus à l'épouse avec laquelle il ne saurait plus vivre (surtout s'il est monogame), la question du remboursement se pose. La femme, de connivence avec ses parents, qui ne veulent pas restituer la dot, déclare publiquement et officiellement qu'elle ne quitte pas son mari, et qu'elle veut réintégrer le foyer conjugal, alors qu'en réalité elle veut uniquement éviter à ses parents le déboursement de valeurs dotales. Elle saura bien — à son heure — se tirer d'affaire de l'une ou l'autre façon.

C. — CAS PARTICULIERS.

Il nous reste à décrire les cas un peu spéciaux dans la rupture du mariage. Le premier a augmenté avec la Colonisation, tandis que le dernier a pratiquement disparu.

1° *Njangó*. — Ceci est le substantif du verbe *angola*, qui signifie débaucher (la femme d'autrui son travailleur, son esclave, etc.). Le terme est donc générique. Pourtant il s'applique particulièrement à la séduction d'une femme mariée, pour la faire quitter son mari. Le terme indique l'action de l'homme. De la femme on dit simplement qu'elle a abandonné son mari (*aokófa*) et qu'elle a été prise en mariage par X (*aokombwa éka Songóló*). Cet homme s'étant épris de la femme d'autrui, et voulant la marier, tâche de gagner ses bonnes grâces; et si elle consent, il réunit les valeurs nécessaires pour la dot. Alors il invite la femme à venir chez lui, et paie la dot comme pour n'importe quel mariage.

Au lieu de se rendre chez son séducteur directement, la femme peut également passer par chez ses parents, si notamment ceux-ci sont favorables à son projet. Dans le cas contraire, elle ne réussirait point: car ils en empêcheraient l'exécution.

Le cas de *njangó* était rare autrefois, parce que hasardeux. En effet, il constituait un *casus belli*. Celui qui s'y aventurait devait être de taille à résister et subir les conséquences de son acte, surtout en matière d'indemnités à payer. Actuellement, au contraire, ces faits sont bien plus fréquents, même si le nouveau mari n'a pas de quoi payer la dot immédiatement. Pourtant le revirement dans la politique gouvernementale

(5) L'application radicale et indiscrete de cette règle pourrait pourtant froisser les sentiments religieux des indigènes chrétiens et obtenir un effet à rebours. Le mariage religieux, en effet, est indissoluble. L'obligation de restituer équivaudrait dans ces cas à la reconnaissance de la dissolubilité de l'union religieuse. Or, non seulement cela serait considéré par l'indigène comme une opposition entre les pouvoirs publics et la morale chrétienne, mais en outre causerait un tort immense à la stabilité des mariages en général.

commence à produire ses bons effets. L'emprisonnement est souvent appliqué à la femme, ou à sa mère, rarement au séducteur. Cette peine suffit souvent à faire revenir l'ordre. Toutefois, afin de ne pas s'exposer à de nouvelles difficultés de la part de celle qui ne l'aime plus le mari délaissé ne veut parfois plus reprendre l'épouse infidèle.

La rareté du cas dans l'ancien temps, ainsi que le fait qu'il constituait un motif légitime de guerre, prouvent que le *njangó* n'était pas approuvé par la loi Nkundó, et qu'il constituait plutôt une sorte d'infraction.

2° *Refuge*. — Le refuge, qui n'est plus en vogue actuellement, à cause du changement des circonstances, se pratiquait comme suit : Une femme veut absolument quitter son mari, mais elle n'en trouve pas la possibilité : aucun homme ne l'a demandée, et ses parents sont impuissants à l'aider dans ses projets. Elle se rend, en cachette, chez un homme influent et riche, qu'elle aimerait bien avoir pour époux. Elle arrive à l'improviste, se poste devant lui, ou même se jette sur lui, en lui criant : « Bejwó beke ! ónjéngé, tonjójáké ! » (6) = tes parents défunts ! paie la dot pour moi, ne me chasse point ! Dans ces circonstances, cette insulte par les parents défunts, est comme un ultimatum, et impose une obligation à laquelle celui qui en est l'objet ne peut se dérober (7). L'homme en question ne peut donc pas chasser la femme, et doit la prendre sous sa protection. Il convoque sa parenté, et leur expose le cas. Ceux-ci sont d'accord — c'est leur devoir et honneur, — et lui enjoignent de payer la dot pour elle. Mais le mari délaissé intervient pour empêcher cette transaction. Ou bien il déclare la guerre. Ou bien il prie son rival de lui rendre la femme. Dans le premier cas, les hostilités étant terminées, les deux adversaires payaient, chacun de son côté, les indemnités pour guerriers tombés au champ de bataille ; puis la paix ayant été conclue, les choses s'arrangeaient quand même, et la femme avait réussi dans son dessein. Dans l'autre cas, si l'homme qui avait accueilli la femme, était disposé à donner suite à la requête, il exigeait du mari un paiement (*nyongo*) pour être délié de l'obligation lui imposée par la femme. Ce paiement était une sorte d'indemnisation pour l'insulte et pour l'accroc fait à son honneur. Aussi le montant en était assez élevé : 20 à 25 anneaux de cuivre, le prix d'un esclave.

La reddition de la femme avait lieu, soit parce que l'homme auquel elle s'était adressée ne l'aimait point, soit parce que lui et sa famille ne voulaient pas s'attirer des difficultés.

Pour le mari, la guerre était un mauvais moyen : il perdait nécessairement. La façon correcte, idéale était de tâcher de se faire rendre sa femme. Ce qui indique que le recours aux armes était une contravention de la loi, plutôt qu'un moyen légitime.

Il pouvait se faire aussi que l'homme, gardant chez lui la femme, ne payait pas la dot immédiatement. Ceci arrivait, ou bien lorsqu'une inimitié continuelle existait entre son clan et celui du mari, ou bien lorsque celui-ci lui devait une créance importante, sensiblement égale à la dot de la femme. Dans le premier cas, on allait presque inévitablement à une nouvelle guerre. Plus tard, la famille de la femme se mettait en rapport avec son nouveau gendre. Les cadeaux qu'elle lui apportaient, étaient considérés comme douaire, lui-même commençait à verser la dot. Mais il n'était pas question de restituer la dot au premier mari ; les relations entre celui-ci et le clan de la femme étaient totalement rompues. C'est précisément dans l'omission de la restitution qu'est située la différence entre ce cas et la procédure régulière, décrite ci-dessus. Dans le cas de dette, il n'y avait pas non plus de restitution de la dot. La fuite de la femme constituait une compensation (*lowââla*), dans ce cas, qu'on désignait pour cela par ce même terme (N. *aokeuda nda lowââla*). Si le mari réclamait, les juges lui envoyaient un morceau de *bofofo* (8) pour lui signifier qu'ils ne voulaient pas s'occuper de son cas, dont lui-même connaissait très bien le non lieu. Même

(6) Ou termes analogues.

(7) Ceci s'appelle *téna ndai, ténela X. ndai, afeya N. ndai*. L'application de ces termes s'étend à beaucoup d'autres cas : appel au secours dans une guerre, aide pour l'application d'une ordalie, assistance dans l'*ilon* (société de non-observants du jeûne funéraire), etc. Une personne peut se l'adresser à soi-même ; dans ce cas, cette expression correspond à notre mot serment, faire un serment.

(8) Le *bofofo* est une pièce de feuille de bananier sèche, qu'on enroule sur elle-même et dans laquelle on fait deux nœuds (ou plus, si le cas l'exige). Pour signifier la fin d'une palabre, le *bofofo* est coupé en deux morceaux (ou plus), chaque morceau ayant un nœud. On en remet un à chaque intéressé.

les membres de son propre clan l'empêchaient de faire la guerre : ils savaient parfaitement que le tort était uniquement du côté de leur parent.

Le refuge, tel que nous venons de l'expliquer, s'appelait simplement : *bejwó, bomoto aotswá bejwo* ; parce que ce mot était le terme principal de l'ultimatum.

Comme dit ci-dessus, la coutume décrite a disparu avec la colonisation. Bien que cette étude ne s'étende pas aux Nkundo fixés au Nord de la Tshuapa (9), il peut être intéressant de noter que dans la région de Losanganya se dessine une évolution de cette coutume. Si une femme condamnée pour fuite du mari est emprisonnée, elle invite — si la possibilité lui en apparaît — quelqu'un à la marier. Si cet homme agréé, il produit devant le chef la dot qu'il a réunie. Avec l'assentiment de cette autorité, il la verse aux parents de la femme, qui la restituent au mari.

En guise de corollaire, signalons encore une coutume, qui — à proprement parler — sort du cadre de cette étude ; mais qui peut avoir son intérêt ici, parce que, quoique différant du refuge, elle a un but identique. Il s'agit de l'achat (*lisómbi, isómba*) pratiqué par les riverains (ainsi que par les Boléngé et leurs voisins les Ntómbe des environs de Coquilhatville et ceux de Bikóló). L'achat consiste en ce qu'une femme mariée invite quelqu'un à venir l'acheter, invitation qui est faite par un message public (*bonengé*). Il n'y a pas de versement de dot, mais un véritable achat au mari. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans les détails. En tout cas, cette coutume est toujours en usage chez les populations qui la connaissaient anciennement (10).

Pour conclure cet exposé, il nous reste à signaler qu'une femme, ayant abandonné son mari pour se rendre chez un autre homme, peut retourner chez le premier après un laps de temps plus ou moins long. La raison de ce retour peut être double :

Ou bien la femme ne trouve pas chez le nouveau mari ce qu'elle y cherchait. Elle se voit trompée dans ses espérances. Comparant sa situation actuelle avec la vie qu'elle menait précédemment, elle regrette son acte. Connaissant l'amour que son ancien mari lui a toujours porté, elle se hasarde à rentrer chez lui, et généralement elle n'est pas rebutée :

Ou bien le nouveau mari, après le versement d'une part de la dot, se trouve dans l'impossibilité de satisfaire à ses obligations. Et comme la femme ne veut pas être épouse sans dot — hormis les exceptions modernes — elle fait demi-tour.

Il est évident que ce retour n'est pas une conséquence nécessaire et fatale des causes précitées. Mais le retour au premier mari n'est pas aussi rare que notre mentalité européenne le supposerait — sans que pour cela il faille le qualifier de fréquent. Et il constitue, par l'accueil que la femme reçoit au retour, une preuve de ce que le divorce est causé, la plupart du temps, par la femme.

III. — RESTITUTION DE LA DOT

A. — L'OBLIGATION DE RESTITUER.

Les deux principes primordiaux sont :

- 1° La rupture du mariage doit se faire par la restitution de la dot ;
- 2° L'obligation de la restitution incombe à la famille de la femme.

Le second principe est clair et sans difficultés d'application. Il n'en est pas de même du premier.

Tout d'abord, c'est par la restitution de la dot que le divorce est consommé. Aussi longtemps que le mari n'a pas été remboursé, la femme continue à lui appartenir. Seulement, comme il peut y avoir un intervalle plus ou moins long entre le paiement de la nouvelle dot et la restitution au mari abandonné, celui-ci ne peut plus, dans la pratique actuelle, exercer ses droits sur la femme, dès que le second versement a eu lieu. Dès ce moment il a droit au remboursement, et il ne dépend que de lui d'aller prendre son

(9) Jwafa ou Jafa disent les indigènes.

(10) Il est plus que probable que l'*isomba-lisombi* n'est pas une coutume Nkundó. En dehors des Ntómbe et Boléngé mentionnés, aucune tribu Nkundó ne la connaît ; toutes, au contraire, la détestent

dû. Autrefois il ne lui restait que la guerre. Mais comme nous avons vu précédemment, le cas théorique tel que nous venons de le présenter était d'une extrême rareté : le mari, disposant de moyens efficaces pour empêcher la nouvelle union avant le remboursement. Dans les cas où la femme avait la possibilité matérielle de se rendre chez un nouveau mari avant la restitution de la dot (cas de répudiation directe, de fuite à l'insu du mari, refuge), ce remariage était illégitime. Le nouvel époux était, devant la loi, un simple voleur, puisqu'il retenait auprès de lui une personne sur laquelle il n'avait aucun droit. Et pour cette raison le mari pouvait lui déclarer la guerre, ce qui ne lui était pas permis dans les autres cas, la question de son mariage étant une affaire entre lui et la famille de sa femme.

Une autre conséquence de cette règle juridique est la suivante : Dans le cas où la divorcée veut retourner chez son mari légitime, elle peut l'avertir de son dessein par un message secret. Elle l'invite à venir la prendre au moment où son amant versera la dot (ndanga ou walo d'après le cas). Elle presse ce dernier de satisfaire à ses obligations financières. Au jour fixé, le mari légitime, accompagné de son ndonga, va se cacher à proximité de l'endroit où se fait le paiement. Au moment opportun, il sort de sa cachette et s'empare des valeurs déposées, en disant à son rival : « Je t'ai surpris en adultère avec mon épouse; ces valeurs m'appartiennent à titre d'amende-indemnisation. » La famille de la femme prend parti pour lui, et le mari débaucheur, se trouvant en infériorité, est renvoyé bredouille, sans autre forme de procès; car il est clairement en tort sur toute la ligne.

S'il en voyait la possibilité et qu'il appartenait à une famille influente, le mari légitime se risquait parfois à assassiner son rival. Mais cela compliquait la situation par une guerre.

La situation actuelle a tout changé. Légitimement, la femme quittant son mari ne peut pas cohabiter avec un autre homme. Seulement il n'existe plus aucune sanction. L'emprisonnement de la divorcée (dont question ci-dessus), pourrait faire revivre l'ancienne loi, en l'adaptant aux circonstances.

Ensuite, malgré la rupture, le mari et ses beaux-parents, tâchent de continuer l'alliance, dans la plupart des cas. Si malgré la pression, les instances, les malédictions même de la famille, la femme persiste à ne pas vouloir rejoindre son mari, ses parents la remplacent par une sœur ou parente (*bankitsa*). A moins, évidemment, qu'il ne se trouve aucune parente disponible. Car, dans ce cas, il faut bien qu'on se résigne à la restitution de la dot et à la rupture définitive. Aucun nouveau versement de dot n'a lieu pour la remplaçante. L'ancienne dot compte pour la nouvelle union. D'ailleurs, dans l'estimation des Nkundo, il n'y a pas de nouveau mariage, mais une simple continuation du mariage préexistant. Actuellement, la plus grande facilité de restituer la dot, a diminué un peu la fréquence de ces substitutions. L'application de l'emprisonnement de la divorcée pourrait peut-être la faire réaugmenter. Ce qui serait, me semble-t-il, peu approuvable, parce que ces sortes d'unions se font sans le consentement de la femme et diminuent ainsi la liberté et la stabilité requises pour le mariage.

Enfin, le principe général comporte une exception : la restitution de la dot n'a pas lieu lorsqu'il y a une compensation équivalente, à titre ou de nature quelconques. Cette exception n'existe plus de nos jours, comme il appert des cas détaillés qui suivent. Ainsi, lorsqu'il y a eu exercice du droit de l'*ikaketo*, ou la main-mise sur la femme d'un des beaux-parents. Même si le montant d'une dot surpasse celui de l'autre, l'excédent n'est pas restitué. Il n'y a non plus aucune obligation de restituer la dot si la femme a été réduite en esclavage ou qu'elle a été tuée. Si la rupture a causé une guerre et que de part et d'autre le nombre de tués est assez considérable (3, 5, 6 cadavres) l'affaire en reste là; après l'indemnisation des familles des tués, on ne parle plus de remboursement. Exceptionnellement, un homme influent et riche, en même temps que rancunier ou excessivement orgueilleux, reprenait les armes pour un seconde fois. Il prétendait ne pas cesser avant qu'il n'ait en mains les valeurs dotales. Cette façon d'agir était universellement désapprouvée, et sa propre famille même tâchait de l'arrêter. Et si le clan opposé était assez fort et opiniâtre dans la lutte, le mari n'obtenait rien du tout. Mais le désir de se venger ou d'être renommé comme guerrier faisait parfois faire fi des pertes financières. Enfin, dans la conception de nos indigènes, le cas de l'inimitié entre deux clans (que nous avons cité dans l'application du refuge), doit être rangé dans cette catégorie de compensations.

L'obligation de restituer la dot incombe au père de la femme ou à son remplaçant (père, oncle, fils, frère etc., selon la hiérarchie familiale). Et cela non seulement quant aux valeurs qu'il a touchées

personnellement, mais encore quant à tout ce qui a été payé à n'importe quel membre de la famille. Tous ces versements, en effet, forment une seule et même dot, et toutes ces personnes sont solidairement représentées par lui. C'est à lui de les convoquer pour la discussion et l'examen des versements effectués. Et si des contestations surgissent, ils n'ont qu'à les aplanir entre eux. Pour cela point n'est besoin que le père ait personnellement vu et su ces paiements : le témoignage du ndonga suffit. Si l'un ou l'autre des parents a mal agi en omettant de porter les paiements à la connaissance de l'individu responsable, celui-ci n'a qu'à s'en prendre au délinquant. D'aucune façon il ne peut refuser de restituer ces valeurs. Le mari doit rester totalement hors de cause.

Quant à la part de la mère, celle-ci et son clan doivent restituer ce qu'ils ont touché. Et cela même lorsqu'elle a rompu avec le père de sa fille. Celui-ci la convoque et l'invite à rendre les valeurs. Il est rare que cet arrangement suscite quelque difficulté. D'aucune façon, la restitution de la part de la mère ne peut être réclamée au père.

Enfin, les Nkundo exigent que le remboursement se fasse en une seule fois et globalement. Ici ils n'admettent pas de morcellements ni d'intervalles, comme pour le versement de la dot. Probablement veulent-ils éviter de nouvelles discussions et des palabres interminables. Exceptionnellement on s'arrange à l'amiable en vue d'accorder un délai nécessaire pour compléter l'un ou l'autre détail ou une petite partie des valeurs à restituer.

Comme vu ci-dessus, la restitution doit avoir lieu entre le mari et la famille de la femme. Le nouveau mari n'a pas à y intervenir. A lui n'incombe que le devoir de payer une dot à ses beaux-parents. Il n'a aucune obligation envers l'ancien mari ; et celui-ci ne peut s'adresser à lui pour recouvrer ses valeurs : il n'a qu'à les réclamer à la famille de la femme. D'où l'axiome : *njengi la njengi ntaki-manaka* = les deux mariés ne peuvent se poursuivre (11).

Restituer la dot s'appelle : *undoja* (baumba, jéngi, etc.), dont la forme intransitive est *undola* (rentrer dans les frais de dot), et le passif *unjwa* = être restitué. Le substantif est *njundó* ou *wundó* (restitution, remboursement).

B. — MODES DE RESTITUTION

Le père de la femme peut rembourser la dot :

1° Ou bien, au moyen des valeurs reçues du nouveau mari. Plus donc celui-ci se hâte de s'exécuter, et plus tôt la nouvelle union sera définitivement arrangée ;

2° Ou bien, de ses propres moyens = *lontumu*, ou encore : *bokakata (ekakata)*, intensif dérivé de *likata* = main. De cette façon-ci, la situation est arrangée plus tôt, et on évite les réclamations de l'ancien mari. Parfois on restitue ainsi pour faire montre de richesse et de générosité.

Dans ces cas, le père agit spontanément, de son propre gré. Mais peut-il être obligé de restituer ainsi de ses propres moyens ?

Oui, dans tous les cas où la dot est encore en possession de la famille de la femme, elle doit être restituée immédiatement. La chose se conçoit sans peine, aucune difficulté d'exécution pratique n'entrave le remboursement dans ces circonstances.

Bien que, généralement, les valeurs dotales aient déjà été dépensées pour l'acquisition d'une autre femme (*nkita*), il n'en est pourtant pas toujours ainsi. Par exemple, lorsque le laps de temps est très restreint entre le divorce et la célébration du mariage. Ceci était et est peu fréquent. D'autres cas se présentaient plus rarement encore, jadis : on ne voulait pas que la richesse dotale resta improductive. Actuellement, ils sont déjà plus fréquents : le développement du sentiment de générosité envers les fils ou frères puînés fait souvent que les valeurs sont réservées à leur intention.

Si la dot a déjà été aliénée, la solution est moins nette. Sous l'ancien régime la question était assez claire, ce qui n'est plus ainsi à présent. Mais procédons par étapes.

(11) Excepté, évidemment, lorsque le nouveau mari se met en tort en prenant chez lui la femme avant la consommation du divorce (cfr. supra).

Anciennement, la question se posait comme suit : Théoriquement, la famille de la femme n'était pas — par hypothèse — en mesure de restituer. Dans la pratique, toutefois, elle y parvenait, soit par la substitution d'une autre femme, soit par l'emprunt des valeurs nécessaires, soit en donnant au mari la dot touchée pour une parente de la divorcée. Le mari disposait de certains moyens pour forcer son beau-père (cfr. supra). D'autres fois, la menace d'une guerre émouvait les notabilités claniques. Celles-ci ne cessaient de pousser à la restitution, et à moins que le débiteur ne fût lui-même le plus influent et d'un caractère irréductible, il cédait à leurs instances. Si au contraire, le mari n'avait pas recouru aux moyens mentionnés, il était obligé d'attendre que son beau-père ait reçu une nouvelle dot.

Actuellement, ces anciennes coutumes ont été abolies. Toute la question en est donc bouleversée. Pourtant, malgré le changement des modalités extérieures, l'administration coloniale désire continuer dans l'esprit de l'ancienne législation indigène. Mais la procédure à suivre n'est pas encore fixée. On en est encore aux tâtonnements, même là où il y a de bons chefs et des tribunaux qui fonctionnent régulièrement. La chose doit être attribuée à la difficulté de trouver une solution qui, d'un côté, continue l'esprit de l'ancien système, et, de l'autre, satisfasse les aspirations légitimes vers un meilleur statut, favorisées d'ailleurs par le pouvoir colonisateur. Et ici il faut surtout songer à l'abandon progressif de la polygamie.

Une forte tendance se dessine dans certains milieux indigènes pour la conservation de la distinction, mentionnée plus haut, entre la rupture causée par la femme et sa répudiation par le mari. En soi, la chose est bonne. Mais elle est sujette à un grave inconvénient : le danger, notamment, d'exagérer l'importance du dernier cas. Car, nous l'avons vu, si le mari répudie sa femme, c'est généralement sa faute à elle.

La différence de procédé que cette tendance met entre les deux cas est la suivante :

1° Est-ce la femme qui s'enfuit, la famille devra restituer de ses propres moyens. Si elle se récusé ou tarde trop, il faudrait emprisonner la divorcée ou sa mère. Généralement, cette dernière peut plus aisément être atteinte que celle-là ; et même s'il n'y a aucune difficulté spéciale de jeter le grappin sur la fille, l'emprisonnement de la mère est d'une plus grande efficacité.

Les critiques qu'il faut faire à ceci sont :

a) On préconise des sanctions contre une personne qui devrait rester hors de cause. A moins qu'il ne soit prouvé qu'elle soit en faute. (cfr. supra). L'ancien droit admettait des sanctions contre la femme elle-même. Quant à la guerre, elle faisait pâtir les deux partis, mais avait peu d'effet sur la mère de la divorcée ;

b) Bien que l'emprisonnement de la femme puisse avoir deux buts, et que sa pratique obtienne un double effet : diminuer la fréquence des divorces en punissant la coupable, et hâter la restitution de la dot, il importe pourtant de les bien distinguer dans la discussion théorique. L'emprisonnement comme punition a été déjà étudiée. Ici nous en traitons uniquement comme moyen de faire restituer la dot ou de raccourcir le délai. Ainsi considéré, peut-il être approuvé au point de vue philosophico-moral ? La question est fort complexe, et il est préférable d'en laisser la solution aux moralistes. Les principes ont été déjà indiqués. Ajoutons seulement que, lorsque la dot n'a pas encore été restituée — même s'il y a eu versement d'une seconde dot — la première union peut être restaurée, tandis que dans le cas opposé ceci est impossible dans les circonstances actuelles. Dans la pratique la distinction indiquée est pourtant difficile à maintenir, puisque l'emprisonnement en question est une sanction à double effet et où donc un double but peut être visé.

c) La tendance en cause pourrait empêcher des femmes de polygames de contracter un mariage monogamique, et, de ce fait, elle pourrait se mettre en opposition avec l'esprit de la loi. Cet inconvénient ne serait pourtant pas difficile à éviter.

2° S'agit-il d'une rupture causée par le mari, les partisans de ce système exigent la restitution de la dot seulement dès qu'une nouvelle dot aura été versée, ou plutôt, dès que la femme aura un nouveau mari. Certains vont même plus loin encore, et prétendent imposer une restitution seulement partielle : une partie de la dot serait retenue par la famille de la femme en punition de la faute du mari.

Contre cette règle nous devons remarquer :

a) Loin de trouver un point d'appui dans la loi coutumière, elle est en flagrante opposition avec elle (cfr. ci-dessus et plus loin) ;

b) Elle présente également l'inconvénient de mettre une certaine entrave au développement du mariage monogamique stable. Non pas au mariage monogamique sans plus. Car pour un païen ou un protestant il n'y a aucune difficulté et la règle ne leur nuit pas. Si leur mariage ne tient pas, ils peuvent toujours avoir recours au divorce, de façon que cette règle ne leur soit pas applicable : ils peuvent toujours continuer la cohabitation jusqu'à ce que la femme les abandonne. Pour un catholique la situation est toute différente. Il sait que son mariage religieux est indissoluble. Mais avant de le contracter, il doit payer la dot, et, par conséquent, s'engager dans une union coutumière, et se soumettre à ses règles juridiques, alors qu'en conscience elle ne saurait être un mariage. La même chose vaut — *mutatis mutandis* — pour un catéchumène lorsqu'il s'agit de recevoir le baptême et d'élever par là son mariage coutumier et légitime au rang de sacrement. Supposons que sa femme, tout en voulant rester chez lui — sincèrement ou pour éviter à ses parents les frais d'un remboursement — se montre d'un tempérament peu propre à la vie commune, ou que sa conduite soit loin d'être conforme à la morale catholique. Dans ces éventualités, le mari s'expose à des suites d'une gravité extrême. Car, dans n'importe quel cas, la vie commune deviendra à la longue intenable, et la femme abandonnera un jour son mari, qui, de ce fait, se trouvera devant un dilemme très douloureux : ou bien il devra rester célibataire, ou bien il se mettra en opposition flagrante avec son devoir. Il est donc sage que cette femme le quitte pendant qu'il y a encore moyen d'arranger la situation. Or, la solution que nous discutons ici, y oppose des difficultés telles que beaucoup d'hommes en sont rebutés. Et cela au détriment de l'évolution vers un niveau moral supérieur et un meilleur ordre social.

Les graves inconvénients inhérents au système que nous venons de décrire ont déterminé une autre partie de la population à chercher une solution qui éviterait ces difficultés. Ce sont surtout des chrétiens qui la préconisent. Mais comme ils ont encore très peu d'influence dans le domaine politique, ils n'ont que peu de chances de faire triompher leur opinion. A leur avis il faudrait exiger le remboursement de la dot dans tous les cas, et on ne pourrait obliger à restituer immédiatement que lorsque la dot n'a pas encore été dépensée au moment de la rupture. Ils admettent également l'emprisonnement comme sanction contre la divorcée.

Ce système prête également à critique : il est peu conforme à l'esprit de l'ancienne législation indigène, qui permettait au mari l'emploi de moyens propres à se faire rembourser immédiatement.

A mon avis, il faudrait qu'on fasse la part des choses, ayant en vue uniquement la protection de l'ordre social par la stabilisation des mariages d'une part, et, de l'autre, l'évolution vers un ordre meilleur, en favorisant les unions monogamiques, conformément à la législation coloniale et la pratique administrative.

Il nous reste à signaler ici que, dans divers endroits, les indigènes prétendent que le premier système est prôné par les Européens. C'est leur réponse à l'objection, — que j'ai faite plus d'une fois, — que leur solution manque de conformité avec leur ancienne loi. D'un côté, il faut dire que, à présent, l'administration ne me semble pas patronner leur système. D'autre part, il m'est difficile d'admettre que ce soit une excuse, cherchée pour le besoin de la cause. Car j'ai entendu l'affirmation dans la bouche de plus d'un indigène auquel le système faisait clairement et réellement tort. Il n'est pas impossible, pour ces raisons, que, avant l'organisation des juridictions indigènes, l'un ou l'autre agent du gouvernement ait parlé et agi dans le sens d'une approbation du système en question.

Cette digression sur la pratique à adopter dans la question du remboursement de la dot est devenue longue. Mais l'importance capitale pour le développement ultérieur de la société indigène demande cette insistance particulière.

C. — FORMALITÉS DE LA RESTITUTION.

L'unique formalité de la restitution de la dot est qu'elle doit se faire obligatoirement par l'entremise du (des) ndonga. C'est lui qui, étant le témoin officiel, a compétence pour dire ce qui a été payé. Nul versement, aucun cadeau qui n'a pas passé par ses mains ou qu'il n'a pas vu, n'est reconnu devoir être restitué. Parfois, en effet, il arrive que certains paiements ont été effectués sans son intervention. On n'en

peut exiger la restitution. Le témoin officiel n'en a pas eu connaissance, et par conséquent il n'y a aucune obligation d'en tenir compte. Seulement, il reste toujours la possibilité des transactions à l'amiable.

Si les témoins étaient tous morts entretemps, la procédure n'en souffre pourtant pas. Car l'hérédité de l'office de témoin est reconnue par le droit Nkundo. Son frère, fils, etc., peut agir au nom du défunt, qui, parfois longtemps avant sa mort, lui a donné toutes les explications nécessaires et utiles. Le témoignage du successeur est reconnu légitime et valide.

D'autre part, le ndonga peut être assisté, et son témoignage corroboré, voire rectifié, par d'autres hommes intègres et influents qui ont été présents aux versements. Il est clair, que ceci a été établi par la loi coutumière, afin d'obtenir le meilleur résultat possible dans l'exercice de la justice.

Ceci se conçoit d'autant plus facilement que les versements sont nombreux, différents, séparés par des intervalles et effectués pendant toute la durée de l'union conjugale. D'où longues discussions et contestations.

Il n'est pas dépourvu d'intérêt d'attirer spécialement l'attention sur cette nécessité du témoignage du ndonga dans le remboursement de la dot, parce que cette règle n'est pas toujours bien observée. Ainsi j'ai connu le cas suivant : un capitaine de bateau, originaire de la Haute-Ikelemba, prend comme concubine une fille de cette région-ci. L'absence de ndonga et l'omission d'une véritable dot prouvent leur volonté de ne pas s'engager dans un mariage légitime. Pourtant, l'homme versait des valeurs (surtout argent et étoffes) aux parents de la femme. A la fin de ce concubinage, qui avait duré d'assez longues années, l'ensemble des cadeaux s'élevait à une valeur de plus de 1.000 francs. Après la séparation, le mari réclame la possession de la fille, née de l'union. Le tribunal, chargé d'examiner le cas, ordonne — avec l'approbation de l'administrateur, — la restitution des paiements effectués et attribue l'enfant à son père naturel, moyennant l'observation des règles coutumières (cf. ci-dessous). Le père de la femme avait assez de sens de justice et d'honnêteté pour restituer les cadeaux — quoique, légalement, il n'y eut pour lui aucune obligation — mais il réclamait l'enfant de sa fille. Le tribunal ne voulait rien entendre à ses réclamations. Pourtant, devant le droit Nkundo, il aurait dû rendre justice au père de la femme.

En dehors de cette intervention des témoins, il n'y a aucune formalité spéciale dans la restitution de la dot. On y procède selon les règles, prescrites par les coutumes et convenances Nkundo, pour n'importe quelle discussion en assemblée familiale ou clanique. Le tout étant terminé, l'ayant droit ramasse et prend avec lui son dû.

D. — MATIÈRES DE LA RESTITUTION.

De part et d'autre tous les paiements effectués doivent être restitués : dot dans toutes ses constituantes, part de la mère, cadeaux, paiements à l'occasion d'un décès, etc., d'un côté, et, de l'autre, douaire (*nkomi*) et cadeaux divers. Tout cela est matière à restitution. La qualité des personnes qui ont payé ou touché n'importe pas, pourvu qu'elles soient réellement de la famille, et que le témoignage du ndonga reconnaisse le versement.

Les discussions sur la quantité et la qualité des valeurs étant terminées, tout est additionné des deux côtés. Puis on fait la soustraction. Le restant est remis à qui de droit. Supposons que les valeurs dotales se chiffrent au total de 125 anneaux de cuivre (12) tandis que le *nkomi* (douaire payé par la famille de la femme) atteint la somme de 60 anneaux. Le mari a droit seulement à $125 - 60 = 65$ anneaux. Si la dot et le douaire s'égalent, aucun paiement de restitution n'est effectué. Si le douaire surpasse la dot, c'est le mari qui doit rembourser l'excédent. Faire ce calcul différentiel s'appelle : *umanya*, et à l'intransitif = *umana* (*jengi la nkomi bûmana*).

En principe, c'est entre le douaire et les cadeaux (*belonga*) que se fait le compte. Pourtant, si les *belonga* ne suffisent pas, on retranche aux paiements dotaux proprement dits les valeurs manquantes.

(12) Tout paiement peut être ramené à une valeur en anneaux de cuivre.

Toutefois, le *bosongo* (13) n'entre jamais en ligne de compte. C'est que, disent les indigènes, il constitue le paiement principal et capital, auquel on ne touche pas. Supposons que le montant des *belonga*, et autres paiements, est inférieur au douaire : même dans ce cas on ne retranche rien au *bosongo*. Il doit toujours être restitué intégralement.

Quant aux esclaves ou aux animaux domestiques, non seulement tombent-ils sous la loi de la restitution, mais en outre toute leur progéniture doit être restituée, même si elle comprend plusieurs générations. Cette prescription s'entend dans la ligne féminine (comparez l'ancien adage romain : *partus sequitur ventrem*). On excepte pourtant poules et canards.

Pour indiquer que de part et d'autre on est obligé de restituer absolument tout ce qui a été versé, on emploie l'expression : *la nsongi la loteu* = même l'aiguille et le menu rasoir

Le remboursement de la dot, dans le cas où la femme retourne à son premier mari, n'est régi par aucune règle spéciale. On restitue tout simplement au second son dû. Souvent la famille de l'épouse fait appel à la générosité du premier mari afin de hâter le remboursement.

Si la femme abandonne le second mari aussi bien que le premier, sans que celui-ci ait été préalablement remboursé, il y a restitution aux deux.

Nous avons vu que le premier mari peut s'emparer des valeurs dotales de son rival pour s'indemniser du dommage que celui-ci lui a causé. La famille de la femme ne doit pas restituer ces valeurs-là, car elle ne les a pas touchées. Cette affaire ne la regarde donc pas, mais uniquement les deux rivaux. Nonobstant tout le droit du premier mari, cette façon d'agir suscitait souvent une guerre. C'est par crainte de rixes et autres suites désagréables que cette pratique est actuellement abandonnée. Pourtant l'idée n'en est pas morte, comme le montre le cas suivant, arrivé en 1932 :

Engondo de Longa (Nkole) fait la connaissance de Bosenja, fille de Bokele wa Yelemeya, de Ntomba (Wangata). Celle-ci, mariée à un travailleur de Longa (Ekonda), Isongu, originaire des Boangi, quitte celui-ci pour suivre son nouvel amant, qui paie l'ikula-ndanga (9 anneaux et 35 francs). Après x mois, l'union ne tient plus. Bosenja ne convient pas au mariage. Entre autres défauts, on lui reproche de ne pas aimer la mère et autres parents de son fiancé, de ne les aider ni respecter. Après la rupture, le père Bokele refuse de restituer quoi que ce soit, en répondant à Engondo : tu n'avais qu'à laisser la femme d'autrui tranquille.

Tout cela est pourtant en opposition flagrante avec le droit Nkundo : (1) Engondo était en tort, en prenant chez lui l'épouse d'autrui ; 2) Isongu aurait pu — au moment du versement — ravir à Engondo ses valeurs : c'était son droit. Mais 3) Bokelé est également en faute. L'affaire de débauchement et d'adultère ne regarde pas lui, mais Isongu. Si la façon d'agir de Engondo ne lui plaisait pas, il n'avait qu'à s'y prendre d'autre manière. A présent il a en mains des valeurs dotales, auxquelles il n'a plus aucun droit : il n'a qu'à restituer.

E. — CONCLUSION.

La nature et les diverses circonstances du remboursement dotal pourraient suggérer la conclusion que ces richesses ne sont pas acquises définitivement, mais qu'elles constituent plutôt des gages. Les quelques exceptions où le remboursement n'a pas lieu, ne sauraient infirmer cette manière de voir. En effet, ce sont des exceptions nettement motivées. Leur raison d'être consiste en ce que la non-restitution est compensée par ailleurs. (14)

Pourtant cette conclusion ne tient plus, lorsqu'on compare à tout cela, ce qui a lieu lors de la rupture du mariage par le décès. Dans ce dernier cas, en effet, on ne restitue absolument rien : tout ce

(13) Le *bosongo* est le paiement terminal de dot. C'est la livraison d'un esclave (au moins) ou, à présent, de sa valeur en anneaux.

(14) Cette constatation — comme d'autres indiquées plus haut — pourrait nous faire penser que, dans l'esprit des Nkundo, la guerre et autres pratiques sanglantes ne sont que des moyens peu recommandables, et que, au fond de leur mentalité, nos gens les désapprouvent.

qui a été donné de part et d'autre reste définitivement acquis. On n'exige même aucun paiement pour les enfants (cfr. ci-après).

Pourquoi cette différence fondamentale ? La raison qui s'impose est que — originairement et fondamentalement — les valeurs dotales deviennent la propriété de la partie réceptrice. La restitution lors du divorce est nécessitée par les circonstances : sans elle la femme ne pourrait plus se remarier. C'est une concession faite à sa faiblesse. Des deux règles diamétralement opposées : restitution et non-restitution, l'une doit être primitive et primordiale, l'autre accessoire et surajoutée. Cette dernière est la règle du divorce.

Cette conclusion se trouve fortement confirmée par toutes les autres stipulations du droit Nkundo relativement au divorce, ses motifs et la façon d'y procéder.

IV. — PAIEMENT POUR ENFANTS

La règle qui exige la restitution de la totalité des valeurs versées comporte une restriction, que nous allons étudier. Cette restriction est le paiement pour enfants.

Si des enfants sont nés de l'union rompue, le père doit laisser à la famille de la femme 10 à 15 (à présent jusqu'à 20 et 25) anneaux de cuivre pour chaque enfant, garçon ou fille. Si après défalcation du douaire il ne lui reste pas de valeurs en quantité suffisante, il doit combler le déficit par d'autres moyens. Celui qui ne cède pas ces valeurs, ne peut plus faire valoir aucun droit sur ses enfants. Ils appartiennent désormais à la famille de leur mère.

C'est lors de la discussion sur la restitution de la dot que le mari doit se désister de la quantité requise en vue des enfants. La totalité des valeurs auxquelles il a droit lui ayant été transmise par le ndonga, il doit en prélever le montant du paiement pour les enfants et le rendre à la famille de la femme. L'abstention de cet acte équivaut à l'abandon de ses droits.

La famille de la femme ne fait aucun effort pour conserver les enfants issus du mariage rompu. Elle insiste, au contraire, auprès du mari pour qu'il leur cède les valeurs requises, afin qu'il conserve ses droits sur sa progéniture légitime. Toutefois, elle ne saurait le forcer : le père est entièrement libre de prendre ses enfants ou de leur préférer la partie de la dot en question. Mais son choix est soumis à cette alternative.

Tout indigène tient à ses enfants. Aussi l'insouciance à leur égard et le fait de préférer reprendre l'entièreté de la dot sont tout à fait exceptionnels. Pourtant on est susceptible d'en rencontrer des cas comme celui-ci :

Bumba, fille de Loótâ, de Bokenyola (Losenge, Bombwanja) et mariée à Elimilele de Losófi. Après x années de mariage, celui-ci répudie, je ne sais pourquoi, sa femme enceinte. On a beau lui représenter la stupidité de son acte. Rien n'y fait. Bumba retourne donc chez frère Ifasó, et y accouche d'une fille. Ifasó invite le père à venir voir son enfant, et en même temps se réconcilie avec son épouse. Refus de la part d'Elimilele. Après un certain temps, Bumba se marie à un autre homme, mais ce mariage ne tient pas. On lui substitue une *bankitsâ*, et Bumba est mariée à Bokango de Bokengé. Celui-ci paie pour elle une dot de 80 anneaux. Elimilele est invité à venir prendre quelque chose comme paiement pour sa fille. On le prie de se désister de 25 anneaux, pour qu'il ne soit pas privé de ses droits sur l'enfant. Il n'entend pas de cette oreille : il préfère reprendre sa dot en son entier. Cette fille, Bombûla, est sur le point de se marier Bolongólokolo, de Bompela (Bokâtola). La dot qui doit être versée sera touchée par son clan maternel, tandis que son père ne recevra rien du tout. Jamais plus il ne pourra réclamer le moindre paiement de la part de son gendre. Celui-ci n'est d'ailleurs que son beau-père Bombûla, de son côté, ne doit plus reconnaître son père, puisqu'il l'a reniée comme sa fille. Elle appartient uniquement à son clan maternel, et la famille de son père ne pourra plus jamais faire valoir aucun droit sur elle, ni sur sa descendance.

Notons, pour finir, que dans le « bas » de la région sous étude, on commence à effectuer un paiement pour un enfant naturel, soit qu'il y ait eu début de versement de dot, soit qu'il n'y en ait eu du tout. Autrefois, il n'était nullement question de pareille pratique : dans son clan paternel, en effet, et surtout dans les villages environnants, l'enfant aurait été considéré comme esclave. Et on peut dire qu'actuellement encore, dans les villages de l'intérieur et pratiquement dans toute la région dont

nous traitons. cette mentalité n'a pas changé. Ce sont les centres européens qui permettent l'éclosion de cette coutume, sous l'influence des idées chrétiennes. Pratiquement, les cas ne se présentent que lorsque les personnes en question sont originaires de villages considérablement distants, et sont établies définitivement (pour autant qu'on peut employer ce terme) dans leur résidence extra-coutumière.

SITUATION DES ANCIENS ÉPOUX ET DE LEURS ENFANTS

Une fois la palabre du remboursement des valeurs arrangée, les anciens conjoints deviennent des étrangers l'un pour l'autre. Leurs familles peuvent continuer les relations mutuelles. En effet, nous avons vu que la femme divorcée peut être remplacée dans ses fonctions conjugales par une parente. Mais dans ce cas, les relations d'alliance sont produites par la continuation du mariage (15).

A part ce cas de substitution, toute relation est donc rompue tant entre les anciens époux qu'entre leurs clans respectifs. La femme divorcée ne peut plus faire valoir le moindre droit sur les cultures qu'elle a établies sur le terrain défriché par son mari. En général, tous les fruits de son activité diverse restent la propriété du mari: elle-même n'y a plus aucun droit. Il n'est pourtant pas rare, de nos jours, que des conjoints, lors de leur séparation définitive, partagent certains bénéfices de leur activité commune, comme: argent, habits, étoffes, ustensiles de ménage.

Quant aux enfants issus de ce mariage, ils résident soit chez leur père, soit chez leur mère, d'après les circonstances. Ils se rendent en visite de l'un à l'autre. Aussi longtemps que les enfants sont encore en bas âge, ils restent presque toujours chez leur mère. Dès qu'ils commencent à pouvoir s'en tirer eux-mêmes entre (8-14 ans, d'après les cas), ils résident chez leur père. Les filles restent souvent plus longtemps chez leur mère, parfois, même jusqu'au mariage.

Les parents ne se montrent pas difficiles, et ne se cherchent pas misère pour cette question. Ce n'est que lorsqu'un enfant demeure pour ainsi dire continuellement chez l'un des deux, que l'attachement de l'autre à son enfant devient jaloux.

Lorsque arrive le moment de toucher la dot, les parents font valoir leurs droits respectifs. Et pour les garçons, lorsqu'ils désirent prendre femme, le père leur procure la somme nécessaire pour servir de dot. Si le jeune homme n'obtient pas satisfaction, il peut toujours s'adresser à ses oncles maternels, qui ne manqueront pas à leur devoir d'amour familial — à moins qu'ils n'en trouvent pas les moyens — et leur clan sera accru d'un nouveau foyer.

Bref, le divorce sépare les conjoints, rompt l'alliance spéciale entre les deux familles, mais les enfants continuent à traiter leurs parents comme s'ils étaient encore unis. Et cela, d'une façon toute naturelle, sans contention aucune: pour les Nkundo cette chose est toute simple, et ils y sont parfaitement habitués, vu que les divorces ne sont pas si rares.

VI. - PRATIQUES D'ENVOUTEMENT RELATIVES AU DIVORCE

Il ne me semble pas dépourvu d'intérêt de vouer quelques lignes aux pratiques d'envoûtement qui sont en vogue parmi nos populations et employées à l'occasion de divorces. Nous ne parlons pas des philtres d'amour; à proprement parler ils ne seraient pas à leur place ici. Nous nous bornons donc à donner une idée générale des pratiques employées, soit pour empêcher la femme de quitter son mari, soit pour se venger d'un divorce, soit pour faire revenir la fugitive.

Comme on pourra déduire, ces buts s'enchevêtrent souvent:

1° La triplicité: ikétâki-itóko-ntómbâ sont considérés par les indigènes comme trois pratiques apparentées. Nous y voyons plutôt trois formes d'une même pratique.

Tous trois sont originaires des Ntómbâ du Lac Tumba, et, de là, ont été introduits chez les

(15) Dans la mentalité des Nkundo il est bien exact d'employer cette expression, plutôt que de parler d'une nouvelle union.

Nkundó - directement, ou indirectement par certaines tribus Ekonda intermédiaires - et cela aux temps modernes. Avant la colonisation ils étaient inconnus ici. Actuellement même ils ne sont pas encore répandus partout : ils n'ont pas encore traversé la Momboyo. L'ordre chronologique d'introduction est : ikétâki, itóko, ntómbâ.

Leur esprit animateur est le léopard. Leur but primordial est de rappeler une épouse infidèle, et devant l'obstination de celle-ci, de la tuer, elle ou son séducteur. Subsidiairement, ils servent aussi à donner la mort à un ennemi quelconque, spécialement à titre de représailles.

Les trois pratiques diffèrent dans le procédé de fabrication et le mode d'emploi. Nous ne pouvons entrer dans le détail de tout cela : ce serait sortir du cadre de cette étude. Qu'il nous suffise de dire que le propriétaire de la pratique à la compétence duquel on a recours, commence par appeler la femme, au moyen d'une corne d'antilope, dans laquelle il souffle surtout le matin très tôt au chant du coq (16). Si l'appelée ne revient pas, la pratique se vengera soit sur elle, soit sur son amant, selon le désir de l'opérateur. Il faut pourtant une nouvelle intervention, dont le procédé varie d'après la forme adoptée. Notons que dans la conception indigène l'épouse ne saurait pas ne pas entendre l'appel, à quelque distance qu'elle se roue. Si elle ne revient pas, c'est qu'elle s'obstine et mérite la punition.

Le but vindicatif est seul en cause dans :

2° Le ngondé. Celui-ci vient de la région de Coquilhatville ou de plus loin encore. Le nom *ngondé* est la forme lolinga du moi lonkundo *nkondé* qui signifie gavial. De fait, les dents de ce reptile entrent dans sa composition, il est employé pour punir de la mort un voleur quelconque. Aussi est-il déclaré efficace contre quiconque veut débaucher la femme d'autrui. Il produira chez le coupable des gonflements des pieds, qui s'ouvriront en purulant. Jusqu'à présent, cette pratique n'a non plus traversé la Momboyo.

Ces deux pratiques, comme beaucoup d'autres, sont donc d'introduction récente. Avant l'arrivée des Européens dans ces parages-ci, on y connaissait seulement les philtres d'amour. On comprend pourtant aisément que les Nkundo ont accueilli avec joie et confiance ces nouvelles pratiques, si utiles. — à leur avis, — spécialement dans une matière d'une importance capitale et dans laquelle la colonisation leur a enlevé les moyens anciens de réaction et de sanction.

R. P. G. HULSTAERT, M. S. C.

Secte du " Bulye " (1) Crimes et superstitions indigènes.

ORIGINE :

La secte du « bulye » est originaire du « bwilande » — région de Kabongo.

Elle fut introduite au Dizera, longtemps avant l'arrivée des Européens.

Une femme, appelée Komezia, originaire de Kazuri, en chefferie Kiona Goy (Dizera) l'importa, il y a quelque trente ans, chez les Balomotwa de Moombe d'où elle fit tâche d'huile.

En très peu d'années, elle eut des adeptes dans toutes les chefferies de l'actuel Territoire de Sampwe (district du Haut-Katanga).

Si elle possède encore de nombreux adeptes un peu partout, ceux-ci ne pratiquent qu'en cachette.

BUTS :

1° Se préserver des malheurs, en honorant les génies « kabila ka nongo » et « kalulu »;

Pour y parvenir, il faut s'affilier au « bulye ».

2° Arriver aux hautes dignités, dans le but de s'enrichir aux dépens des adeptes de bas étage et des non partiquants;

3° Danser impunément toutes danses obscènes;

4° Avoir des rapports sexuels avec toutes les femmes initiées;

5° Assouvir les passions humaines réprochées par la coutume et la morale.

HIERARCHIE :

1° L'initié élevé à l'une des dignités suivantes : Musenge, Senga, Fikilwa, Kipanga, Tusulo, peut posséder les statuettes représentant les génies « kabila ka nongo » et « kalulu ».

Il commande, de ce fait, à tout un clan d'initiés.

Ses subordonnés, appelés « babazi », le désignent alors sous le nom de « kikungulu kia mbulye ».
(le père de tous les remèdes « bulye »)

Ces « babazi » sont, par ordre d'importance :

2° *Kaloba*. Chargé de présider au nettoyage du terre-plain sur lequel sera édifié le temple « bulye » (kimpeaa) - a l'entretien du temple - représente le lion le jour de l'initiation;

3° *Kasomo*. Conduit les récipiendaires au lieu de l'initiation. Est chargé de la police;

4° *Kibelo*. Gardien de l'entrée du temple;

5° *Kamanzi*. Héraut - policier - participe à l'initiation;

6° *Mulyavita*. Aide du précédent et son remplaçant éventuel;

7° *Ndolo*. Doit mettre le feu au temple après les cérémonies;

8° *Kenya*. Représente le soleil - maître de cérémonies;

9° *Manembwa*. Est chargé d'enduire les néophytes de poudre blanche (pemba);

10° *Mande*. Aide du précédent et son remplaçant éventuel;

11° *Fumwaseya*. Distribue le « pombe » aux initiés;

12° *Lwaba*. Distribue la nourriture aux initiés;

13° *Twimba*. Chantre;

14° *Muleka*. Chargé de manger les restants du festin;

15° *Twite*. Messager - doit rassembler les adeptes pour les cérémonies en vue;

16° *Kalongo*. Chargée de pousser les cris d'allégresse (mikunda) lors de l'initiation;

(1) Voir l'étude de Monsieur l'Administrateur Principal Van der Noot sur la secte des Bambudi, dans la région de Kabongo. Ce Bulletin 1935, n° 5, p. 113 et suivantes.

- 17° *Mungedi*. Batteur de gong ;
18° *Walubenze*. Reçoit les offrandes le jour de l'initiation ;
19° *Wamukamba*. Chargé de dresser la fourche devant l'entrée du temple ;
20° Le génie. *Kabila Ka Nongo*. Est représenté par un masque en bois de « mukusu » dont s'affuble le grand initiateur « kikungulu kia mbulye » ;
21° Le génie *Kakulu* est représenté par une petite statuette en bois quelconque, noirci.
Il n'a ni pieds ni jambes, mais dans sa tête sont fichés des cheveux humains.

INITIATION.

L'initiation a toujours lieu le jour du « luziba », bière rituelle qui est bue pour commémorer un défunt « mbulye ».

Ce jour là, tous les adeptes, convoqués par « Twite », s'amènent de tous côtés, au village de « kikungulu kia mbulye ». Ils sont accompagnés de ceux et celles désirant recevoir l'initiation.

Tous les initiés sont conduits aussitôt par « Kasomo » à proximité d'une rivière où ils doivent débrousser un immense terre-plain au milieu duquel ils construiront une espèce de grand hangar fermé ou temple. (lutanda ou kimpesa).

Le toit du « kimpesa » est soutenu, nécessairement, par plusieurs fourches dont l'une face à l'entrée, est mise en place par les soins de « Wamukamba ».

Cette fourche servira de dossier à « Walubenze » qui reçoit les offrandes.

Ceci étant accompli, « Kikungulu kia mbulye », accompagné d'un de ses acolytes, se rendent en forêt à la recherche de racines de « kapeta nzovu ». Celles-ci, écorcées, sont réduites en poudre, laquelle mise en sachet est placée provisoirement dans le « lubenze » (van) que tient à bras tendus la « Walubenze » à l'entrée du temple.

« Kikungulu kia mbulye » s'est affublé de son masque (kabila ka nongo) ; à portée de sa main se trouve « Kakulu » qui est censé l'inspirer...

Chacun des petits dignitaires (babanzi) remplit ses fonctions.

Alors commencent les rites de l'initiation :

Les néophytes sont amenés à l'entrée du « kimpesa » et à tour de rôle mettent quelques perles dans la corbeille de « Walubenze ».

Ils se déshabillent et s'accroupissent à même le sol.

« Kikungulu kia mbulye », le grand initiateur, s'approche de chacun d'eux et leur fait priser un peu de poudre de « kapeta nzovu ». Aussitôt, ils s'étendent sur le dos, étourdis, faisant le mort.

L'un des acolytes annonce leur mort.

Mais « Kikungulu » a déjà entonné une mélodie et avec force simagrées, donne à chacun des « décédés » une petite giffle qui a pour effet de les ressusciter...

Le génie du « bulye » a manifesté sa puissance en faisant revenir de l'au-delà les esprits des défunts néophytes qui ont repris possession de leur corps charnel.

Les ressuscités se mettent « à quatre pattes ».

Marchant, si l'on peut dire, sur les genoux et les coudes, ils sont conduits par Kasomo, à proximité de la rivière.

Au sortir du temple, ils sont entourés de tous les initiés tenant en mains des nattes qui cachent les récipiendaires aux yeux des non initiés.

Ici, on les cache provisoirement dans les hautes herbes, pendant que quelques initiés creusent une galerie allant du lit de la rivière à l'endroit où sont cachés les néophytes.

« Kaloba », muni d'unealebasse à moitié remplie d'eau, a pris possession de la tranchée

« Kenya », « Mulyavita » et quelques autres, poussent les récipiendaires dans la tranchée, mais à leur vue « Kaloba » pousse aussitôt, à l'aide de saalebasse, quelques retentissants rugissements de lion.

Fuite éperdue des néophytes, aussitôt ramenés par Mulyavita.

Kaloba les saisit alors, un à un, par un pied et les projette au milieu de la rivière où ils sont happés par Kamanzi qui les conduit sur l'autre rive où ils sont à nouveau cachés dans les hautes herbes.

Ndalabo aidée de Manembwa, les y reçoit et leur onduit tout le corps d'huile de « bwengo » (sésame).

Puis, tous et toutes se rhabillent et rentrent au temple sous la conduite de « Kamanzi ».

« Walumbenze », assise sur un « kinu » (mortier à farine) le dos appuyé contre sa poutre à l'entrée du « kimpesa », tenant son « lubenze » dans lequel est placé, maintenant, une peau de genette (simba) reçoit une nouvelle offrande (?) de perles.

Les néophytes sont conduits une seconde fois devant « Kikungulu » pour recevoir les recommandations et instructions (kasubu ka bulye).

KASUBU KA BUYE.

« Je vais faire de vous de vrais hommes. Je vous enlèverai vos attributs d'hommes vulgaires. Mais auparavant, je veux de vous le serment de ne jamais divulguer ce qui s'est passé ici et ce que vous verrez ou entendrez par la suite ».

« Sachez que le parjure serait à la merci de nos génies ».

Depuis l'arrivée des Européens il ajoute : Que vous soyez emprisonné, que vous subissiez toutes les tortures, ne divulguez jamais rien. Ne devenez jamais chrétiens. En sortant d'ici, vous ne reconnaîtrez aucun de ceux ou celles que vous avez vus ».

Alors, à tour de rôle, les néophytes prêtent le serment suivant :

« Sur cette lance et sur ce couteau, je jure de ne jamais divulguer quoi que ce soit ayant trait au « bulye ». Que ces armes servent à me tuer si je deviens parjure ».

Après ce serment, « Kikungulu » s'approche de chacun d'eux et les prenant par les cheveux, leur montre une petite corne de « buluku » en disant : « Voyez ce dont vous étiez porteur ». Puis, aussitôt, faisant semblant de leur enfoncer un couteau dans le flanc droit, leur montre un foie de poule : « Etes-vous convaincu maintenant » ?

Réponses, naturellement, affirmatives.

« Kenya » leur désigne alors un emplacement à l'intérieur du temple où ils passeront la nuit pendant que les initiés font ripaille et dansent au son des tambours « kiondo », « kumvi » et autres...

CEREMONIE DU « MULUPU WA MBULYE ».

Celui qui veut monter en grade, achète sa charge à un des hauts dignitaires suivants : Musenge - Senga - Fikilwa - Kipanga - Tusulo.

Cette accession à un grade supérieur donne lieu à la cérémonie du « mulupu ».

A un jour déterminé, les initiés sont amenés devant la maison du dispensateur de dignités. (Kikungulu kia bulye).

Cette maison, contrairement à toutes celles de la région, possède une entrée et une sortie.

Le peuple et les petits dignitaires n'ont pas le droit d'avoir deux portes à leur habitation.

La maison dans laquelle va avoir lieu le « mulupu » a reçu une décoration spéciale : aux murs sont cloués des peaux de léopards et de genettes, des colliers de perles. Par terre, force nattes.

Une corde, « kouzi ka mutanda bele », est attachée au dessus de l'entrée, mais est censée venir de la forêt « katamba » ; l'autre extrémité, censée venir de la forêt « katwela lito », est attachée au dessus de la porte de sortie. A cette corde sont attachés trois sachets : « kavwe ka bubela », « kavwe ka kine », « kavwe ka makopo ». Ce qui signifie : sac aux mensonges, sac à vérités, sac à maladies, (makopo lèpre).

Les postulants entrent un à un.

La femme « Kalongo » pousse chaque fois quelques « mikunda ».
« Kikungulu » est assis sur une peau de léopard ou de lion, affublé de son masque (kabila ka nongo).

Chaque fois qu'un candidat se présente, un acolyte dit : « Faites bien attention. Il s'agit de choisir entre le bien et le mal. Le bien, c'est « bulye ». La mal, c'est le mensonge. Il conduit à la mort. A quelle dignité aspire-tu ? » (Mensonge est utilisé ici dans le sens de « divulguer des secrets »).

Une telle, est la réponse.

Autant à payer rétorque-t-on. Signe affirmatif de l'homme au masque.

Païement. Nouveau signe affirmatif du masque.

Chaque adepte a pour mission de faire du prosélytisme.

Son accession à un grade supérieur est souvent le résultat de l'efficacité de son recrutement.

Les adeptes de cette secte sont innombrables dans le Territoire.

Ils ne pratiquent plus ouvertement.

CONCLUSIONS :

A lire ce qui précède, l'on pourrait conclure que la secte du « bulye » n'est pas néfaste.

Elle l'est cependant, à beaucoup de points de vues :

1° Les dignitaires, dont question page 1 de ces « notes » se font payer grassement pour chaque initiation. Chaque nouvel initié paie de 30 à 40 frs.

2° Les différends surgissant entre les membres de la secte ou entre membres de la secte et non initiés sont toujours tranchés par un des dignitaires qui y trouve, naturellement, son profit. Les abus dans le but de favoriser l'adepte ne doivent pas être rares.

3° Les danses les plus immorales sont dansées par tous les adeptes, de tous âges.

4° Tous les adeptes mâles peuvent avoir des rapports sexuels avec n'importe quelle femme initiée, sans que celle-ci puisse se refuser.

Le viol de petites filles est affaire courante.

5° Beaucoup d'adeptes m'ont avoué, sans avoir voulu entrer dans les détails, que l'homosexualité était très en faveur parmi eux.

Quoiqu'en puissent dire certaines personnes peu au courant de la vie indigène, qui ne voient en les adeptes du « bulye » que des danseurs plus ou moins émérites, cette secte est à proscrire.

Si elle n'attaque pas ouvertement nos institutions, elle n'en est pas moins d'une grande immoralité.

A. VAN MALDEREN
Administrateur Territorial Principal.

JURISPRUDENCE

206 - MARIAGE - MARI IMMATRICULÉ - EFFETS DU MARIAGE COUTUMIER CONTRACTÉ EN VIOLATION DE LA LOI CIVILE.

MARIAGE - DROITS DES ÉPOUX - PARTAGE DE LA COMMUNAUTÉ - COMPENSATION ENTRE LES DETTES ET LES CRÉANCES DU MARI.

MARIAGE - COUTUME DES CENTRES EXTRA-COUTUMIERS - COMMUNAUTÉ RÉDUITE AUX ENQUÊTES.

Tribunal du territoire de Basankusu (Président : Monsieur l'Administrateur Territorial Principal : De Ryck).

Jugement n° 45 du 15 juillet 1935.

En cause : Bokwala Maria, de la chefferie d'Ekombe, contre son mari, le caporal Ilamba Joseph, originaire de la chefferie de Bokende.

Jugement : Attendu que le nommé Ilamba marié coutumièrement depuis 4 ans à la nommée Bokwala a répudié celle-ci il y a 4 mois ;

Attendu que Ilamba étant Caporal de la F. P. a été immatriculé lors de son incorporation ; que dès lors le mariage qu'il a contracté après son immatriculation avec Bokwala, suivant les formes coutumières est nul, l'immatriculé n'ayant pas le droit de renoncer à son statut pour adopter un état-civil jugé inférieur ;

Attendu néanmoins que Ilamba allègue n'avoir pas clairement connu la portée de la loi au moment ni de son immatriculation ni de son mariage avec Bokwala ;

Attendu que le mariage conclu de bonne foi peut sortir certains effets quant aux enfants ou aux biens ; que l'article 115 du C. C. C. ainsi que l'équité en décide ainsi ;

Attendu que Bokwala réclame la moitié des biens en possession de son mari et qui furent acquis pendant la communauté conjugale non seulement avec la solde de celui-ci qu'elle économisa mais aussi avec le produit de la vente des vivres qu'elle prépara et des cadeaux donnés par ses parents à son mari ;

Attendu que ces cadeaux (djia) dont la valeur s'élève à 1150 frs seront décomptés du montant de la dot versée par Ilamba lors de son remboursement ; qu'il y a donc lieu pour éviter

qu'ils ne soient restitués deux fois d'en soustraire leur valeur de celle des choses acquises en commun par les conjoints et qui est évaluée à 2.400 frs ;

Attendu qu'il résulte de ce qui précède que la communauté conjugale accuse à son actif la somme de 1250 frs (2400 — 1150) ;

Attendu que dans les milieux indigènes évolués tels que C. E. C., camps de soldats, de travailleurs la coutume veut que la femme divorcée ou répudiée si elle a tenu le ménage, économise le salaire ou la solde de son mari, fait des cultures pour elle et celui-ci, vendue des vivres au profit commun, ainsi que l'a fait Bokwala, bénéficie de l'acquit de la communauté de fait en recevant la moitié des choses acquises pendant la durée de l'union conjugale ;

Attendu cependant qu'il n'y a pas lieu à partage de la communauté de fait avant le remboursement de la dot en égard à la compensation admise par la coutume en ces matières ;

Attendu en effet que la coutume admet la compensation entre les sommes dues par le mari à sa femme et les sommes dues à titre de dot par la famille de celui-ci au mari par suite de l'annulation ou de la dissolution du mariage.

Par ces motifs

Le tribunal

Statuant contradictoirement

Déclare nul mais contracté de bonne foi le mariage coutumier intervenu entre Ilamba et Bokwala.

Admet les susdits au bénéfice du mariage putatif.

Dit pour droit que la moitié de la communauté de fait appartient à chacun d'eux et faisant droit à la demande de Bokwala lui attribue à ce titre une somme de 625 frs qui viendra en déduction du montant dotal que sa famille aura à rembourser à Ilamba.

Condamne Ilamba et Bokwala chacun à la moitié des frais du procès s'élevant en totalité à 2 frs et en cas de non paiement dans le délai de un jour à un jour de C. P. C.

OBSERVATIONS : Le mariage putatif est celui qui, contracté devant l'officier de l'état civil, est ensuite déclaré nul mais produit néanmoins les effets civils du mariage régulier à l'égard des époux et à l'égard des enfants.

Tel n'est pas le cas en l'espèce puisque le défendeur, bien que tenu de faire célébrer son mariage devant un officier de l'état civil, n'a épousé Bokwala Maria qu'en suivant les formalités coutumières.

Au regard de la loi civile qui régit Ilamba Joseph, cette union n'est pas un mariage mais un concubinage qui, au point de vue des droits patrimoniaux des deux parties, doit être envisagée comme une association régie, soit pour les conventions faites entre associés, soit, à leur défaut, par les usages locaux.

Le Tribunal n'avait donc pas à « déclarer nul le mariage coutumier » mais devait dire pour droit que cette union contractée suivant les règles coutumières n'avait pas, en ce qui concerne Ilamba Joseph, le caractère d'un mariage.

En tant qu'il statue sur la dissolution et le partage de la communauté de fait, le jugement échappe à toute critique.

J. P.

207. - CHASSE - ELÉPHANT - DROIT DE L'INVENTEUR.

Tribunal du Territoire de Bongandanga, n° 65 du 30 juin 1936, président Mr Mertens.

En cause Bolumbe c/ Elinga.

Bolumbe réclame la propriété de deux pointes d'ivoire pesant, chacun, 23 kilos, actuellement en main de Elinga.

Elinga prétend que l'ivoire lui appartient.

Le Tribunal : Entendu les parties à l'audience du 30 juin 1936.

Il résulte des débats à l'audience que :

Que le chasseur d'éléphants, Petsi, fils Petsi et de Motamba du village Likuku de la chefferie Dikila, plaça des pièges en forêt, sur terres de Dikila et blessa un éléphant. Cet éléphant fut trouvé mort par le nommé Momboyo fils de Botongola et de Liolo; originaire de Likuku de la chefferie Dikila, aux environs

du village Ekuolombo. Momboyo prit les pointes.

Que le chasseur d'éléphants Yele, fils de Longila et de Mondeke, originaire de Wamba de la chefferie Lolengi, plaça des pièges en terres de Dikila. Il prétend que l'ivoire trouvé par Momboyo, provient d'un éléphant blessé par lui est non par Petsi.

Attendu que les deux chasseurs ont abandonné leur chasse, n'ayant pas poursuivi l'éléphant qu'ils blessèrent.

Attendu que d'après la coutume ancestrale indigène l'ivoire appartient à l'inventeur.

Attendu que d'autre part, Yele chassa en terres de Dikila, ce à quoi il n'était pas autorisé par son permis de chasse.

Par ces motifs :

Faisant application de la coutume,

Ordonne :

Que l'ivoire en litige appartient à Momboyo de Likuku de la chefferie Dikila inventeur de l'ivoire.

OBSERVATIONS : Le côté intéressant de ce jugement est de mettre en lumière le rôle important joué dans le problème de la propriété du gibier par le fait que le chasseur a continué ou non à suivre l'animal abattu. On sait que le droit de suite intervient aussi dans la matière de la chasse d'après les conceptions juridiques européennes.

208. - MARIAGE - COUTUME DU RUGARI - UNION PARFAITE SEULEMENT PAR LE FESTIN « INKOSHA » - AVANCES SUR LA DOT - BÉTAIL - RISQUE DU FIANCÉ.

Tribunal de Territoire de Rutshuru, n° 48, du 23 mars 1935; président Mr Corbisier.

En cause Byemero c/ Serugaryi.

Objet : Byemero avait versé comme dot à Serugaryi une vache et une chèvre. Pendant la guerre de 1915, la vache en cause fut confondue avec du bétail pris aux Allemands et elle fut abattue. Quand vint la famine de 1916, la femme de Byemero s'enfuit. Elle n'est jamais revenue: elle serait toujours au Bugoye (Ruanda).

Byemero reconnaît qu'il n'a pas amené, lors du mariage, la chèvre et les huit pots de bière appelés « inkosha » et destinés à être mangés en festin. Il réclame la dot versée. Serugaryi confirme la version ci dessus.

Or, la coutume est:

« Lorsque, pour un mariage, la dot est constituée par du *gros bétail* l'acceptation de cette dot n'est rendue définitive que par le festin « inkosha » pendant lequel les familles des mariés mangent une chèvre et boivent des pots de bière (généralement 8) donnés par le mari.

Lorsque le festin « inkosha » n'a pas eu lieu, le père de la femme n'est pas responsable de la dot versée, si, bien entendu, les biens de la dot venait à disparaître par vol, décès du bétail ou autres risques : dans cette éventualité, le père n'est pas tenu de rembourser la dot en cas de divorce ou de fuite de l'épouse.

Le premier Juge avait débouté le demandeur.

Le Tribunal de Territoire, confirme la première sentence.

OBSERVATIONS : Il est très important de déterminer dans chaque coutume le moment auquel le mariage est parfait; on est trop souvent porté à considérer qu'il y a mariage dès qu'il y a paiement d'une dot, alors que, à notre connaissance, dans aucune coutume ce n'est le versement de la dot qui marque réellement le point de départ du mariage. En l'espèce l'inkosha est important, non pas principalement parce qu'il exige une contribution supplémentaire, mais parce que un festin, par le nombre de personnes qui y assistent, et notamment la présence des parents et des voisins, est une forme de publicité, et marque aux yeux de tous qu'il y a réellement mariage, et que la famille ou le groupe reconnaissent le nouveau ménage comme régulier.

A. S.



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 4e, 5e, 6e, 7e, et 8e années en fascicules : 75 francs. Reliées, 100 francs par année.

Les 9e, 10e, 11e ou 12e 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 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, et 12e années reliées, le répertoire relié et son supplément : 1100 francs.

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des quatre premières années, les 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e et 12e années : 620 francs.

La première année du bulletin des Juridictions indigènes seul : 30 francs. Les deuxième, troisième et quatrième années : 35 francs chacune. Les deux premières années reliées en un volume : 85 francs. Les troisième et quatrième années reliées en un volume : 90 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 DECEMBRE 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 » ou l'impulsion criminelle, 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.

LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAZELA, DES BALOMOTWA ET DES BANWENSHI, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

DE LA PERCEPTION DU DROIT PROPORTIONNEL DE 4 % SUR LES SOMMES ET VALEURS ADJUGÉES PAR JUGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 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:

LES BAYEKE (suite), par F. Grévisse, Administrateur Territorial.	page 165
ORGANISATION JUDICIAIRE DES TUTSHOKWE, par P. Montenez, Administrateur Territorial.	176
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGENES : NOTES, par A. Van Malderen, Administrateur Territorial Principal	187
JURISPRUDENCE	
209. - COUTUME DU RUGARI : « UKURESHA » OU AIDE DONNÉE A UNE FEMME POUR FACILITER IRRÉGULIÈREMENT SON DIVORCE - RÉPRESSION - CONTRAVENTION A UNE COUTUME - PARTIE LÉSÉE ÉTRANGÈRE AU GROUPEMENT - RÉPRESSION.	190
210. - INCENDIE DE BROUSSE - DÉCÈS D'UNE FEMME ET DESTRUCTION D'UNE MAISON - INDEMNISATION.	190
211. - ADULTÈRE - CIRCONSTANCES LUI DONNANT UN CARACTÈRE INJURIEUX - RESPONSABILITÉ PÉNALE ET CIVILE - SUICIDE PROVOQUÉ PAR DES FAITS INJURIEUX - INDEMNISATION.	191



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Les Bayeke. (Suite).

CHAPITRE VII.

L'ORGANISATION POLITIQUE DES BAYEKE.

A. LA HIÉRARCHIE.

Lorsque M'siri vint s'installer au Katanga, peu de Bayeke l'accompagnaient qui reconnaissaient son autorité.

Sur l'invitation du chef Katanga, l'ami de son père, c'est un bien petit village qu'il érigea sur les bords de la Luafi et c'est en compagnie d'un nombre restreint de partisans qu'il prit la fuite pour aller se réfugier sous la protection du chef Pande.

Du point de vue de la politique il ne prit quelque importance que le jour où Pande Mutaba se soumit à lui avec tous ses Basanga. A partir de ce moment il disposa d'hommes relativement nombreux à la tête desquels il sut placer d'habiles lieutenants tels Dikuku, Kabobo, Ntalashya, Mukembe et d'autres.

La fondation de l'empire date du jour où le Kazembe du Luapula vint imprudemment faire massacrer l'élite de ses guerriers dans les plaines de la Lufira. Fatiguées des longues vexations du Lunda, du Luapula au Lualaba les populations accueillirent le Muyeke en libérateur et spontanément lui apportèrent tribut.

Cet empire était à la merci des incursions des Baluba et d'éventuelles réactions de Kazembe. Ce sont les nécessités de la défense qui obligèrent M'siri à fixer sur les marches de ses territoires des lieutenants, vigilantes sentinelles : Mukobe et Kashiobwe sur le Luapula, face à Kawambwa, capitale des Lunda ; Mokabe Kazari, au nord de la Dikulwe ; Muvumbi, un peu au sud de Sankishia ; Mukembe sur le Lualaba ; Shimbi, que rencontre Delcommune, non loin d'Ankoro.

Partout ailleurs les chefs autochtones conservèrent leurs prérogatives coutumières sous les seules conditions d'obéissance et de tribut.

L'organisation politique des Bayeke présentait donc un pouvoir central très puissant gouvernant une poussière de petits états tributaires dirigés par leurs chefs propres. C'est l'étude de ce pouvoir central, de la cour, création spécifiquement muyeke, qui fait l'objet des lignes suivantes.

Au sommet de l'édifice politique il y avait évidemment la forte personnalité de M'siri dont le pouvoir était absolu. Il décidait souverainement de toutes choses et son droit de vie et de mort s'étendait sur chacun de ses sujets. Mais, si démesurées qu'aient été les ressources de son intelligence, il dut s'entourer de notables qu'il est assez difficile de hiérarchiser. Il en était qui avaient des prérogatives dans le domaine religieux, d'autres détenaient une parcelle du pouvoir politique ; il y avait les juges, les généraux, les chefs des expéditions commerciales, les gardes du corps ; les parents du potentat avaient rang, de même que ses femmes.

Voici les titres et les fonctions de ces différents dignitaires :

Les Bakabe.

M'siri avait quatre Bakabe : le Mokabe Kisuku Mutambala, le Mokabe Wihala Kazari, le Mokabe wa Mukuludi et le Mokabe Nkulu.

Ainsi que nous l'avons vu dans le chapitre relatif aux croyances, ils étaient avant tout prêtres des mânes, seuls qualifiés pour offrir des sacrifices aux ancêtres du chef.

Leur activité s'exerçait aussi dans d'autres domaines. Le Mokabe Wihala, Mokabe Kazari,

dirigeait le groupe des Wabangu installés sur la haute Kabangu ; le Mokabe wa Mukuludi, Mubili Kubantu, gérait les terres de la base Kabangu ; tous participaient au règlement des palabres.

Un rôle éminent leur incombait au retour des expéditions guerrières.

En fin d'une campagne, rejoignant leurs foyers les guerriers établissaient leur camp à proximité du village. Rarement le chef lui-même les allait saluer ; les notables actuels se souviennent seulement de la visite que Mokande Bantu fit aux vainqueurs des Swahili. Les autres habitants impatients de revoir qui un frère, qui un ami se portaient en masse vers le bivouac, cependant que le chef faisait préparer et porter d'énormes quantités de nourritures : bœufs, chèvre, gibier, bukari, etc...

Le lendemain seulement avait lieu l'entrée solennelle des vainqueurs dans la capitale. A cette occasion les « yamilango » étaient installés sur des pieux (mitakudi) au milieu de la grand'place et résonnaient sourdement tandis qu'au son des petits « mikanda » les guerriers approchaient en rythmant sauvagement des danses de guerre.

Le chef, entouré de ses grands batoni, des Bakalama, des Bana wami, des Bamoneka et autres, ainsi que de la foule de ses femmes, occupait un côté de la place. Au milieu, seul, tournant le dos au chef, un mokabe. Les Batwale, une grande plaque d'ivoire fixée au bras, étaient rangés avec leurs gens et leurs tambours, de même que les Banangwa et les Batamiwa, ceux-ci Kilungu en tête, makosa (bracelet) au bras. La foule se massait sur les autres côtés libres de la place.

Tout en exécutant leurs danses, les guerriers se présentaient un à un et déposaient devant le mokabe les têtes décharnées des ennemis abattus. Ceux qui avaient tué sans réussir à trancher le chef de leur victime alignaient de petits arcs bandés. Sur les crânes et les bois le mokabe posait un instant le pied en signe de prise de possession, cependant que la multitude hurlait son enthousiasme.

Puis les guerriers s'écoulaient et regagnaient leurs habitations. Les têtes étaient alors fichées sur les pieux formant l'enceinte de la capitale.

De même les bakabe posaient-ils le pied sur les têtes des fauves que les chasseurs apportaient au chef. Les indigènes disent de leur geste: Kukanyanga (fouler aux pieds, broyer, triturer).

En décrivant ces cérémonies, nous venons de citer les noms de la plupart des autres notables.

Les Batemiwa Les plus hauts dignitaires dans l'ordre politique. A ce titre le grand chef leur déléguait l'exercice de certaines de ses prérogatives: s'approprier l'ivoire des éléphants abattus, les dépouilles des fauves, etc...

La plupart des chefs autochtones étaient Batemiwa. Ils pouvaient être autorisés à conférer l'investiture à d'autres Batemiwa dont chacun avait son Mokabe, son Mumoneka et son Muzabula.

Nous touchons ici à l'origine d'un abus ; les Batemiwa basanga notamment ont monnayé leur pouvoir, tant et si bien qu'à l'heure actuelle on trouve des « bilungu » un peu partout et cet insigne a perdu de son prestige.

Les Batoni. Les Batoni étaient les juges. Comme tels ils parcouraient l'empire et tranchaient tous les différends, parfois aussi ils étaient chargés de conférer le « kilungu, » mais ce ne pouvait jamais être de leur propre initiative, à l'opposé de ce que nous avons dit des « Batemiwa ».

Les Bandeda. Les grands capas, qui dirigeaient les caravanes allant au loin troquer l'ivoire et le cuivre contre des armes et des tissus, exerçaient assurément une fonction essentielle. Rien d'étonnant qu'ils aient été anoblis.

Les Bakalama. Serviteurs du chef.

Les Bana Wami. Constituaient somme toute la garde personnelle du grand chef. C'étaient en majeure partie des esclaves.

Les Bamoneka. Faisaient partie de la garde prétorienne. Ils avaient le pouvoir de placer et d'enlever le kilungu du chef. En guise d'insigne ils portaient un collier supportant 2 cornes de « kashia ».

Les Bazabula. Portaient en collier deux griffes de lion. Comme les Batoni ils pouvaient être chargés de remettre le « kilungu ». En abordant le sujet des insignes et de leur remise nous reparlerons d'eux ainsi que des Bamoneka du reste.

Les Batwale. (kutwala : conduire). Étaient les grands chefs de guerre, investis d'un commandement. Le « nkome », sorte de petite lance entièrement métallique, munie ou non d'un sachet en fibres

tressées contenant les produits magiques procurant la victoire, figurait leur insigne et était portée par le « Kilongoshi » en tête de la file des guerriers.

Les Banteko, leurs adjoints, se substituaient à eux en cas d'accident. Ces notables suivaient le « kilongoshi », prêts à défendre le nkome en cas de besoin. Souvent aussi le port d'une gargoulette (mitumba) contenant les « lawa » de guerre leur était dévolu.

Les *Banagwa*, ou princes de sang, frères, enfants, ou proches parents du grand chef portaient l'*ibaka* (sorte de bracelet en fil de laiton tordu). Les princesses de sang s'appelaient Bahindakazia.

C'est parmi les Banangwa qu'était choisi l'héritier. Aussi pour prévenir toute tentation, la coutume leur faisait-elle défense de s'approcher du kilungu et de la peau de lion du grand chef.

La plupart des Bananwa étaient Batwale ou Bandeba.

Les *Bakodi*, ou épouses du chef.

La première femme avait nom « Nihanga », la seconde « Nihogyo, la troisième « Shikeme » ; les autres n'avaient aucun titre particulier.

Sous M'siri, ces femmes eurent une étrange influence. Reichard nous dit que par crainte des personnalités masculines trop fortes, M'siri avait réparti son vaste empire en un certain nombre de régions qu'administraient ses favorites. Elles servaient d'intermédiaires pour le recouvrement du tribut comme aussi pour la transmission de tous ordres.

Les *Chefs autochtones*.

Nous avons relaté déjà que les Bayeke leur avaient laissé leurs pouvoirs coutumiers tout en les intégrant dans leur hiérarchie. La plupart portaient le kilungu des « Batemiwa ». Tels étaient les chefs de l'actuel territoire de Jadotville : Katanga Tenke, Pande, Mubambi, Mwenda Mukose, Kalonga ; Mutobo, Peyo, Lukoshi, etc.

Mubili Kubantu était Mokabe wa mukuludi.

Dans certaines régions cependant, des lieutenants du grand chef avaient réussi à s'arroger des droits politiques sur certains clans. Nous avons reconnu leur pouvoir en les investissant en qualité de sous-chefs. Citons parmi eux Nguba, Mokabe Kazari, Mukobe et Kashiobwe.

B. CÉRÉMONIES D'INVESTITURE D'UN CHEF MUYEKE.

Au moment où la mort d'un chef muyeke est constatée par les notables assistant à ses derniers moments, l'un d'eux sort et crie : « Mwami aka bangoma », le chef abandonne ses tambours. Défense, en parlant d'un chef, de dire qu'il est mort. Le décédé est désigné sous le nom de « Mukabangoma ».

Aussitôt un autre notable se précipite vers les Yamilango qu'il frappe un court moment, après quoi il perfore à coups de couteau la peau recouvrant le plus grand d'entre eux. Entretemps, un troisième notable s'est hissé sur le toit dont il arrache la faite (*kansonge*) qu'il jette à terre.

Le Mumoneka dépouille le cadavre du kilungu et de tous les autres insignes, puis le corps est lavé et recouvert de riches tissus.

Tout le reste du jour les Yamilango résonnent lugubrement, cependant que s'exécutent les danses de guerre.

Le lendemain matin les Bahezia (fossoyeurs du chef) se mettent en devoir de creuser la tombe (*mbi ya mwami*), sorte de puits avec, au fond, une légère excavation horizontale.

Des notables se saisissent d'un siège (*ditebe*) du chef et à la hache le coupent en deux ; la partie inférieure est jetée.

D'autres taillent dans une écorce de « mukoka » un faux kilungu ; l'écorce de « mukonyo » leur fournit de quoi simuler une lanière de peau de lion et aussi un bracelet (*ibaka*).

Une chèvre est tuée et écorchée.

La peau et tous les objets reproduisant les insignes sont déposés dans un panier que le Muzabula porte au cimetière.

On fabrique une sorte de tipoye dans lequel est placé le cadavre du chef que les « Gonya kibiri bana wami » acheminent vers sa dernière demeure.

Durant tout le trajet retentissent les chants du « bukota », des « masweji », du « bumanga », du « bufulu », des « bandeba » et d'autres.

Le cortège étant arrivé au but, le corps est descendu dans la tombe, assis sur la partie supérieure de ditebe de telle manière que les épaules soient encastrées dans l'excavation dont il a été question plus haut, la face étant tournée vers l'orient.

Le Mumoneka pénètre à son tour dans la tombe, pare le chef de tous les faux insignes fabriqués à cette intention, il lui met en main un « nkome » en bois et le revêt de la peau de chèvre.

Des rondins sont alors posés obliquement et recouverts de nattes, de façon à former toit et empêcher que la terre ne souille le corps.

On comble alors la tombe sur laquelle on plante de ces herbes appelées « lubingu bingu » qui croissent dans les marais.

A noter que durant les heures s'écoulant entre le décès et l'enterrement le bétail ne peut vagabonder dans le village ; éventuellement, tout animal rencontré est égorgé.

Le même laps de temps est mis à profit par les anciens (banyampala) pour se réunir et désigner un successeur. Peut succéder tout frère, fils, neveu d'un chef, de même que tous les enfants des frères d'un chef précédemment décédé. A titre d'exemple, remarquons qu'à la mort de Kitanika le conseil des notables aura à choisir parmi tous les fils encore en vie de M'siri, de Dikuku, de Kipamina ; parmi tous les enfants de Mokande Bantu, de Mwenda lui-même et des autres frères de ce dernier.

Dans le choix du candidat, les notables ne tiennent compte de la priorité de naissance que dans la mesure où elle cadre avec leur désir de se donner un chef intelligent, énergique et vaillant : La succession est patrilinéale et les Bayeke considèrent les femmes comme inhabiles. Cependant, il est à remarquer qu'au début du siècle, une femme, Kishiba, était à la tête du noyau le plus important des Wanyamwezi et habitait Entotemia à quelque dix kilomètres de Tabora.

Dès après l'enterrement les notables vont quérir le candidat désigné qui, pressenti, s'est réfugié dans sa maison. Ils l'empoignent et tombent dessus à bras raccourcis : « c'est là notre guerre, disent-ils, exploitons le moment car il ne se représentera plus ».

L'héritier est alors entraîné de vive force vers la maison du chef défunt à l'intérieur de laquelle toutes les veuves sont réunies. Introduit, il s'assied au milieu d'elles (1), cependant que dans l'habitation et à l'extérieur mille voix chantent le « bufumu ». A partir de cet instant le successeur et pris possession des femmes de son prédécesseur et c'est en qualité d'époux que le soir il est accueilli par la « nihanga » ou première femme.

Le lendemain, on procède à la remise des insignes, le « kilungu » et le bracelet.

Le kilungu kieke ou ndezi est constitué par une moitié d'un coquillage, fendu en deux, provenant du lac Tanganyka. La partie externe est polie par frottement sur une pierre et présente ainsi une surface brillante de sept à dix centimètres de diamètre. On peut voir aussi des kilungu dont les deux faces sont lisses.

La manière de porter cet insigne distingue les notables.

Le grand chef en porte deux, l'un sur la tête, l'autre en bandoulière ou fixé au bras. Le premier est attaché comme suit : deux anneaux en poils tressés d'éléphants passent à travers deux trous forés dans la plaque et sont fixés par des ligatures quelconques à des touffes de cheveux sur l'occiput. Nouée aux anneaux, une longue lanière en peau de lion pend dans le dos. Le second, perforé au centre, est attaché à une longue lanière faite de la peau d'une queue de lion qui forme écharpe en passant sur l'épaule droite. Il peut être fixé aussi à une lanière-bracelet.

Les Batemiwa portent le kilungu sur la tête tout comme le grand chef. Seulement leur ndezi n'est foré que d'un seul trou et maintenu à l'aide d'un seul anneau.

Des plaques d'inégales grandeurs composent les insignes des Bakabe et des Bakodi.

On ne transmet pas tels quels les insignes du chef décédé. La mort, de son souffle impur, les a souillés. Pour les purifier et leur rendre toute leur puissance, un « mfumu » (médecin indigène) recherche

(1) A ce moment il se saisit d'une torche dont il se sert de la manière décrite à propos du « bwingila ».

un gros tubercule ayant nom « ifumangizi » Il l'évide, puis le rempli d'une eau mêlée à un peu de la substance qu'il vient d'extraire et y ajoute du sang de chèvre. Dans cette mixture sont plongés le kilungu et le bracelet. Après cette immersion le kilungu est confié par le « mfumu » au muzabula.

La cérémonie de la remise du kilungu se déroule comme suit: Le chef à investir prend place sur un ditebe (siège) du défunt ; entre ses jambes s'accroupit le Mokabe, à sa gauche se tiennent le Muzabula et le Mumoneka — celui-ci un flambeau allumé à la main — , à sa droite le « mfumu » et le « Kanumba » son aide.

Le Muzabula passe alors le « ndezi » au mfumu qui entonne le chant « Teku ditende ». Tenant l'insigne des deux mains de manière à le soustraire aux regards, le mfumu le pose sur un pilon qui, sur le sol et l'épaule gauche du candidat, trouve ses deux points d'appui. Teku, teku... et les mains courent le long du bois, le kilungu monte, redescend. Teku ; teku, teku... il parvient à l'épaule du chef. Teku, teku, teku... prestes les mains atteignent à la nuque, puis à l'occiput où l'insigne est fixé.

Les Batemiwa sont investis de la même façon : Les cérémonies sont identiques aussi pour les Bakabe, et les Bakodi, à part qu'à l'investiture personne n'est assis à leurs pieds.

A partir du moment où il revêt les insignes, des interdictions pèsent sur le nouveau chef.

I. Il lui est défendu de voir la face interne de son kilungu sous peine d'être frappé de folie.

II. Défense de ramasser le kilungu se détachant. Dans l'éventualité le Mumoneka présent replace l'insigne ; à son défaut c'est un passant quelconque qui se saisit du coquillage et le porte aux notables qualifiés. Dans la même circonstance, si le chef est seul, il lui faut se rendre au plus proche village et charger quelqu'un d'aller le ramasser.

III. Une autre interdiction portée sous peine d'être frappé de folie défend au chef la consommation de viande de zèbre.

Au moment de l'investiture le chef fait aussi serment de ne plus connaître officiellement ses parents. C'est à les traiter selon la loi commune qu'il s'engage. Le notable chargé de recevoir la promesse, au cours d'une allocution, dit : « A l'avenir, si ta mère ou ton frère font mal, frappe ou tue. »

Aux autres notables s'appliquent les mêmes interdictions. Maintes fois nous avons tenté de surprendre l'un d'eux jetant un coup d'œil involontaire sur la face interne de son kilungu ; toujours il détournait la tête et se couvrait les yeux des deux mains.

Investi du kilungu, il reste au nouveau chef à poser un acte qui le distinguera du commun des mortels.

Jadis, c'est à la guerre qu'il trouvait l'occasion de devenir rouge « mutukula ». Au cours d'une bataille un ennemi étant tué, il s'asseyait sur la victime et il était oint de sang sur le front et l'occiput. L'action s'appelait : « kukoka mutukula ».

Devenait rouge aussi tel chef qui s'introduisait dans le corps d'un éléphant ou d'un lion préalablement étripés.

Mais l'onction du sang n'est pas nécessaire. Pour certains chefs on creuse un trou dans lequel on dépose un « ifumangisi » évidé contenant de l'eau. S'agenouillant, ils boivent du liquide qui, ensuite, est répandu sur le « kilungu ». Cette manière de faire a nom « kunamina ».

A l'actuel chef Mwenda Kitanika, le jour même de son investiture, furent apportés deux lions sur la tête desquels il posa un instant les pieds. Cet acte appelé « kukanda » vaut onction et peut être pratiqué sur un léopard.

A d'autres chefs enfin est présenté un oiseau « nduba », sorte de touraco, dont ils enlèvent les plumes d'un rouge sang. L'action est alors purement symbolique.

Il n'est pas que le grand chef qui puisse devenir rouge. La même obligation est faite aux Batemiwa.

C. CONSÉQUENCES DIVERSES DE L'INVESTITURE.

a) Dès que le nouveau grand chef a reçu l'investiture, sa mère, l'Inamfumu, doit s'éloigner. Veuve elle pourra le voir de loin et lui parler par intermédiaire (1); mariée, la vue de son fils lui est à tout jamais interdite.

(1) Cet usage tend à disparaître.

Quant aux femmes dont il a hérité, elles peuvent se refuser à être ses épouses pour autant qu'elles soient de statut libre. Il leur est loisible de rentrer dans leur famille. Moyennant le « shilomba mukeni » le chef pourra les faire remplacer. Mais quelle que soit sa décision, jamais il ne peut prétendre au remboursement de la dot.

b) Ainsi que nous venons de le dire déjà, le fait du grand chef et des autres notables ne pouvant mettre ou enlever eux-mêmes leurs insignes présuppose l'existence de notables chargés de ce soin. Le grand chef, on l'a vu, a ses Bakabe, ses Bamoneka et ses Bazabula; chaque Mutemiwa à son Mokabe, son Mumoneka et son Muzabula; à tous, Bakabe compris, leurs femmes peuvent rendre ce service.

Il en résulte que très généralement c'est la première épouse qui a la garde des insignes déposés dans une corbeille.

c) Mais quel sujet d'étonnement pour le voyageur de constater le nombre invraisemblable des porteurs de bilungu. Les batemiwa ayant été autorisés à conférer les insignes à leur tour, en ont fait le commerce contre rétributions pouvant varier de 50 à 200 frs. Plus curieux encore est le cas des Basanga, ennemis des Bayeke, qui se sont arrogés le droit de conférer le kilungu.

A cette absurde vulgarisation d'un insigne qui a joué un grand rôle dans l'histoire du Katanga. Mwenda Kitanika est décidé à mettre fin. Il s'est réservé le droit exclusif d'investir et aussi d'opposer son veto à la transmission du kilungu par voie d'héritage.

A l'heure où le législateur a décidé de ne plus reconnaître les sous-chefs, il est de notre devoir de seconder ses efforts en intervenant chez les Basanga notamment, de manière à ce que les chefs des groupements coutumiers dont se composera la chefferie des Bayeke restent seuls à conserver le kilungu.

D. COMPOSITION ACTUELLE DU CONSEIL DES NOTABLES. *Mukuma wa banyampala.*

Jadis, le conseil était formé de la réunion de tous les notables cités. Une assemblée plus restreinte composée des plus hauts dignitaires : Bakabe, Batoni, Banangwa, Bandeba, Batwale et Bakodi était cependant seule fondée à intervenir dans la direction des affaires.

A présent, s'il en est encore théoriquement de même, pratiquement le chef ne consulte plus que ses Bakabe, ses Batemiwa, ses Batoni et ses Banangwa. Mais c'est peut-être la « Nihanga », Bûki, qui jouit de la plus large influence.

CHAPITRE VIII.

L'ORGANISATION JUDICIAIRE DES BAYEKE.

A. LE FONCTIONNEMENT DU TRIBUNAL.

Autrefois, lorsqu'un indigène avait une plainte à formuler, il s'adressait à l'un quelconque des Batoni. Point n'était besoin de faire un cadeau préalable; cette pratique était même prohibée.

Au cours d'une sorte d'instruction secrète le Mutoni écoutait le plaignant, puis faisait rapport au chef. Celui-ci convoquait défendeur et témoins et fixait le jour de l'audience. Quiconque refusait de comparaître volontairement y était contraint par la force.

Tout le monde étant présent, les juges se réunissaient. Quand l'affaire était d'importance et susceptible d'entraîner une sentence de mort, M'siri lui-même et son frère Dikuku jugeaient, siégeant très souvent dans le village du dernier nommé. Dans les autres cas, les Batoni avaient qualité. Toutefois les palabres sortaient-elles quelque peu de l'ordinaire que les Bakabe et les Batwale (Kabobo, Mukembe, Talashya, etc..) s'associaient aux débats.

Dans les régions très éloignées, M'siri déléguaient ses Batoni, ses Bakabe ou ses Batwale qui tranchaient de concert avec les notables autochtones.

Devant les juges réunis, demandeur, défendeur et témoins exposaient leurs arguments. Les juges ensuite posaient telles questions estimées utiles à l'éclaircissement de l'affaire, puis ils se retiraient à l'écart.

A tour de rôle ils résumaient, discutaient longuement les thèses des parties et émettaient des avis. En fin de délibération, quand l'accord s'était établi, ils désignaient l'un d'entre eux pour rendre

publique la sentence. Un long bâton (le mulanga) était remis au porte-parole pour marquer qu'il parlait au nom de tous. Précédant ses confrères, le porteur du mulanga regagnait le lieu où se tenaient et plaideurs et public, naguère, la barza de l'une des maisons du chef. Il communiquait alors la décision. Reprenant les raisonnements des parties, il les analysait, les réfutait éventuellement, énonçait la coutume reconnue comme ayant été violée, puis prononçait la sentence.

Le perdant, jugé par des notables, pouvait interjeter appel auprès du chef. La sentence rendue par celui-ci était irrévocable.

C'est à la partie succombante qu'il appartenait de faire aux juges un paiement pouvant varier de quelques perles à une ou plusieurs étoffes ou même à un fusil suivant le poids de l'affaire.

Terminologie.

Juges : Batoni.

Plaideurs : Wa makambo.

Première instruction menée par le mutoni : luntola.

Rapport au chef : kufila makambo ou kukafishia.

Délibération des juges : Shikome.

Juge porte-parole : kusha lubanza.

Gagnant : Kwela.

Perdant : kamufwila makambo

Paiement aux juges : kuliha lubanza.

Tribunal : Mbuli.

Rendre la sentence : kushiela lubanza.

Appel : kubundula makambo.

Témoin : mukusangwaho (celui qui y était).

Témoin oculaire : wakubona.

Témoin auriculaire : wakomvwa.

Notons l'existence chez les Bayeke des « Bagelu » qui remplissaient des fonctions singulièrement analogues à celles dévolues aux avocats devant nos juridictions. Ils formaient une association dans laquelle pouvaient pénétrer jeunes et vieux ayant, après étude prolongée de la coutume sous la direction d'un Ancien, fait preuve d'intelligence et de savoir.

Lorsqu'un Mugelu était consulté soit par un plaideur, soit par un parent d'un accusé, il examinait longuement le différend, le soumettait à la critique de confrères.

Si la culpabilité du client ne faisait aucun doute le « Mugelu » se refusait; si au contraire cette culpabilité ne lui semblait pas établie pour le tout ou en partie, il s'interposait comme médiateur. Les « Bagelu » ne plaidaient pas au cours de l'audience, mais bien avant. Ils allaient entretenir les juges, exposer leur manière de voir dont il était tenu compte ou non. Les honoraires des « Bagelu » consistaient en perles et en tissus.

De nos jours il existe encore de ces professionnels du droit indigène mais ils paraissent dégénérés si l'on peut dire. La coutume s'est modifiée tellement à la suite des nombreux contacts, inconsciemment nous avons jeté une telle perturbation dans l'application des règles coutumières, qu'une étude approfondie en devient de plus en plus malaisée. Et ainsi nous faut-il enregistrer, non sans quelque mélancolie, la disparition, après tant d'autres déjà, d'un élément assurément intéressant et original de la coutume muyeke.

De même, jadis, ne devenait pas juge le premier venu. Les Banyampala, les anciens, formaient aussi une corporation au sein de laquelle l'étude du droit était en honneur. Les plus intelligents seulement de cette caste pouvaient prétendre au titre de Mutoni.

Il est aisé de supposer les regrettables conséquences qu'une intervention malhabile de notre part dans la désignation des juges aurait pu entraîner. Si dans ce domaine nous n'avons pas à débiter le compte de notre œuvre, c'est grâce avant tout à la confiance que le Chef Mwenda Kitanika a toujours su mériter.

L'actuel tribunal reconnu des Bayeke fonctionne, en somme, à la satisfaction de tout le monde. Sans doute les juges qui sont deux batwale et un certain nombre de batoni, commettent-ils des erreurs,

éprouvent-ils de grandes difficultés à concilier les prescriptions de la coutume et les tendances novatrices qui, de toutes parts, se font jour. Mais n'est-ce déjà pas beaucoup que de pouvoir affirmer que chez tous se perçoit un grand désir de bien faire et la volonté d'être intègres.

Généralement, c'est le notable Makabwa qui préside, le chef ne siégeant que lorsque la palabre revêt quelque importance.

L'adjonction d'un greffier très intelligent a fait naître une coutume nouvelle. De par ses fonctions de scribe cet indigène a en quelque sorte usurpé les pouvoirs du mutoni auquel, jadis, s'adressait le plaignant. Tout en portant au registre les noms des parties, c'est lui qui mène la première instruction et fait rapport au chef. Au cours de l'audience c'est encore lui, souvent, qui pose telles questions destinées à éclaircir la contestation. Mais les juges se réservent strictement le droit de statuer et ce, après avoir fait vider le local servant aux réunions. L'un d'eux est ensuite chargé de porter la sentence à la connaissance des plaideurs. C'est pourquoi, tout en outrepassant quelque peu les droits que devant nos juridictions on fixe à ses pareils, les interventions du greffier de Bunkeya n'ont rien de répréhensible.

Un jugement relevé par nous sous le n° 80/1932 jette une certaine lumière sur le rôle du greffier vu sous l'angle de la coutume évoluée.

Un mari a porté plainte contre sa femme et l'affaire a été inscrite au registre du rôle. Craignant une inévitable condamnation, l'épouse raconte quelque fable à son mari, si bien que celui-ci retire sa plainte peu d'instant avant l'audience fixée. Siégeant seul, le greffier condamne la femme aux frais pour avoir par sa conduite et ses agissements mis inutilement l'appareil judiciaire en branle.

Si à première vue semblable décision doit entraîner une annulation d'office du jugement, elle ressort néanmoins du rôle de juge d'instruction qu'assume le greffier par la force même des choses.

B. DES ENQUÊTES, DES PREUVES, DU TÉMOIGNAGE.

Le tribunal est saisi soit par la plaignante d'un indigène, soit par un rapport du chef ou d'un de ses délégués.

Les juges mènent l'enquête au cours de l'audience et très généralement le coupable finit par reconnaître sa faute. C'est une constatation qui peut être faite journellement : devant leurs juridictions les indigènes avouent sitôt qu'un seul élément est relevé contre eux. La communauté de pensée et d'existence des juges et des plaideurs, les ressources du dialecte local, la confiance de tous en la sagesse des anciens et surtout la connaissance par les prévenus des maxima des peines qu'il peuvent encourir constituent la très simple explication de cet état de choses. Il arrivait néanmoins, surtout quand il était incriminé de sorcellerie, qu'un indigène niât jusqu'au bout et non sans raison puisqu'il risquait sa tête. On avait alors recours au féticheur qui, au moyen du « kutema nkoko » décrit plus avant, concluait soit à la culpabilité, soit à l'innocence.

Les Bayeke n'admirent jamais l'épreuve de l'eau bouillante en usage chez les Basanga. Ainsi que nous l'indique Mokanda Bantu, M'siri érigea même cette pratique en infraction. M'siri, dit-il, dans ses Mémoires, défend de faire l'épreuve de l'eau bouillante. Si quelqu'un fait bouillir de l'eau dans cette intention, c'est très condamnable ; car si l'on faisait bouillir même la peau d'un hippopotame, cette peau deviendrait molle et tomberait en morceaux. Je défends donc cette pratique.

Pour donner plus de crédibilité à leurs dires, fréquemment les parties et les témoins prononçaient une formule de serment. Soulignons que ce serment était spontanément prêté et que jamais il n'était déféré. Aussi les Bayeke n'en faisaient-ils pas inconsidérément usage et contre une assertion ainsi étayée aucun argument ne prévalait plus.

Voici les formules de serment jadis employées : (serment : mulahi de kulahila : jurer)

1° Nimfwa ! Que je meure !

2° Nimfwa ni katika ! Que je meure sur le champ !

3° Nintomba mayo ! Que je couche avec ma mère !

4° Nintomba mbwa ! Que je couche avec un chien !

5° Nindya mamvi ! Que je mange mes excréments !

6° Nikanteka bukari ni mbwa! Que je mange du bukari avec un chien!

7° Ku Lunana! De par le tombeau de M'siri! Lunana ou Munana est le nom de l'arbre avec le bois duquel était construit le toit recouvrant la tombe de M'siri C'est là une forme de serment qui est imitée des Basarga.

8° Lukabula kantandukila! Que la foudre me frappe!

La formule n° 3 a sa raison d'être du fait que les Bayeke considéraient comme crime insigne les relations entre un fils et sa mère. Ce crime suscite la fureur des mânes et entraîne infailliblement la mort.

A propos des formules 4 et 6, faisons remarquer que pour les Bayeke le chien était tabou. Se servant de ces expressions, le plaideur signifiait donc: « Que j'enfreigne les interdictions de mes ancêtres si je ne dis pas la vérité! » C'est implicitement ajouter: « je sais ce qu'il m'en coûterait ».

A l'heure actuelle, sous notre influence, s'est propagé l'usage de formules sans le moindre poids et qu'un voleur pris la main dans le sac débite sans sourciller.

1° Vidole viwili! deux doigts. Ce disant l'intéressé lève deux doigts. C'est tout simplement la déformation du serment de tradition devant les tribunaux européens.

2° Mungu moyai de par le seul Dieu! On peut se rendre compte de la valeur de semblable serment si, se reportant à un précédent chapitre, on se rappelle que pour l'indigène Dieu est le maître lointain qui n'intervient que rarement dans la vie de ses créatures.

Pour terminer ce paragraphe, citons deux jugements se rapportant à la plainte.

Jugement 54/1933. Un indigène actionne son propre frère, lequel a volé de la nourriture à une vieille femme. Le voleur est condamné à 7 jours de Servitude Pénale et 7 frs de dommages et intérêts.

Remarquons que la victime n'est nullement intervenue.

Jugement 19/1935. Deux époux en viennent aux mains, la femme étant saouïe. A l'audience tous deux retirent leur plainte.

Les juges suspendant la poursuite mais condamnent aux frais.

C. DES PEINES.

Les Bayeke appliquaient quatre sortes de peines:

a) La mort.

La peine de mort n'était que du ressort du grand chef. La coupable qui l'avait encourue était abattu en brousse à coups de gourdin ou de lance. Le cadavre était abandonné sur place. Parfois la famille était autorisée à l'ensevelir; dans tous les cas le corps d'un sorcier était incinéré.

b) L'arrestation:

Pour la peine de l'arrestation, le coupable avait les deux chevilles prises dans des anneaux en fer reliés entre eux par deux tiges articulées qui rendaient possible la marche lente. L'appareil portait le nom « matondele ». Les Bayeke faisaient usage aussi de « l'ikiriti », billot de bois entravant les pieds.

Les détenus logeaient dans un local appelé « kunyumba ku luyako » ou encore « kubwakalaji » ce qu'on peut traduire par maison dans laquelle on languit. Ils étaient placés sous l'autorité d'un garde le « kikola ».

Hors le cas d'insultes au chef il semble bien que la prison n'ait pas constitué une peine principale. Elle n'avait d'autre but que de contraindre au paiement.

La durée de l'arrestation se déterminait comme suit: « Tu seras, disait-on au condamné, libéré quand le maïs aura mûri deux fois ou quand le sorgho sera bon à récolter ». La libération pouvait être anticipée et les notables nous ont affirmé que la détention n'excédait jamais deux ans.

c) Les coups.

Les coups étaient donnés soit au moyen d'un chicotte (mukoba) faite d'un lanière de peau d'hippopotame ou de rhinocéros soit à l'aide d'un jonc (lukaki), soit en se servant d'une branche effeuillée

(mumfuntu) Ils étaient adjugés sans distinction d'âge ou de sexe, en nombre très variable et à la bilibande, si bien que toutes les parties du corps étaient atteintes.

d) Les dommages-intérêts.

C'était là, certes, la peine la plus fréquemment prononcée. Le coupable indemnisant sa victime ou la famille de celle-ci échappait généralement à la mort ou à la prison, sauf s'il avait offensé le chef qui jamais n'acceptait de dommages-intérêts ou encore s'il était condamné pour sorcellerie, auquel cas la mort était inéluctable.

Il semble ressortir de l'ensemble des observations déjà notées et plus encore de celles qui vont suivre, que le système pénal muyeke avait pour but principal de dédommager la victime tant du tort subi que de l'offense reçue. Ce n'est donc qu'indirectement, en sauvegardant les droits de chaque individu, notable ou sujet, que la coutume maintenait l'ordre public dans la collectivité.

Aujourd'hui, de par notre volonté, les juges appliquent les dispositions du Décret du 15/4/1926. Etant reconnu, le tribunal principal des Bayeke a connaissance de tous les faits contre lesquels la loi écrite ne commine pas de peine supérieure à cinq ans et pour autant que, en considération des circonstances, la peine à prononcer ne doit pas dépasser les limites que fixe le décret à la compétence de la juridiction : 2 mois de Servitude pénale principale, 2.000 frs d'amende, ou 8 coups de chicotte si les faits répréhensibles sont considérés comme tels par la coutume ; 1 mois de Servitude pénale principale et 1.000 frs d'amende si la seule loi écrite érige les faits en infraction.

Les remarques suivantes s'imposent :

a) A propos de la servitude pénale.

Il apparaît que les juges habitués, depuis les années pendant lesquelles leur tribunal ne fonctionna qu'à l'essai, à considérer 15 jours de Servitude pénale comme limite à leurs pouvoirs, ne savent ou n'osent se départir de l'échelle des peines dans laquelle 15 jours sanctionnent une infraction grave en elle-même ou par suite des circonstances dans lesquelles elle fut commise, 7 jours telles autres infractions revêtant une certaine importance ou se répétant très souvent : adultère, bagarres survenant après copieuses libations, etc. .

Il faut vraiment une quelconque intervention européenne pour que les juges pensent différemment et encore n'ont-ils jamais infligé une peine d'incarcération supérieure à 30 jours.

C'est que, d'une part, tant de personnes ont entretenu les juges de leurs droits et devoirs qu'il leur est surtout resté la crainte de mal faire ; par ailleurs, la prison n'a jamais constitué dans le droit coutumier qu'une peine secondaire.

b) A propos de l'amende.

Il est surprenant que l'amende, peine jadis inconnue, soit tellement entrée dans les usages que bien rares sont les condamnés qui peuvent se targuer d'y avoir échappé. Nous sommes tenté de chercher l'explication de ce phénomène dans la mentalité même des indigènes qui ne séparent pas les mots fauter et payer ; dans un certain esprit de lucre aussi, puisqu'aussi bien les juges sont rémunérés par la Caisse de chefferie que, jusqu'à présent, n'alimentait que le produit des frais et amendes prononcées par le tribunal. Aussi, voilà pourquoi, après jugement il est admis que le condamné puisse racheter, en tout ou en partie, sa peine de servitude pénale principale. Nous pourrions reproduire quantité de jugements corroborant cette remarque. Citons à titre d'exemple le *jugement n° 2 de 1935* par lequel, pour coups, un indigène est condamné à 7 jours de Servitude pénale, 20 frs d'amende et 10 frs de frais. Après une journée de détention, il déclare vouloir payer pour 6 journées qui lui restent à faire et il verse 30 frs dans ce but.

On constate encore que jamais la Servitude pénale n'est spontanément prononcée. Au moment de rendre leur sentence les juges demandent à l'inculpé s'il possède de l'argent. Dans l'affirmative ils infligent une amende ; dans la négative c'est la servitude pénale qui est appliquée.

A considérer en même temps ces deux procédés, on est amené à croire que la servitude pénale indiquée comme principale a la valeur de la servitude pénale subsidiaire, laquelle peut être interrompue par un paiement. Ainsi, une manière d'agir, illégale à première vue, ne constitue plus qu'une légère déviation de notre système pénal.

c) A propos du fouet.

La peine du fouet, limitée à huit coups par notre législation, n'est plus que rarement appliquée. Elle frappe surtout certains mauvais sujets dont les noms figurent à chaque page des registres.

Les indigènes semblent fréquemment cumuler la peine du fouet avec la Servitude Pénale. A côté d'erreurs évidentes, on remarque souvent que le greffier mentionne dans le jugement une peine disciplinaire infligée pour incorrection après le prononcé du jugement ou qu'il omet de mentionner que la seconde peine a été infligée sur le champ pour délit d'audience. Par conséquent, ce cumul constitue plus souvent une simple incompréhension des formes substantielles de notre législation qu'une violation de celle-ci.

(A suivre).

F. GREVISSE.
Administrateur territorial.

Organisation Judiciaire des Tutshokwe.

La présente étude s'applique aux deux chefferies tshokwe indépendantes du territoire de Sandoa : celle de Sakundundu, erronément appelée jadis de Mwa-Tshisenge et provenant en fait de la famille des Mwa-Tshitanga, et celle des Mwa-Tshisenge originaire du groupe de ce nom et dénommée aujourd'hui chefferie de Samutoma, avec un petit groupe en relevant : celui de Sapinji.

Notons d'abord deux remarques générales :

1°) Les présentes notes ont pour but de préciser, plus que ne l'ont fait les travaux antérieurs (qui ne se plaçaient pas en ordre principal à ce point de vue) la composition et la procédure des tribunaux indigènes dans leurs relations avec le Décret du 15 avril 1926, notamment dans ses articles 3, 24 et 25. Partant nous passons ici sous silence tout ce qui constitue des manifestations des conceptions magiques et religieuses des indigènes comme les ordalies, les recours aux devins etc... comme moyens de preuves. Malgré l'incontestable répercussion de ces croyances dans le domaine judiciaire, leur exposé n'est pas indispensable au but que nous poursuivons et nous entraînerait hors du cadre de notre étude.

2°) Le recours à la force pour le règlement des différends fut toujours beaucoup plus fréquent et beaucoup plus violent dans la famille des Mwa-Tshitanga que dans celle des Mwa-Tshisenge. En effet les premiers poussèrent leurs cruautés au point qu'ils furent détrônés et massacrés par leurs propres sujets. Dès qu'ils reprirent une parcelle d'autorité, ce fut toujours pour en abuser. Aussi l'anarchie et la violence ne cessèrent-elles de sévir dans leurs états.

Les Mwa-Tshisenge au contraire connurent une heureuse fortune politique et jouirent, en Angola du moins, d'une autorité relativement bien assise. D'où plus d'ordre dans leurs domaines. C'est ce qui explique les quelques différences que nous relevons entre leur organisation et celle des Mwa-Tshitanga, par exemple dans l'exécution des sentences.

* *

Bien qu'il eût toujours existé chez les Tutshokwe une véritable juridiction chez les chefs, la grosse majorité des différends se réglait en dehors d'elle. Notre travail comprendra donc deux parties : I) l'exercice de la justice en dehors du tribunal du chef ; II) l'exercice de la justice à ce tribunal et dans un III) nous examinerons le point spécial des affaires ne « donnant pas lieu à des contestations entre personnes privées ».

I. EXERCICE DE LA JUSTICE EN DEHORS DU TRIBUNAL DU CHEF

L'individu qui avait un différend à faire trancher (mutu wa mutangu) se rendait chez un « ngaji », c'est-à-dire quelqu'un tenant à la fois du juge et de l'arbitre. Qui était ce ngaji ? N'importe quel chef de village, de clan, de terres, de famille reconnu comme tel par l'opinion publique en raison de sa sagesse, de son impartialité et de sa connaissance du droit coutumier.

Le ngaji saisi d'une plainte par le demandeur, cherchait en personne ou faisait appeler le défendeur (mutu wa kasula ; aujourd'hui par imitation du kiswahili l'expression mutu wa mutshali est aussi très répandue).

Le défendeur pouvait récuser l'autorité du ngaji choisi par son adversaire. Dans ce cas plutôt rare, il choisissait également un ngaji et les deux personnages siégeaient et rendaient ensemble la sentence.

Le choix des ngaji opéré, les deux parties leur versaient le « mazembeko », ce qui correspond en somme à notre taxe d'inscription. Ce « mazembeko » s'élevait au maximum pour les grosses affaires à un « doti » (deux brasses de tissu) à remettre à chaque ngaji. Pour les palabres moindres et suivant leur importance, il n'atteignait qu'une brasse de tissu, des assiettes, couteaux, poules etc...

Chacun des plaideurs donnait ensuite au juge-arbitre le « tshipapa » ou « tshilembwe » c'est-à-dire une chèvre ou à défaut un mouton (pembe ou mukoko wa tshilembwe ou wa tshipapa). Les deux animaux étaient abattus et mangés par le ou les ngaji, les deux parties et leur parenté venue normalement en

nombre pour assister aux débats. Ventre creux n'a point d'oreilles et le ngaji ne pouvait entrer en possession de la plénitude de ses moyens intellectuels et d'une parfaite sérénité que s'il n'était pas tiraillé par son appétit.

Parfois le « tshipapa » était consommé avant l'exposé des parties mais le plus fréquemment, tandis que les femmes cuisaient la viande et le « shima » (en kiswahili « bukari »), les hommes se rendaient au « tshota », hangar circulaire à toit conique situé sur la place publique au centre du village et qui est encore aujourd'hui le lieu de réunion des hommes. Là le ngaji entendait les parties assis au milieu d'elles. L'exposé durait généralement... à n'en plus finir. Non seulement arbitre et plaideurs, mais toutes leurs familles, les gens des villages voisins, les étrangers de passage y prenaient la parole pour exprimer ce qui, pour nous du moins, ne semble que vaines redites ou choses hors de propos. Les palabres n'étaient-elles pas une des grandes occupations de la société indigène ? Pendant ces parlottes les femmes et enfants venaient discrètement avertir le ngaji ou les parties que le repas était prêt. Les intéressés se retiraient alors en douceur pour manger et à leur retour s'enquéraient auprès des autres assistants de ce qui s'était dit en leur absence.

Enfin le ngaji rendait sa sentence. Il désignait d'abord le perdant puis s'informait près du gagnant de la somme ou de l'indemnité réclamée par lui. Si des contestations surgissaient sur le montant de celle-ci, le principe était que le gagnant, ayant le bon droit pour lui, avait toujours raison. L'indigène considérait en effet que si l'intéressé touchait ainsi plus que son dû, c'était un dédommagement pour avoir été attiré vainement en justice, s'il était défenseur ou pour avoir été obligé d'attirer autrui, s'il était demandeur. Tout porte à croire que la rigueur de pareil principe était tempérée en pratique par la personnalité du perdant, sa parenté, ses relations etc...

La sentence rendue, restait le point le plus délicat : son exécution. De nombreux cas pouvaient se présenter :

Tout d'abord le perdant estimait la sentence rendue injuste et en interjetait appel chez un autre ngaji (Le cas de gagnant s'estimant trop peu dédommagé ne se présentait pas puisqu'il obtenait toujours, ainsi que nous venons de le voir, tout ce qu'il réclamait). La même procédure se renouvelait chez le nouveau ngaji et si le perdant obtenait ainsi gain de cause, il était fréquent que le gagnant devant le premier arbitre n'en appelle à son tour à un troisième et ainsi de suite. L'affaire pouvait de cette façon rebondir interminablement... à moins qu'à un moment donné une des parties ne considère une nouvelle tentative d'appel comme la volonté de ne pas s'exécuter et n'entre dans la voie de l'exécution forcée, c'est-à-dire la violence. Il n'y avait qu'une chance de solution pacifique, c'est que l'affaire ne soit portée devant le tribunal du chef qui avait le moyen de faire exécuter ses décisions manu militari dans une bonne partie de son territoire.

D'autres fois, le perdant, sans en appeler à personne de la décision du ngaji, proclamait dès qu'elle était rendue son intention de ne pas l'exécuter et agissait en conformité ou, sans rien proclamer, ne s'exécutait pas. Dans ce cas, le gagnant entamait les hostilités contre lui ou tentait même de s'emparer de suite de sa personne ou d'un des siens. Le gagnant agissait parfois seul mais le plus souvent il s'abouchait avec le ngaji et tous deux partaient en campagne. Les hostilités consistaient à s'emparer de force d'esclaves appartenant au perdant mais de préférence plutôt d'hommes libres (le plus souvent des femmes ou des enfants) et de les garder en esclavage jusqu'à ce que leur propriétaire ne s'acquitte de son dû. Ce propriétaire n'était pas toujours d'humeur à se laisser faire et se défendait les armes à la main. Il y avait parfois blessure grave ou mort d'homme dans les deux camps. Dans ce cas c'était la haine corse, l'interminable vendetta se poursuivant même malgré de longues accalmies apparentes, durant des générations. Ici encore une seule chance de solution pacifique : le recours au chef par une des deux parties mais pareille procédure ne pouvait en tout état de cause avoir lieu... que s'il y avait exactement le même nombre de morts dans les deux camps.

Tous les informateurs affirment que dans le groupe des Mwa-Tshisenge le ngaji prêtait toujours main forte au gagnant si celui-ci le lui demandait. Le ngaji y avait en effet un intérêt majeur en vue du « sambilo » dont nous allons parler. Par contre chez les Mwa-Tshitanga, lorsque le perdant était un personnage puissant, le ngaji ne tenait pas toujours à se compromettre en prenant les armes contre lui.

Dans ce cas, il remettait publiquement le « mazembeko » à chacune des parties, montrant par là qu'après avoir dit le droit, il se désintéressait de l'exécution de la sentence. Cette solution apparemment pacifique était en fait loin de calmer les esprits car d'une part le gagnant se lançait tout de même dans les voies de fait dès qu'il en avait ou croyait en avoir l'occasion. D'autre part, le perdant craignant moins une coalition de forces contre lui s'exécutait plus rarement de bon gré ou bien essayait d'intimider le ngaji afin qu'il ne se joigne pas à son adversaire contre lui.

Dernier cas : la partie succombante s'exécutait. Si elle payait sur le champ, l'affaire était complètement et immédiatement liquidée. Si elle n'avait pas les moyens de le faire, elle remettait au gagnant un « kapopo » c'est-à-dire un petit objet : assiette, aiguille, clou ... Cette remise du « kapopo » signifiait que le perdant reconnaissait publiquement sa dette. S'il payait dans les quelques jours qui suivaient la cérémonie, l'affaire était réglée comme par un paiement immédiat. Si par contre le paiement traînait en longueur et ne se faisait que par une série d'acomptes, le gagnant exigeait souvent un peu plus que son dû et la dette n'était définitivement éteinte que lorsque la partie gagnante remettait à son tour à l'autre un petit cadeau. Les deux adversaires mangeaient alors ensemble une poule en signe de réconciliation et d'amitié

* *

Dès qu'il avait été entièrement ou presque entièrement dédommagé, le gagnant devait au ngaji le « sambilo ». Celui-ci, plus encore que le « mazembeko », était proportionné à l'importance de la palabre. Pour les plus grosses d'entre ces dernières, il pouvait atteindre un ou deux esclaves ou autant de bovidés. On comprend dès lors pourquoi le ngaji partait si facilement en guerre contre le perdant récalcitrant puisqu'il ne recevait le « sambilo » que lorsque le gagnant avait été intégralement payé ou à peu près. Si les hostilités avaient été rudes, le « sambilo » était d'autant plus important que l'aide du ngaji lui avait plus coûté.

Si le gagnant s'avisait jamais de ne pas payer le « sambilo », le ngaji s'emparait à son tour de ses parents ou de ses esclaves et, s'il était de mauvaise composition, les gardait chez lui, même après avoir touché son dû.

Nous venons ainsi de toucher un des points où les conceptions juridiques indigènes s'écartent le plus des nôtres. Chez les Tutshokwe, la grosse partie des frais de justice incombait au gagnant. Contraints par nous, les tribunaux indigènes ont abandonné cette pratique contraire à notre ordre public. Dans son for intérieur aucun katshokwe ne comprend cependant encore bien (malgré tous les efforts pour le lui faire saisir) pourquoi un homme qui vient parfois de gagner une petite fortune pour un indigène peut s'en retourner chez lui les mains pleines alors que s'il rentre en possession de ses biens c'est uniquement aux juges qu'il le doit ; et que le perdant qui doit déjà se saigner à blanc pour s'exécuter est encore obligé de payer les frais de l'instance. Affaire de blanc évidemment... mais nous verrons à la section II que l'ancienne coutume n'est pas encore entièrement extirpée.

Lorsque deux ngaji siégeaient dans une affaire, les plaideurs devaient alors le « sambilo » et le « mazembeko » à chacun d'eux. Le plus important en âge, situation sociale etc... recevait plus que le second. Le premier touchait par exemple un esclave et son collègue un fusil. Quant au « tshipapa », la viande de deux chèvres était suffisante pour rassasier un homme en plus.

La sentence finale de deux ou plusieurs ngaji était généralement unique. En effet, si ces arbitres venaient à différer d'avis, leurs justiciables en concluaient qu'ils étaient de parfaits incompetents puisqu'ils ne parvenaient pas à distinguer où était le bon droit. Les parties se mettaient alors d'accord pour arranger l'affaire à l'amiable ou recourir à d'autres ngaji en ayant soin de ne pas payer le « sambilo » aux premiers.

Les délibérations de plusieurs ngaji étaient presque toujours publiques. Se retirer à l'écart du vacarme des plaidoiries pour examiner dans le calme la sentence à rendre eût été interprété par le perdant comme un accord des ngaji pour le faire succomber injustement ; par contre, nous verrons que chez le chef la délibération du tribunal était parfois secrète. Le soupçon de partialité qui s'attachait à cette procédure semble avoir été plus accusé chez les Mwa-Tshisenge que chez les Mwa-Tshitanga.

.*

Notons enfin pour terminer cette section que la fonction de ngaji n'avait absolument rien d'héritaire. Tout homme libre pouvait le devenir. Chez les Tutshokwe, beaucoup plus démocrates et individualistes que leurs frères de race les Aluunda, chacun devait s'imposer et personne n'héritait de charges judiciaires de son oncle ou de son frère. En dehors du chef, il n'existait aucune autorité spécifiquement chargée de rendre la justice.

Pour les petits différends qui naissaient sans cesse dans les villages pour une poule ou quelques épis de maïs, les esclaves domestiques, les femmes, les enfants se choisissaient entre eux des ngaji. Cette fonction était donc bien plus celle d'un arbitre que celle d'un juge doté d'un vrai pouvoir de faire exécuter sa sentence.

Ce pouvoir judiciaire au sens strict du mot n'existait que chez le chef. Si nous avons cru devoir d'abord exposer en détail le rôle des ngaji ordinaires c'est parce que c'étaient eux qui tranchaient l'énorme majorité des différends et qu'à part le cérémonial et l'exécution de la sentence, le fonctionnement du tribunal de chefferie est identique dans ses grandes lignes à celui des multiples arbitrages qui avaient journellement lieu dans tout le pays tshokwe.

II. LE TRIBUNAL DU CHEF

A. AVANT L'OCCUPATION EUROPÉENNE.

Examinons d'abord comment se rendait la justice à la cour des chefs Mwa-Tshisenge, lorsqu'ils étaient encore installés à une centaine de kms. l'un de l'autre sur la Haute-Tshikapa et la Haute-Tshiumbwe (Angola Portugais) avant l'arrivée des européens et l'installation d'une partie de leur famille au Congo Belge ;

Le tribunal était composé du chef et des membres de sa famille : oncles, frères et cousins. Ils étaient désignés jadis sous le terme générique de « mukwafutshi » ou de « mwene ». Le premier terme est tombé en désuétude et est remplacé actuellement par celui de « mwanangana ». Cependant en tant que membres du tribunal ces notables s'appelaient ngaji comme les autres arbitres. A eux s'ajoutaient celui ou ceux qui épousaient la sœur ou les sœurs du chef et qui, dans ces familles à succession matrilineale, étaient donc chargés de la reproduction de la branche régnante. Ils sont aujourd'hui désignés sous le nom luunda de « sambaza ».

Ces membres de la famille au pouvoir n'étaient appelés au rôle d'assesseurs du tribunal que lorsqu'ils avaient acquis un certain âge et manifesté de vraies dispositions juridiques. Encore, bien que cette classification ne fut pas très nette, distinguait-on parmi eux les « grands ngaji », c'est-à-dire les gros notables âgés et spécialisés dans les fonctions judiciaires depuis longtemps et les autres ou « petits ngaji » dénommés aussi dédaigneusement « songa mitondo » c'est-à-dire ceux qui pendant l'exposé des parties, au lieu de fixer toute leur attention sur l'affaire s'amusaient à tailler des bâtonnets.

La hiérarchie tshokwe était moins compliquée et moins bien fixée que celle des Aluunda. Comme gros notables, elle ne comprenait guère que le Sambaza dont nous venons de parler et le « Muvumbo » qui récoltait le tribut et remplissait une partie des fonctions dévolues aujourd'hui au « Swana-Mulopwe ». Le « muvumbo » était souvent le principal ou un des principaux ngaji. Par contre le troisième et dernier grand notable, le « kalala », avait jadis un rôle exclusivement militaire : il rassemblait les guerriers et commandait l'avant-garde. Avec la pacification du pays ses fonctions militaires se réduisirent à néant et il prit alors place dans l'organisation judiciaire au même rang que le « muvumbo » ou le « sambaza ». Le « Swana-Mulopwe », dont l'importance politique et judiciaire est aujourd'hui prépondérante et qui constitue vraiment le premier ministre du chef, n'existait pas en Angola. Cette fonction fut calquée sur l'organisation des Aluunda et adoptée par les Tutshokwe au Congo Belge : vers 1916 chez Mwa-Tshisenge, vers 1922 chez Mwa-Tshitanga. Depuis lors, elle s'est même introduite chez les Tutshokwe d'Angola.

Parmi les « petits assesses », il y avait encore bien des différenciations mais elles relevaient plus de l'ordre politique ou religieux que du domaine judiciaire. Il arrivait que parmi ces jeunes gens l'un ou l'autre manifesta des dispositions précoces à bien trancher les différends. Il se classait ainsi rapidement au rang des ngaji importants. Nous en avons encore un exemple aujourd'hui à Sakundundu où Mwakasu, un frère cadet du chef, bien que jeune et n'exerçant pas de fonctions spéciales, est reconnu par tous les indigènes comme un des meilleurs juges du Tribunal de Chefferie.

..

Le plaideur qui voulait saisir le tribunal ainsi constitué se présentait en arrivant au village du chef chez un des principaux ngaji. Il était souvent accompagné de son « mukwamanda » (en luunda « tombo ») c'est à dire du représentant de sa famille ou de son clan qui résidait au village du chef en gage de fidélité. Si ce « mukwamanda » était intelligent et influent, il aidait son parent dans toute la procédure.

Le demandeur exposait sa palabre au ngaji qu'il avait choisi et de là tous deux passaient chez le chef où le notable recommençait à détailler l'affaire. Le chef envoyait alors un « petit ngaji » ou un homme de confiance mander le défendeur. Celui-ci, lors de son arrivée au chef-lieu, devait d'abord se rendre chez le ngaji qui avait écouté le demandeur afin d'y présenter sa défense. Ce notable la répétait au chef qui convoquait alors son tribunal pour le jour qui lui semblait opportun et en faisait connaître la composition aux parties. Celles-ci devaient remettre parfois à chaque ngaji, parfois aux plus grands d'entre eux seulement, un « mazembeko » proportionné à leur importance respective, par exemple un « doti » au chef, une brassée de tissu au « muvumbo », une poule au « sambaza » etc..

Les chèvres du « tshipapa » étaient remises et consommées comme chez les ngaji ordinaires. Le chef gardait un quartier et les côtes, les autres ngaji les trois quartiers restants, l'homme qui avait appelé le défendeur le cou et la tête... et les plaideurs les entrailles !

Le Tribunal se réunissait le chef assis au milieu, les ngaji par terre autour de lui, assis sur des peaux d'animaux dont l'espèce était soigneusement déterminée suivant le rang social d'un chacun, les parties à chaque extrémité du demi-cercle ainsi formé. Une description détaillée de la façon dont les plaideurs exposaient leurs accusations et défenses et surtout du cérémonial et des honneurs rendus à cette occasion aux chef et notables, allongerait démesurément la présente étude. Pareille description n'offre d'ailleurs aucun intérêt direct au point de vue judiciaire. Disons seulement qu'il existait deux moyens d'entendre et de provoquer l'exposé des parties : ou bien celles-ci commençaient d'elles-mêmes après avoir rendu certaines marques de respect au chef et aux juges, ou bien le ngaji, qui avait entendu en premier lieu les plaideurs, rendait lui-même les honneurs au chef et commençait l'exposé du demandeur. Celui-ci continuait ensuite lui-même. Le même cérémonial se renouvelait pour le défendeur.

Ces plaidoiries se déroulaient dans le même désordre que chez les ngaji de l'intérieur. Chacun pouvait y prendre la parole ; les juges et plaideurs s'éloignaient pour manger le « tshipapa » etc... Chez les Mwa-Tshitanga, le chef et les principaux ngaji étaient parfois obligés de se retirer pour faire comparaître les plaideurs un à un. Ces parlottes terminées, le chef invitait chaque assesseur à exprimer son avis. Aucun ordre n'existait à cette fin. Parfois le tribunal se retirait pour délibérer en secret mais cette procédure, soupçonnée de partialité comme nous l'avons vu, restait rare surtout chez les Mwa-Tshisenge.

Les assesses entendus, le chef décidait souverainement. Son avis pouvait prévaloir même contre celui de tous les autres ngaji. En fait et bien que la coutume le lui concédât, il avait soin de ne guère user de pareil pouvoir et de se ranger toujours à l'avis d'au moins un ou deux des membres du tribunal.

Après avoir écouté les avis, le chef s'adressait à la partie qu'il estimait devoir succomber et lui demandait si elle n'avait plus rien à ajouter. C'était une pure formalité car si l'intéressé tendait de se défendre encore, toute l'assistance, ngaji en tête, le couvrait de ses risées en lui disant qu'il avait eu assez de temps pour parler auparavant. Le chef faisait alors signe à un gamin qui se trouvait près de lui avec un petit panier de farine ou de « pembe » (terre blanche). L'enfant en répandait le contenu sur la tête du gagnant qui se trouvait ainsi publiquement blanchi. L'assistance et les « petits ngaji » se dispersaient alors en chantant qu'un tel avait gagné.

Trois ou quatre des principaux assesseurs se retiraient avec les parties afin de fixer le taux de l'indemnité à payer. Ici aussi, le principe était que le gagnant obtenait tout ce qu'il réclamait. Le perdant remettait le « kapopo » et s'en allait ensuite chercher de quoi payer. A son retour, il remettait le montant de l'indemnité à son adversaire en présence du chef et des ngaji afin d'éviter des contestations ultérieures... et de permettre aux juges de prélever le « sambilo ». Ici intervenait une différence entre les usages des Mwa-Tshitanga et ceux des Mwa-Tshisenge. Chez les premiers le perdant était libre après la remise du « kapopo » d'aller rassembler lui-même de quoi payer. Aussi en profitait-il souvent pour ne jamais s'exécuter. Le chef ne sévissait pas toujours contre le récalcitrant mais s'il sévissait c'était avec la pire férocité : Tous les hommes du perdant étaient massacrés et les rares survivants ainsi que les femmes et les enfants étaient réduits en esclavage et partagés entre les juges, le chef et le gagnant.

Par contre chez les Mwa-Tshisenge, le perdant restait en semi-liberté au village du chef jusqu'à ce que sa parenté ait apporté le montant de l'indemnité. Si cette parenté tardait à s'exécuter, le chef faisait lier bras et jambes du perdant à un billot ou à un carcan jusqu'à extinction de la dette. La façon dont le patient était ainsi garotté variait beaucoup suivant son âge et son importance : Ce traitement constituait parfois une véritable torture et parfois n'était que symbolique. Inutile d'ajouter que le système employé à Mwa-Tshisenge assurait en définitive l'exécution des sentences du tribunal avec plus de régularité et moins de désordres et de cruautés que chez les Mwa-Tshitanga.

Une fois dédommagé, le gagnant devait le « sambilo » à chacun des juges suivant leur importance, comme dans le cas de plusieurs ngaji siégeant ensemble hors du tribunal du chef. Ce dernier prenait la première part : un esclave par exemple, le « muvumbo » la seconde : un fusil et de la poudre par exemple et ainsi de suite. Bien entendu, personne ne se serait avisé de ne pas payer le « sambilo » car le même traitement, plus féroce encore peut-être, qu'au perdant récalcitrant lui eût été appliqué.

Ceci explique le peu de succès du tribunal du chef. En effet chacune des parties devait d'abord aux juges 5 ou 6 « mazembeko » et plus encore parfois : puis le gagnant en était pour un nombre encore supérieur de « sambilo ». C'était l'édition tshokwe de l'huître et des plaideurs et le cas de dire qu'un mauvais arrangement vaut mieux qu'un bon procès. A défaut de cet arrangement, mieux valait encore s'adresser à un ngaji ordinaire, malgré l'incertitude finale quant à l'exécution de la sentence.

Si l'on ajoute à ces raisons celles des grandes distances à parcourir pour les justiciables des régions éloignées et celles provenant de la mentalité anarchique et individualiste des Tutshokwe, on comprend que les plaignants ne recourraient au tribunal de chefferie que s'ils habitaient à proximité et que s'il s'agissait d'une affaire très importante. Aussi lors de l'arrivée des premiers européens, une entorse fut-elle donnée de suite aux coutumes judiciaires par la suppression du « mazembeko », première étape vers la réduction des frais de justice.

Lorsque le demandeur voulait attirer en justice une personne résidant assez loin du chef-lieu, il arrivait que le chef délèguât un ngaji important, généralement flanqué de deux ou trois autres de moindre rang et de quelques hommes d'armes, afin d'aller trancher le différend sur place. Le défendeur, en raison de sa situation éloignée, jouissait souvent d'une semi-indépendance. Aussi récusait-il fréquemment l'autorité de ces envoyés et l'histoire des Mwa-Tshitanga rapporte même que nombre d'entre eux furent massacrés dans l'exercice de leurs fonctions. Lorsque les parties reconnaissaient toutes deux les pouvoirs de ce délégué, la procédure ne différait guère de celle d'un ngaji ordinaire de même que l'exécution de la sentence. Si le « sambilo » était payé, la grosse part en revenait au chef et le reste au ngaji qui s'était rendu sur place.

Au village même du chef, un assesseur quelconque pouvait trancher seul de petites affaires mais il en avertissait toujours le chef.

B. SOUS L'OCCUPATION EUROPÉENNE.

Nous n'avons pas à narrer ici comment se constituèrent les chefferies Tshokwe du Congo Belge. Rappelons seulement que Sakundundu, à qui revenait le titre de Mwa-Tshitanga mais qui n'en n'avait pas encore reçu l'investiture coutumière, vint au Congo à la tête d'un groupe tshokwe peu avant notre

arrivée et fut reconnu comme chef des Tutshokwe de Kafakumba. Samazemba cousin de Mwa-Tshisenge Lutongo, chef régnant en Angola, vint vers 1911-1912 prendre la tête du groupe de Tutshokwe de Sandoa et fut plus tard confirmé par nous dans cette fonction. Il se para du titre de Mwa-Tshisenge que nous lui laissâmes jusqu'en 1934 bien que son cousin régnât toujours sous ce nom en Angola portugais.

Samazemba et Sakundundu organisèrent coutumièrement leurs chefferies sur le plan de celles qu'ils avaient connues dans la colonie voisine. Ils se constituèrent donc un tribunal dont nous avons recherché avec le plus de soin possible la composition puisque c'est celle-ci que nous devons respecter aux termes mêmes de l'article 3 du Décret du 15 avril 1926.

Les deux chefs modifièrent toutefois l'organisation primitive tshokwe en créant la fonction de « swana-mulopwe ». Dans le groupe des Mwa-Tshisenge particulièrement, ce notable ne tarde pas à acquérir la même prépondérance que chez les Aluunda. Son rôle devint également dominant dans le domaine judiciaire en ce sens que les plaideurs, au lieu de s'adresser comme jadis à n'importe quel ngaji important pour les introduire chez le chef, ne passèrent bientôt plus que par le « swana-mulopwe » presque exclusivement.

Les ngaji de Samazemba, puis plus tard de son successeur Sazuzi, furent les trois notables Swana Mulopwe (charge que Samazemba confia toujours à un de ses parents) Kalala et Sambaza. A défaut d'autres membres de sa famille, Samazemba s'était recruté d'autres ngaji parmi les personnages les plus importants du pays. C'étaient Tshikweji, Mwa-Tshilombe, Kasumbi, Tshizulu et Tshisongo qui existent toujours (si les vieux notables sont morts, ils ont été coutumièrement remplacés) : Satshikila et Satshitete aujourd'hui décédés et dont les villages se sont dispersés. En outre, sous Sazuzi siégeaient comme ngaji l'actuel chef de village Sakatanda qui fut très longtemps Sambaza et Saikulu, actuellement chef du village Kainji, qui exerça durant de nombreuses années les fonctions de kalala de Samazemba.

Les premiers ngaji de Sakundundu furent son kalala, ses deux sambaza, puis son swana-mulopwe quand cette charge fut créée. Il faut y ajouter ses parents Mwa-Tshitanga (à ne pas confondre avec l'actuel titulaire de la dignité, son homonyme) et Tshitambala, aujourd'hui à Lufuta, chefferie Lumanga. Plus tard, la composition de ce tribunal s'élargit comme nous le verrons plus loin.

Quant à la procédure et au fonctionnement du tribunal, ils se déroulèrent d'abord comme en Angola mais, au contact des conceptions nouvelles apportées par les blancs, ils ne tardèrent pas à se modifier. En effet, nous avons vu quel taux prohibitif atteignaient les frais de justice et comment ceux-ci constituaient déjà une des grandes causes de désaffection de la masse indigène envers la juridiction de chefferie. Dès que le recours fut ouvert devant les autorités européennes, les frais devaient être réduits sous peine d'achever d'éloigner les justiciables. Aussi la coutume du « mazembeko » disparut-elle la première et assez rapidement.

En 1927, les tribunaux de Mwa-Tshisenge et de Sakundundu furent reconnus comme tribunaux principaux fonctionnant sous l'empire du Décret du 15 avril 1926. L'impéritie, l'esprit rétrograde et borné, la cruauté, l'injustice et la mauvaise réputation coutumière de Samazemba étaient proverbiales. Sakundundu valait à peine un peu mieux. Aussi, bien plus qu'ailleurs encore, les chefs firent-ils inscrire de temps en temps une palabre au rôle mais continuèrent-ils à trancher coutumièrement sans trace d'inscription les affaires où ils ne se souciaient pas de voir l'autorité exercer son droit de regard. On peut même affirmer que, malgré tous nos efforts en sens contraire, Samazemba exigea le « sambilo » et le « tshipapa » jusqu'à sa mort pour les affaires inscrites ou pas. Toutefois le montant du « sambilo » avait fort diminué, la chèvre du « tshipapa » n'était plus payée que par le... gagnant et était généralement consommée après que la sentence avait été rendue.

Depuis la mort de Samazemba, en mars 1931, et la révocation de Sakundundu en janvier 1934, la moindre terreur qu'inspiraient leurs successeurs et leur esprit plus ouvert, l'émancipation de justiciables, le recours de mieux en mieux organisé devant le Tribunal de Territoire, les leçons et inspections des commissaires de district, magistrats et administrateurs territoriaux ont peu à peu fait disparaître le « sambilo ». Un élément qui a aussi contribué à la disparition de celui-ci est la rémunération régulière des assesseurs indigènes pour chaque séance où ils siègent par la caisse administrative de chefferie. Nous n'oserions toutefois

pas certifier qu'une brassée ou un « doti » d'étoffe discrètement glissé aux juges en fin de séance par le gagnant ne reste encore aujourd'hui le vivant souvenir de l'ancienne coutume. De plus, la chèvre du « tshipapa » est toujours remise par le gagnant et mangée par juges, parties et assistants quand les tribunaux indigènes siègent sans le concours d'autorités européennes.

L'actuel Sakundundu Namupi aurait voulu faire disparaître voici quelques temps jusqu'au dernier de ces vestiges d'antan, arguant que les assesseurs étaient rémunérés par la caisse de chefferie, mais il se serait heurté à l'opposition unanime de tout son tribunal.

*
*
*

Vers les années 1925-1926, la nullité complète de Mwa-Tshisenge Samazemba l'amena à confier l'administration de toute la partie S. de sa chefferie à son frère cadet Samutoma, alias Samukumbi, et celle d'un autre groupement séparé de ses terres et englobé dans celles du chef Lumanga à un de ses cadets Sapinji. La situation de ces deux groupements ne fut jamais très nette : ils ne furent pas reconnus officiellement comme sous-chefferies, tout en jouissant des prérogatives attachées à ce genre de division politique, et ils se constituèrent notamment des tribunaux qui furent reconnus en 1927 comme tribunaux secondaires dépendant du tribunal principal de Mwa-Tshisenga.

A défaut de membres de leur famille, Samutoma et Sapinji s'étaient recrutés des ngaji pour leurs juridictions parmi les principaux notables du pays ayant une connaissance approfondie de la coutume. Ce choix semble avoir été fort heureux de la part de Samutoma qui avait de solides qualités dont était dépourvu son aîné Samazemba.

Le tribunal de Samutoma se composait comme suit : les dignitaires swana-mulopwe et kalala, les notables Mwamwako, Kakuku, Mwayavwa, Kabwebwe, Mwambululu, Samundongo dans le bassin de la Lulua. Pouvaient également siéger dans la région du Kasai : Kalimine, Saimbwanda, Saisasa et Liakuku.

Le tribunal de Sapinji était constitué des dignitaires swana-mulopwe et kalala, plus une série de chefs de clan et de village dont la liste avait déjà été soigneusement dressée par l'administrateur en fonction en 1932. Voici cette liste : Mwishitu, Sawamba, Tshingungu, Sakatota, Saisela, Sango, Djimi, Sangula et Tshivunda.

Le 2 août 1934, l'impérite du second Mwa-Tshisenge : Sazuzi, lui valut sa destitution. Le 17 juin 1935, l'actuel Samutoma : Mutunda, fut élu en remplacement de Mwa-Tshisenge. Il réunit donc à nouveau toute la chefferie sous son autorité et son tribunal doit se composer de ses anciens assesseurs et des anciens de Mwa-Tshisenge.

Quant à Sakundundu, le nombre de ses ngaji s'accrut peu-à-peu d'abord des principaux notables du pays puis de la famille de Mwa-Tshitanga qui, après le départ de Sakundundu d'Angola, s'était fait élire en ses lieu et place à cette dignité et qui vint ensuite se fixer au Congo Belge vers 1927.

La composition des trois tribunaux tshokwe du territoire de Sandoa s'établit donc à ce jour de la façon suivante :

I. Tribunal Principal de Sakundundu :

Mwa-Tshitanga Mwa Dinika, Sanjanja et Mwa-Tshioya (ces trois derniers, parents du premier), Mwakasu frère cadet du chef ; les dignitaires : swana-mulopwe, sambaza et kalala ; les chefs de clan ou de village : Ngoya, Lumbimbo, Sandunda, Keshinakaji et enfin un certain Sakahilu neveu par alliance de Mwa-Tshitanga, soit 14 personnages.

II. Tribunal Principal de Mwa-Tshisenge.

Cette juridiction a donc englobé les assesseurs du tribunal principal et ceux du tribunal secondaire de Samutoma. Cette juridiction est actuellement composée comme suit : les dignitaires Muvumbo, Swana-Mulopwe et Kalala, les chefs de clans : Mwamwako, Mwayavwa, Kakuku, Mwambululu, Kabwebwe, Samundongo, Saikulu, Tshikweji, Tshizulu, Mwa-Tshikalo, Kasumbi, Sakatanda (bassin de la Lulua); Saisasa, Mwapulu, Saimbwanda, Liakuka, Kalimine (bassin du Kasai), soit 20 ngaji.

III. Tribunal Secondaire de Sapinji.

La liste d'assesseurs de 1932 renseignée ci-dessus est toujours valable moyennant les rectifications suivantes : les notables Mwashitu, Sangula et Tshivunda sont décédés et ont été remplacés par des individus trop jeunes et inaptes à des fonctions judiciaires. Le chef de village Djimi a été exclu de ces mêmes fonctions pour avoir troublé l'ordre public à de nombreuses reprises.

Le nombre total d'assesseurs de ces trois juridictions varie donc entre 10 et 20. Toutefois tous ne doivent pas siéger à chaque séance et deux suffisent avec le chef pour assurer la composition coutumière. Celle-ci variera avec les circonstances, le temps et les lieux.

Notons aussi qu'à la mort de notables exerçant les fonctions de ngaji, leurs successeurs ne peuvent automatiquement leur succéder dans cette charge. Ils ne le feront que s'ils ont les aptitudes intellectuelles requises et une connaissance suffisante de la coutume. L'existence de ces conditions est reconnue par l'ensemble du tribunal qui décide dans chaque cas particulier si le jeune notable peut être admis dans son sein. La connaissance approfondie qu'ont maintenant les autorités européennes de la composition des juridictions coutumières, la stabilisation définitive de la situation politique, les mesures prises contre l'émiettement des populations, l'éducation de plus en plus poussée des juges permettent de croire, que les listes d'assesseurs données ci-dessus ne seront plus modifiées dans l'avenir sans de sérieuses raisons et qu'en tous cas toute modification sera immédiatement déclarée à l'Administrateur Territorial.

III. FAITS NE DONNANT PAS LIEU A DES CONTESTATIONS ENTRE PERSONNES PRIVEES

Jusqu'à présent, notre exposé a essentiellement supposé des affaires où intervenaient défenseur et demandeur, donc des contestations entre personnes privées. Toutefois dans les chapitres II et III du Décret du 15 avril 1926, le législateur a introduit une distinction capitale entre les « contestations entre personnes privées » et les faits n'y donnant pas lieu mais cependant réprimés par la coutume. C'est le répondant, adapté à la psychologie du noir, de notre distinction entre droit civil et droit pénal.

Cette distinction nous paraît élémentaire. Sur elle est basée l'économie du décret sur les juridictions indigènes. Or, nous n'y avons pas fait allusion jusqu'ici. C'est qu'en effet aucun chef, aucun notable, aucun justiciable n'y fera jamais allusion et semblera même en ignorer l'existence lorsqu'il rapporte des faits antérieurs à la reconnaissance des tribunaux de chefferie ou qui n'ont pas été jugés par ceux-ci. On peut donc légitimement se demander si cette différence entre faits de justice était connue des populations tshokwe avant notre occupation et notre immixtion dans leurs conceptions judiciaires ? En un tel domaine, des réponses catégoriques et généralisées sont toujours hasardeuses. Il faudrait pour pouvoir en formuler non seulement une longue expérience de l'indigène mais surtout une connaissance très approfondie de sa langue. Une seule chose est certaine : Tous les renseignements recueillis par d'autres informateurs ou par nous tendent à démontrer que cette distinction n'existait pas ou demeura toujours des plus confuses.

Faudrait-il déduire de là que la notion d'ordre public fut inexistante ? Ah ! certes non. Le vol, l'envoûtement, l'adultère, les vaines querelles etc... étaient interdits chez les Tutshokwe mais, au lieu que ce soit la société ou un organisme agissant en son nom, comme notre Ministère Public, qui poursuive les délinquants ; c'était la victime de chaque infraction particulière qui en demandait compte à son auteur. Elle lui réclamait une indemnité en compensation du dommage causé et éventuellement exerçait une vengeance privée. Comme d'autre part les prescriptions d'ordre social ou administratif protégeaient toujours en fait des individus déterminés, tantôt le commun des mortels, tantôt le chef, tantôt le chef de clan, de famille, etc..., l'action judiciaire se ramenait toujours à une demande d'indemnité de la part de la victime. Prenons l'exemple du vol.

Un individu volait deux moutons. Leur propriétaire se rendait chez le ravisseur et exigeait que quatre bêtes lui soient restituées. En cas de refus de la part du voleur, le volé soumettait l'affaire à un ngaji qui condamnait généralement le délinquant à payer la valeur de 10 à 15 moutons. Si les vols se répétaient dans la région, les propriétaires de cultures, de petit bétail, de pêcheries etc... n'hésitaient pas à parcourir le pays en proclamant bien haut qu'ils tueraient tout voleur pris en flagrant délit. Il ne s'agissait parfois

que de menaces mais le plus souvent les auteurs de celles-ci, pourvu qu'ils fussent solides et bien armés, s'embusquaient sur le chemin du maraudeur et l'abattait sans pitié d'un coup de feu s'il se présentait. L'auteur de ce meurtre ne devait rien du chef de celui-ci à la parenté du défunt. Dans les cas d'adultère, d'assassinat, d'envoûtement etc .., l'action de la victime s'exerçait encore beaucoup plus féroce à moins que leur auteur ne fut trop puissant, dans lequel cas ceux qui avaient à s'en plaindre se contentaient d'émigrer du pays.

Donc vengeance privée, restitution et indemnisation de personne à personne sans intervention d'un organe de la société. Si l'affaire prenait une tournure judiciaire en étant soumise à un ngaji ou au tribunal du chef, c'était uniquement en cas de refus de la part du délinquant de payer l'indemnité compensatoire et jamais juges ni arbitres ne prononçaient autre chose que l'obligation d'effectuer le paiement des sommes dues. De même le tribunal du chef ne saisissait jamais lui-même d'une infraction s'il n'y avait plainte de la victime. En un mot c'était le régime du « weergeld » germanique. La peine telle que nous l'entendons dans notre droit pénal paraît n'avoir jamais existé et magistrats et fonctionnaires territoriaux eurent bien de la peine à l'introduire dans la pratique des juridictions surtout quand les perdants étaient des personnages puissants. Voici un exemple comme il s'en rencontrait encore couramment en 1930 dans les tribunaux tant tshokwe que luunda (nous verrons in fine que ces faits n'ont plus lieu aujourd'hui) : Un individu est accusé d'avoir volé du poisson à concurrence de 90 frs. L'audience établit indiscutablement les charges contre le prévenu qui se voit contraint d'avouer. 90 frs représentent une somme relativement considérable pour l'indigène de la région... et le tribunal condamne le coupable à restituer son larcin et à payer les frais de l'instance se montant alors à 3 frs ! En outre, le gagnant dû encore vraisemblablement remettre aux juges une partie du poisson... pour lui avoir donné raison ! Inutile d'ajouter que devant de si faibles risques le voleur était prêt à recommencer.

*
*
*

Deux catégories de faits pourraient toutefois faire croire à des exceptions à ces règles. Cependant si on analyse ces faits de près, on y découvre plutôt des mesures de défense sociale prises par certains organes de la société, non pour réprimer une infraction déterminée, mais pour se débarrasser de récidivistes, de délinquants continuels. A notre sens ces apparentes exceptions doivent bien, semble-t-il, être assimilées à nos propres mesures administratives destinées à maintenir l'ordre public telles que la relégation ou l'expulsion. Nous avons tenu à les signaler pour éclairer à fond ce problème de psychologie judiciaire indigène :

1^o) Lorsqu'un individu commettait des infractions répétées à la coutume : vols, adultères, etc... ses parents en vertu de la responsabilité collective étaient tenus de l'aider à acquitter ses dettes, voire même de les payer en entier. Le mauvais sujet pouvait ainsi devenir une véritable ruine pour sa famille. Celle-ci tenait alors conseil pour décider du parti à prendre à son égard. Il arrivait fréquemment que ses parents décidassent de s'en débarrasser. La façon dont cette décision était exécutée dépendait de la plus ou moins bonne composition de ceux qui l'avaient prise et du respect qu'inspirait le personnage. Le mode le plus bénin consistait à chasser le récidiviste du pays. Les moyens plus radicaux étaient de le noyer ou de le brûler vif.

Nous ne pouvons trop faire remarquer que cette décision était toujours prise (et cette règle était absolument générale) *par les parents du délinquant et jamais par ses victimes*. Celles-ci étaient en effet largement dédommagées par les indemnités payées et si elles étaient trop fréquemment inquiétées, elles n'hésitaient pas à descendre le perturbateur.

2^o) Il arrivait qu'un individu venait se plaindre au chef d'être l'objet de sévices graves et continuels : rapt, vols, adultères, envoûtements, ... de la part d'un autre. Le plaignant matérialisait sa plainte en remettant au chef une plume rouge de calao. Cela signifiait qu'il demandait par là d'envoûter la personne dont il avait à se plaindre. Si le chef acquiesçait, il se faisait remettre une bonne indemnité pour pareil office et l'envoûté ne tardait pas dans la croyance générale des indigènes à succomber à ces maléfices. Toutefois posséder des pouvoirs magiques ne constituait pas précisément une référence de

moralité, même pour un chef, et celui-ci se fâchait contre le plaignant, si la personnalité de ce dernier lui déplaisait, pour avoir osé lui imputer la possession de sortilèges. Il le chassait alors non sans lui avoir fait payer une indemnité du fait d'imputations dommageables, ... et soi-disant calomnieuses. Ou bien il estimait que la plainte n'était pas fondée; il faisait alors aussi payer le plaignant pour être venu l'importuner inutilement.

Parfois cependant le chef réunissait le tribunal pour y faire comparaître demandeur et défenseur. Si les débats établissaient le bien-fondé de la plainte, le défendeur devait à son dénonciateur une indemnité généralement assez élevée. Dans le cas contraire c'était au plaignant à largement dédommager celui qu'il avait attiré vainement en justice.

Toutefois, même dans ces cas, le tribunal ne prononçait jamais qu'une indemnité à la victime et jamais de peine proprement dite. En clôturant ce chapitre, nous tenons à signaler que les chefs et l'énorme majorité de leurs assesseurs ont actuellement fort bien compris que la vengeance privée n'existant plus, la société qu'ils représentent devait prononcer une peine contre les auteurs d'infractions à la coutume ou à la loi écrite, sous peine de verser dans l'anarchie. Ils se sont si bien assimilés cette notion qu'ils ont même parfois tendance à exagérer la peine prétextant que la vengeance privée était jadis bien plus cruelle.

CONCLUSION

Les dispositions du Décret du 15 avril 1926 offrent un excellent cadre pour l'évolution des conceptions juridiques des Tutshokwe. De substantielles améliorations ont déjà vu le jour depuis la reconnaissance des tribunaux et leur fonctionnement sous le régime légal en 1927. L'arbitrage des différends coutumiers par des ngaji acceptés par les deux parties ne s'oppose en rien aux prescriptions du décret dès que le gagnant ne recourt pas à la violence, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui. Ces nombreux arbitrages réduisent même sensiblement la besogne des juridictions qui sans cela seraient probablement débordées.

Les deux seuls points vraiment délicats étaient l'absence ou, en tous cas, le manque de précision dans la distinction entre contestations entre personnes privées et les faits n'y donnant pas lieu, et le paiement des frais de justice. Nous avons vu les grands progrès réalisés dans ces deux domaines. Il n'est pas douteux que l'évolution générale de la mentalité indigène, l'action éducatrice des autorités judiciaires et territoriales n'arriveront à bref délai à extirper totalement les survivances de ces anciennes conceptions dans ce qu'elles ont de contraire à l'ordre public. (1)

P. MONTENEZ
Administrateur Territorial.

(1) Les renseignements relatifs à l'exposé ci-dessus étaient recueillis lorsque parut dans la Revue du Droit Coutumier et des Juridictions Indigènes de novembre 1935 un article relatif à l'organisation judiciaire des Bayaka. Bien que ceux-ci aient évolué dans des conditions toutes différentes de celles des Tutshokwe (surtout de ceux du S. E. qui nous occupent ici), ils n'en sont pas moins comme eux d'origine luunda. Aussi, comme l'étude précitée le démontre, retrouve-t-on encore dans l'organisation judiciaire certains traits communs aux deux peuples et même quelques termes dont le plus typique est certainement celui de « ngaji », « nganyi » en langue bayaka.

Crimes et superstitions indigènes.

NOTES (1)

BILA (kutupa bila) - C'est l'avis public et verbal crié, au coucher du soleil, par la victime (ou l'un de ses proches) d'un méfait quelconque subi.

Le but à atteindre, en ce faisant, est que le coupable s'accuse ou restitue, avant que n'intervienne le devin.

Lorsque celui qui crie le « bila » accuse nommément, il doit étayer son accusation de preuves, sinon il payera de forts dommages et intérêts.

NKILA (wafwa nkila) - Croyance superstitieuse suivant laquelle la mort d'une femme enceinte ou en couches ou encore à la suite de celles-ci est attribuée à un adultère commis par l'époux ou par elle-même.

1° Lorsque la femme meurt en couches ou peu de temps après celles-ci, sa mort est mise sur le compte d'un adultère quelle a commis durant sa gestation.

Son époux ne sera pas inquiété. Il paiera cependant l'indemnité du « katwe ».

Son amant sera poursuivi et paiera un esclave ou la contrevaletur à l'époux.

2° Lorsque l'épouse meurt pendant sa grossesse, le décès est attribué à un acte adultérin commis par l'époux.

Das ce cas, le « nkila » donne lieu au « tungwamwele ».

Pour la cérémonie du « tungwamwele », le père de la défunte paie au chef coutumièrement investi, un fusil ou sa contrevaletur.

Le gendre paie au beau-père : deux fusils ou leur contrevaletur.

En cas de non-paiement, le gendre devient l'esclave de son beau-père. C'est l'esclavage du « lisilo ».

Cet esclave peut être vendu hors de la chofferie et son propriétaire a droit de vie et de mort sur lui.

Malgré cet esclavage, le gendre procède aux rites de la succession avec une femme que lui procure son beau-père.

Les enfants éventuels issus de ce mariage sont libres.

TUNGWAMWELE - Est une cérémonie purificatrice à laquelle prend part tout le village et dont le principal acteur est l'époux qui a commis l'acte adultérin dont question au 2° du paragraphe traitant du « nkila ».

Tout d'abord, l'un des grands notables chargés de la cérémonie, pique une plume rouge de l'oiseau « ndubaluba » dans les cheveux de l'accusé.

Celui-ci reçoit un couteau de son beau-père et saute aussitôt dans la tombe de son épouse.

Il plonge le couteau dans le ventre de la défunte et pratique une incision de haut en bas en disant : ê ê, puis, prenant le fœtus dans la main droite et le montrant aux assistants, ajoute : « natapa bantu babili : ne mwana, ne inandji », (j'ai tué deux personnes : l'enfant et sa mère) puis : ê ô ê ô et remet le fœtus dans le ventre.

L'on comble la fosse comme à l'ordinaire.

Alors les dignitaires « twite », « kivya » et « kimbutwizya » (chez les balomotwa, les « mukenzi », « kabemba » et « kumbula ») apportent un « bwanga » fabriqué au moyen de « pampi », « mubanga », « mutalala », « mulembalemba » et d'eau qui a été puisée au moyen d'unealebasse dont le goulot fut immergé.

(1) Ces notes ont été recueillies par l'auteur en territoire de Sampwe, district du Haut-Katanga.

Le chef coutumièrement investi se tient debout, le pied droit posé sur une hache, le pied gauche sur une houe, tenant dans la main droite le couteau rituel qui a servi à ouvrir le ventre de la morte.

L'un des dignitaires, au moyen d'une espèce de goupillon qu'il trempe dans le bwangè, touche le chef et sa première femme (mutwabene) au front, à la poitrine, aux genoux. Ils sont purifiés...

Ensuite, il asperge tous les habitants du village ainsi que les maisons. Le restant du bwanga est jeté dans la rivière.

Le « tungwamwele » a purifié le village : ses habitants continueront à enfanter...

KATWE (ka muntu) - C'est l'indemnité de décès qui est payée à la famille.

Le veuf paie la valeur d'une esclave.

La veuve paie la valeur d'un esclave (fusil).

NTUBO - C'est une espèce de cadeau de minime valeur (un fer de flèche ou un franc) que paie, celui ou celle qui vient au père annoncer la mort de son enfant.

C'est le « ntubo kutota lufu ».

2° Une autre forme du « ntubo » est celle-ci :

Lorsque la femme est enceinte pour la première fois, sa sœur apporte un petit panier de farine sur lequel est posé un collier de perles blanches. Le tout est mis devant la porte de la case du père de l'époux de la femme enceinte. Elle pousse des cris d'allégresse (mikunda) et, de concert avec les sœurs de son beau-frère se met à danser.

A certain moment elles vont se cacher et appellent la femme enceinte par son nom. Celle-ci s'amène et toutes se précipitent sur elle et la renversent. Elle est transportée sur deux nattes et on la recouvre d'une écorce d'arbre qui lui servira de couverture.

Sauterie générale, puis commencent les rites du « kisungu ».

KABELU MILILO - C'est la défense de regarder son enfant en bas âge ou celui de sa concubine lorsqu'on a commis un acte adultérin.

Le « kabelu mililo » se déclare par une maladie des yeux dont souffre l'enfant.

La mère de l'enfant frotte aussitôt les yeux au moyen de « mulembalemba » et porte l'enfant en forêt où elle le fera passer entre les branches d'un arbre fourchu (pour conjurer le sort).

Le père ou l'amant paiera un fusil à la mère.

BISUKU - Avoir des relations sexuelles avec sa femme pendant la cérémonie du « liziba » (bière rituelle fabriquée après l'inhumation) est condamné par la coutume. Celui et celle qui s'en rendent coupables paient un fusil à la famille du défunt.

2° La femme qui a eu des rapports sexuels avec son amant ne peut préparer à manger pour son époux que si elle désigne son amant.

KOONA LIFU - Avortement à la suite d'actes adultérins.

Païement de 1 à 2 fusils par l'amant.

WAMWENI NA BUTI - Rompre fiançailles sans raisons apparentes.

Fiancé paie 1 fusil à la fiancée pour préjudice moral subit.

LISIKU - Inceste. Donne lieu aux cérémonies purificatrices comme pour le « tungwamwele ». Bannissement des deux coupables.

Si la femme est jeune, elle devient l'esclave du chef

NKUNA - Inceste commis avec sa propre mère.

Les coupables sont considérés comme sorciers et sont mis à mort.

MUKOKO. - Est une accusation de sorcellerie portée contre celui dont les cultures ont produit une bonne récolte à l'encontre de celles des autres.

Le « mukoko » est censé avoir apprivoisé taupes, rats des champs etc... qui transplantent les germes.

Le fait sera constaté également lorsque l'oiseau « pungwa » transportera d'un champ à l'autre, un fétu de paille, un grain, etc.

Les « mukoko » périsaient sur le bûcher.

KIBAMBA (*Wakala kibamba*). - Est le fait d'avoir des rapports sexuels avec la femme d'un défunt, avec laquelle il n'a pas été procédé aux rites de la succession.

L'amant paie un esclave ou un fusil.

LUBUTU. (*Walufia lubutu*) - 1° Lorsque le premier enfant est mort, les époux sont spécialement tenus de ne pas commettre d'adultère.

Si l'épouse n'est pas enceinte après 4 mois, les anciens en recherchent la cause et font surveiller discrètement les deux époux.

Si rien d'anormal n'est constaté, ils sont conduits chez les « nganga ya kubuka » (devin) pour être exorcisés et purifiés.

Si l'épouse commet un adultère, elle sera l'esclave de son époux jusqu'à enfantement.

Son amant paiera un esclave à l'époux. Il échappera à toute poursuite s'il déclare avoir eu des rapports sexuels avec la femme dans le but de la rendre enceinte. Il fait la preuve de ... son bon vouloir en montrant un fer de flèche qu'il a placé dans le lit avant de commettre l'acte, et qui est censé être... le cadeau (l'enfant) qu'il voulait faire à sa concubine.

Si l'époux commet un adultère, il devient l'esclave de sa femme jusqu'à enfantement, après avoir payé les dommages à l'époux de sa concubine.

KASOMA. - Cadeau de fiançailles. (« salamu » des waswahili).

A. VAN MALDEREN
Administrateur Territorial Principal.

JURISPRUDENCE

209. - COUTUME DU RUGARI: « UKURESHA » OU AIDE DONNÉE A UNE FEMME POUR FACILITER IRRÉGULIÈREMENT SON DIVORCE - RÉPRESSION - CONTRAVENTION A UNE COUTUME - PARTIE LÉSÉE ÉTRANGÈRE AU GROUPEMENT - RÉPRESSION.

Tribunal du Territoire de Rutshuru, n° 80, du 23 mars 1935, président Mr Corbisier.

En cause l'autorité coutumière du Rugari, poursuivant d'office au pénal, *c/ N'Fampuhue* ; révision d'office d'un jugement du tribunal secondaire du Rugari, décidée parce que l'affaire est insuffisamment expliquée au registre d'audience.

Comparaît : pour le demandeur (autorité du Rugari) le notable Rugari qui dit « en décembre 1934, une femme mariée de l'Uganda, parente de la femme de Ntampuhwe, ayant abandonné son mari, était venue chercher asile chez Ntampuhwe afin de chercher un amant, en attendant d'obtenir le divorce qu'elle forçait ainsi son mari à demander. Dès l'arrivée d'une femme de l'espèce, le bruit s'en répand rapidement. Ntampuhwe en donnant l'hospitalité à cette femme (alors qu'il n'était pas le « père ») s'est rendu coupable « d'ukuresha » c'est-à-dire de l'infraction qui consiste à favoriser le divorce. Voici comment se passent les choses : tous ceux qui cherchent femme viennent voir la candidate et, afin que Ntampuhwe leur donne l'autorisation de voir et de commencer leur cour, ils lui apportent des pots de bière. La femme choisit son amant et va habiter chez lui jusqu'à ce que le divorce soit obtenu. En ma qualité de notable, j'ai averti Ntampuhwe qu'il ne pouvait pas se livrer à ce petit trafic, contraire à la stabilité des unions. Ntampuhwe a passé outre et immédiatement après, il recommençait avec la nommée Lucia Mpozembezi, épouse de Johane Nдавбатсе, homme du Ruanda. Il est évident que Ntampuhwe n'oserait pas se conduire de la sorte s'il avait eu affaire à des gens d'ici. Ce n'est pas une raison pour qu'il le fasse à propos d'étrangers. J'ai attrait Ntampuhwe devant le Tribunal du Rugari, au pénal. Il fut condamné à 10 frs d'amende ou 3 jours de SP. S. pour le premier fait, et à 15 frs d'amende ou 4 jours de S. P. S pour la seconde infraction. Les deux femmes ont été renvoyées chez elles.

Entendu Ntampuhwe : qui avoue « les deux femmes furent d'abord données : aux nommés Semasaka et Ntahwera avant d'être renvoyées chez elles.

Note : les 2 hommes en cause sont également poursuivis par le Tribunal du Rugari.

Le Tribunal.

Réentendu les parties. Attendu que les actes reprochés à Ntampuhwe sont contraires à la morale et que l'application de la coutume fut judicieuse quoique modérée,

Vu que la coutume des Bahutu prévoit une peine d'amende ou de prison ou les deux pour ceux qui aident à la dissolution des mariages coutumiers en donnant asile à la femme qui quitte le toit conjugal.

Décide.

Que le Jugement 148 du 17-2-35 est confirmé. Frais à charge de la Colonie.

OBSERVATIONS: Excellent et intéressant jugement sur les deux points de droit coutumier qu'il met en lumière: répression de l'aide accordée à une femme pour forcer la main au mari et l'obliger à admettre un divorce non motivé; répression de l'infraction commise contre la coutume, même si la partie lésée est un étranger. Très bonne compréhension de leur devoir de la part des autorités coutumières, qui poursuivent sans attendre une intervention de la partie préjudiciée, le fait portant atteinte à l'ordre de la chefferie. Rapprocher du jugement 59, l. p. 75, en remarquant qu'il contient une faute d'impression: il faut lire « sans plainte » au lieu de « sur plainte ». — Il serait intéressant de rechercher dans d'autres coutumes l'équivalent de l'« ukuresha » et ses conséquences pénales ou civiles.

A. S.

210. - INCENDIE DE BROUSSE - DÉCÈS D'UNE FEMME ET DESTRUCTION D'UNE MAISON - INDEMNISATION.

Tribunal de Territoire de Tshofa, n° 164 du 20 avril 1936.

En cause Kasemwana Kitenge *c/ Yalubila Kabemba*.

En septembre dernier Kasemwana a mis le feu à la brousse - ma mère Esambaye a trouvé la mort dans les flammes.

Talatala Misenda a vu sa maison détruite par l'incendie - il a fait trancher la palabre par le tribunal des Bena Zala (voir affaire N° 1 du 6-1-36).

Pour ce qui concerne, ma mère, Monsieur Vanhove a envoyé le dossier au Parquet, le Juge a dit que je devais m'adresser à vous.

Je vous expose donc ma palabre et voudrais que vous tranchiez le cas.

Kasemwana a prévenu le village qu'il allait brûler sa plaine de chasse, tout le monde a été prévenu. Si la femme est morte, c'est parce qu'elle est tombée dans un trou de chasse; ce trou ne m'appartenait pas, il appartient à Yalubila. je n'ai jamais eu l'intention de faire mourir cette vieille femme, cette palabre est allée devant le tribunal de Goie Lunkamba. J'ai été condamné à payer trois cents francs à Talatala pour la perte qu'il a subie en voyant sa maison détruite, j'ai payé ce qu'on m'a demandé.

Yalubila reconnaît que sa mère est morte dans un trou de chasse qu'il a creusé lui-même.

Yalubila est-il responsable de la mort de sa mère? si la femme est morte ce n'est pas parce qu'elle est tombée dans un trou mais bien parce que le feu a pris aux herbes que recouvraient le trou. - Le feu est tombé dans le trou, ce qui a provoqué la mort.

Il en résulte que c'est celui qui a allumé qui doit être considéré comme responsable; cependant il ne l'a pas fait intentionnellement.

Kasemwana a brûlé la brousse il a commis une infraction (voir ordonnance du 25-12-33).

Le Tribunal décide.

En ce qui concerne la mort de la femme, la coutume de l'ancien temps prévoyait le paiement d'une esclave au chef, celui-ci remettait l'esclave à celui qui éprouvait la perte de la personne, celle-ci remettait au chef un certain cadeau ou une somme représentant sa valeur. - A présent 300 frs représente une juste valeur; cette somme sera remise au chef Goie Lunkamba qui partagera cette somme avec Yalubila, le chef recevra 100 et Yalubila 200 frs.

Kasemwana payera les 300 frs endéans les deux mois.

En ce qui concerne l'incendie de la maison, Kasemwana a commis une infraction, cependant, tous les Juges sont d'accord pour dire que cette défense n'a pas reçu une grande publicité près de tous les indigènes

Il payera 20 frs d'amende immédiatement.

Les frais de la cause s'élèvent à 19 frs à payer par Kasemwana.

OBSERVATIONS : Kasemwana a commis deux infractions à la loi écrite : d'abord il a brûlé la brousse ; ensuite de cette imprudence il est résulté la mort d'une personne, homicide par imprudence prévu par l'art. 6,5° du code pénal. L'affaire n'était soumise au tribunal de territoire que pour régler les conséquences civiles de ces infractions. Le principe de la réparation dérive du droit européen, de l'obligation pour tout justiciable d'indemniser les victimes de ses infractions ; même si la coutume ne prévoyait aucune indemnité, il devrait encore des dommages-intérêts. Mais la coutume intervient pour déterminer le montant de la réparation.

Par contre on n'aperçoit pas pourquoi Kasemwana paie « une amende » pour l'incendie de la maison. Cet incendie n'est pas une infraction en soi, mais la conséquence de l'infraction principale ; il pouvait donner lieu à dommages-intérêts vis-à-vis du propriétaire de la maison, mais non à répression pénale.

A. S.

211. - ADULTÈRE - CIRCONSTANCES LUI DONNANT UN CARACTÈRE INJURIEUX - RESPONSABILITÉ PÉNALE ET CIVILE - SUICIDE PROVOQUÉ PAR DES FAITS INJURIEUX - INDEMNISATION.

Tribunal de Territoire de Bokungu, n° 7 du 18 mars 1936, présidence de Mr Lermusiaux.

En cause le chef investi de la chefferie de Lofoma c/ Bolemba et Ilow.

Objet du litige : Bosenge est venu à Basekampembe pour reprendre sa femme Ilow qui lui avait été enlevée, par Bolemba. Une discussion s'éleva, et dans sa colère Bosenge donna un coup de lance dans la poitrine de Lomboto, frère de Bolemba qui voulait l'empêcher d'arriver chez ce dernier pour reprendre sa femme. Lomboto eut encore la force de blesser Bosenge de deux coups de couteau.

Bosenge honteux de n'être pas arrivé à ses fins, se donna la mort par pendaison, le jour

même de l'arrivée de l'Administrateur à Basekampebe.

Le Tribunal : Entendu les prévenus à l'audience publique du 18 mars 1936.

Attendu que les prévenus avouent les faits à leur charge, et reconnaissent avoir eu des relations intimes depuis plusieurs mois.

Attendu que le fait de quitter le domicile conjugal pour aller vivre maritalement avec un homme qui n'est pas désireux de rembourser la dot est une injure grave pour l'époux.

Attendu que Bosenge n'a pu arriver à reprendre sa femme, ce qui dans la coutume de la chefferie est une très grande honte pour le mari.

Attendu que cette honte était surtout motivée par le fait qu'il a dû retourner sans sa femme, sans sa dot, et encore avec deux blessures.

Attendu que cette injure atteignait son honneur à tel point qu'il a préféré la mort.

Attendu que les prévenus sont rendus directement responsables de l'acte de découragement résultant du déshonneur de Bosenge.

Par ces motifs :

Tenant compte de la règle coutumière de la chefferie et faisant application de cette règle :

Condamnons :

Les prévenus Bolemba et Ilow, à 2 mois de servitude pénale, aux frais du procès s'élevant à 4 frs soit chacun 2 frs payables immédiatement ; ou à 2 jours de C. P. C.

Statuant d'office sur les dommages et intérêts payables aux enfants de Bosenge, les

condamnons à payer solidairement la somme de 400 frs ou des valeurs indigènes librement acceptées.

Les condamnés ont payé les dommages et intérêts à l'audience.

OBSERVATIONS : D'après la plupart des coutumes, l'adultère est puni de façon différente selon les circonstances ; il peut revêtir une gravité particulière, soit à raison des personnes, soit parce qu'il s'agit d'un abandon du domicile conjugal, soit pour tout autre motif qui lui donne un caractère injurieux. Le présent jugement fait une application saine lorsqu'il décide que l'adultère, qui de toute façon aurait été répréhensible, a été particulièrement coupable dans le cas d'espèce parce que, en s'opposant au retour de la femme au domicile du mari et en refusant en même temps d'essayer de régulariser la situation par divorce et remariage, les concubins lui ont donné un aspect particulièrement outrageant pour l'époux trompé.

Il est aussi conforme à l'esprit du droit indigène de rendre responsable du suicide celui qui par son injure en a provoqué la résolution dans l'esprit du désespéré. Comp. jugement n° 95. I, p. 148.

Il est intéressant de noter que la poursuite est exercée en quelque sorte d'office, à la requête du chef représentant de l'ordre public. Et que la répression est cumulativement pénale et civile. Il eût été intéressant de tenter de faire préciser par les assesseurs indigènes — mais cela est presque impossible — dans quelle mesure l'adultère en soi, les circonstances injurieuses qui l'entourent, et le fait du suicide, étaient intervenus pour déterminer l'importance des condamnations.

A. S.

Le Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit Coutumier Congolais est publié par la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

Comité de Patronage : MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice ;

le Gouverneur Général : P. RYCKMANS ;

les procureurs généraux honoraires : RITTEN, DELLICOUR, SOHIER, GASPAR et TINEL,
les présidents honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;

Les gouverneurs honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATI, MOELLER
et VOISIN :

le Gouverneur JUNGERS ;

CORNIL L., Avocat général à la Cour de Cassation.

GODDYN, Premier Président de la Cour de Cassation.

GUILLAUME, Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga.

HAYOIT DE TERMICOURT, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles.

LEYNEN, Président de la Cour d'Appel de Léopoldville ;

VERSTRAETE, Juge au Tribunal de 1re instance d'Anvers.

Comité de la Société d'Etudes Juridiques.

Président : M. F. de LANNOY, Procureur Général près la Cour d'Appel d'Elisabethville.

Vice-Présidents : M. F. SOOGHEN, Président de la Cour d'Appel ; M. J. BRASSEUR, Conseil-
- ler juridique.

Directeur de la Revue Juridique du Congo Belge et de ses éditions : M. J.-P. COLIN, Conseil-
- ler à la Cour d'Appel.

Rédacteur en chef du Bulletin : M. P. Van Arenbergh, Procureur du Roi.

Commissaires : M. Bours, Conseiller à la Cour d'Appel et M. Clercx, Avocat près la Cour
d'Appel.

EXTRAITS DES STATUTS :

Le Société laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indé-
pendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans le Bulletin n'engageront que leurs
auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Directeur de la Revue, B. P. 510, Elisabethville. Le
montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75
francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement
au Bulletin des Juridictions indigènes est de 55 francs. Ces montants sont payables par chèque ou
mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique
et 5467 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à
Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS

DES PUBLICATIONS DE LA SOCIETE D'ETUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Voir 4^e page de la couverture.

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 4e, 5e, 6e, 7e, et 8e années en fascicules : 75 francs. Reliées, 100 francs par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e et 13e 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 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e et 13e années reliées, le répertoire Colin et son supplément : 1145 francs

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des trois premières années, les 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e et 13e années : 730 francs.

La première année du bulletin des Juridictions indigènes seul : 30 francs. Les deuxième, troisième, quatrième et cinquième années : 35 francs chacune. Les deux premières années reliées en un volume : 85 francs. Les troisième et quatrième années reliées en un volume : 90 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.

INTRODUCTION A LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par A. Sohier, une brochure, 5 francs. (épuisé).

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 DECEMBRE 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 » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.

LA PROPRIETE FONCIERE 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.

LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAZELA, DES BALOMOTWA ET DES BANWENSHI, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

DE LA PERCEPTION DU DROIT PROPORTIONNEL DE 4 % SUR LES SOMMES ET VALEURS ADJUGÉES PAR JUGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7.50 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:

ESSAI CRITIQUE SUR LA SITUATION JURIDIQUE DES INDIGENES AU CONGO BELGE, par V. Devaux, Substitut du Procureur Général.	193
LES BAYEKE (suite), par F. Grévisse, Administrateur Territorial.	200
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGENES : TOTEM ET TABOU.	217
JURISPRUDENCE :	
212. - MARIAGE - EPOUX DE GROUPEMENTS DIFFERENTS - DROIT APPLICABLE - ACCOMPLIS- SEMENT INCOMPLET DES FORMALITÉS COUTUMIÈRES - LONGUE POSSESSION D'ÉTAT - VALIDITÉ.	219



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Essai critique sur la situation juridique des indigènes au Congo Belge.

CHAPITRE I.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES ET OBJET DE L'ÉTUDE.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

Comme toutes les législations coloniales, la législation congolaise, pour organiser le régime juridique des résidents de la Colonie, a tenu compte de leurs origines d'où résultent des traditions extrêmement divergentes, des habitudes de vie, des conceptions sociales qui les séparent en groupes distincts.

La situation juridique des indigènes et des étrangers qui leur sont assimilés n'est pas celle des résidents qui ne sont pas des indigènes : la différence entre ces deux catégories est plus profonde qu'entre nationaux et étrangers.

* *

Un premier caractère de la situation juridique assurée aux indigènes, c'est que la loi les soumet à leurs coutumes dans une mesure plus ou moins complète selon qu'ils sont immatriculés ou non.

Un second caractère résulte d'un ensemble de dispositions très diverses qu'ils subissent ou dont ils bénéficient seuls, sans qu'il y ait à distinguer s'ils sont immatriculés ou non.

* *

Le droit à l'immatriculation ne comporte, dans l'état actuel de notre législation, aucune restriction et on prévoit même l'immatriculation d'office de certaines catégories d'indigènes présumés aptes à ce régime.

Il résulte de cette facilité que la qualité d'immatriculé ne correspond à aucun niveau social supérieur, à aucun acquis de civilisation ; dans la réalité de la vie il n'y a en général aucune différence entre l'indigène immatriculé et le non immatriculé ; le premier, pas plus que l'autre, n'offre aucune garantie d'instruction, d'éducation, de compréhension, de mœurs ni d'usage.

Le législateur colonial, en vertu de la Charte, a dû respecter le statut personnel de droit écrit octroyé par l'immatriculation, mais à tous autres égards il a tenu compte des nécessités pratiques du gouvernement et de l'administration, et il ne s'est souvenu de l'existence de cette institution que pour décider que ses décrets s'appliquaient à tous les indigènes indifféremment.

* *

Les exemples sont nombreux. Il s'agit des *indigènes immatriculés ou non*, quand, établissant la compétence des tribunaux répressifs, le législateur distingue les indigènes du Congo ou des colonies voisines des autres justiciables et soumet les premiers à la juridiction des tribunaux de district et les autres à celle des tribunaux de première instance.

Les tribunaux indigènes, « existant conformément à la coutume », connaissent des contestations entre *indigènes mêmes immatriculés*.

Au point de vue fiscal les indigènes ne sont soumis à l'impôt personnel qu'à certaines conditions : les mêmes, qu'ils soient *immatriculés ou non* ; et l'impôt de capitation, d'après l'art. 4 du décret du 17 juillet

1914, est dû par *tout homme de couleur* même non congolais qui réside sur le territoire. Nous trouvons ici l'emploi d'un mot qui désigne une nouvelle catégorie de résidants comprenant en plus de tous les indigènes du Congo et des colonies voisines, immatriculés ou non, une partie des autres étrangers.

La législation sur le « *contrat de travail entre indigènes et maîtres civilisés* » concerne les indigènes *immatriculés ou non*, et range parmi les civilisés le maître, qu'il soit ou non un indigène du Congo, « *pourvu qu'il soit soumis à un impôt personnel autre que l'impôt indigène.* »

L'article 58 de ce décret donne le droit au Ministère Public « *d'agir au civil par voie d'action principale au nom et dans l'intérêt des noirs qui ont été lésés* » ; par noirs il faut entendre tous les indigènes congolais *immatriculés ou non*.

Dans le décret sur l'organisation des tribunaux, l'art. 85 impose aux tribunaux répressifs l'obligation de prononcer d'office « *les restitutions et les dommages-intérêts qui peuvent être dus en vertu de la loi ou des usages locaux* » à un indigène du Congo ou des colonies voisines ; l'art. 95 du C. P. livre I permet aux mêmes tribunaux de prononcer d'office les restitutions et les dommages-intérêts qui sont dus à la partie lésée « *lorsque celle-ci est un individu de race non européenne* ». On peut épiloguer sur la portée différente de ces deux dispositions et sur la question de savoir si elles s'excluent ou se complètent, mais il s'agit dans l'art. 85, des indigènes *immatriculés ou non*.

Le décret du 24 juillet 1918 organise la répression d'une série de faits qui ne constituent des infractions que s'ils sont commis par les indigènes *immatriculés ou non* de la Colonie ou des colonies limitrophes : actes et propos irrespectueux, refus de fournir des renseignements, fait de ne pas répondre à une convocation, etc...

Un nouvel élément de distinction : *race européenne ou non européenne*, est introduit par l'art. 71 du Code pénal qui réprime l'attentat à la pudeur commis sans violence, ruse ou menace. L'enfant est protégé jusque 16 ans s'il est de race européenne, s'il est de race non européenne il est protégé jusqu'à l'âge de la puberté.

L'indigène *immatriculé ou non* est soumis à l'administration des circonscriptions indigènes et des centres et à toutes les obligations et prestations qui en dérivent.

..

Remarquons encore que les étrangers sont assimilés aux indigènes ou aux non-indigènes, tantôt à raison de leurs origines suivant qu'ils sont d'une colonie voisine, dans d'autre disposition d'une colonie limitrophe; tantôt à raison, comme nous venons de le voir, de leur qualité d'homme de couleur, ou de leur race européenne.

..

Ce coup d'œil général permet de se rendre compte de la terminologie variée de notre législation. Si c'était le signe d'un manque de systématisation, il ne faudrait pas s'en plaindre : le souci de trouver la meilleure solution des problèmes qui se présentent à l'occasion des diverses fonctions publiques justifierait ces différences.

Mais on remarquera qu'au milieu de cette variété dans le détail, de nature à exercer sans danger le souci d'exactitude du juriste, il se dégage des principes qui sont l'expression de systèmes opposés et de là, résulte une vraie confusion.

La Charte et le Code Civil ne connaissent parmi les nationaux de statut colonial que deux catégories : les indigènes non immatriculés s'opposent à tout le reste des nationaux y compris les indigènes immatriculés. Aucune condition n'est mise à l'immatriculation et les règles qui la décident d'office viennent encore renforcer la poursuite directe de l'assimilation de la population au droit européen.

La législation subséquente divise au contraire les nationaux entre indigènes et non indigènes et ne permet généralement pas le passage de la situation juridique créée pour une catégorie, à la situation juridique créée pour l'autre.

En même temps qu'il appelle à un statut de droit écrit et à la jouissance des droits civils tous les indigènes, qu'il les y soumet d'office, le gouvernement de la Colonie par une politique d'ailleurs sage et modérée renvoie, économiquement et socialement, dans le milieu coutumier, ces indigènes qu'il a soustrait partiellement au droit qui organise et maintient l'ordre dans cette société.

Satisfait d'avoir donné le choix aux indigènes entre le régime du droit écrit, quant aux droits civils, et le régime du droit coutumier, il ne s'est plus occupé de savoir si les coutumes assurent à tous ceux qui rentrent dans cette dernière catégorie des conditions satisfaisantes et heureuses d'existence et de progrès : il semble qu'il estime sa mission terminée, du fait qu'il leur a permis avec une générosité excessive cet accès au droit écrit.

De sorte que le haut et noble souci qui a toujours inspiré notre législateur, celui de pousser nos sujets vers la civilisation, a pour résultat paradoxal l'abandon presque complet, dans l'organisation légale de la vie sociale, de ceux qui ne sont pas immatriculés. Tandis que l'accession libre et même d'office à la qualité d'immatriculé dont les bénéficiaires ne peuvent plus déchoir, ni eux ni leurs descendants, aboutit à créer une population qui ignore tout de son statut personnel et de ses droits civils, qui ignore même sa qualité et qu'on laisse vivre suivant la coutume, en marge de la loi, sous peine de la désemparer complètement.

OBJET DE L'ÉTUDE.

Pour apprécier les avantages et les inconvénients qui résultent pour les indigènes de la situation juridique qui leur est faite, il importe de définir avec exactitude ce que représente le régime coutumier et ce que le législateur entend par coutume.

La nécessité de maintenir leurs coutumes, comme fondement du droit applicable au plus grand nombre des indigènes, apparaîtra avec autant d'évidence que les déficiences de ce régime à l'égard de ceux dont l'évolution progressive est manifeste. En faveur de ces derniers doivent intervenir des mesures législatives, pour faire face à des besoins nouveaux absolument ignorés des coutumes quand ils ne leur sont pas directement opposés.

L'assimilation complète à notre civilisation, pour ceux qui en bénéficient, rendra même les coutumes indigènes inutiles et nuisibles, tout aussi bien que les lois, ordonnances et règlements de tutelles qu'impose au reste de la population son état arriéré.

Du moment que la qualité d'indigène est de nature à entraîner d'aussi essentielles conséquences sur la situation juridique du résidant, il importe de trouver dans la loi une définition précise de ce mot. Nous verrons qu'on ne peut se contenter du sens usuel qui désigne les habitants du pays que leur filiation rattache aux races autochtones. Les cas complexes prêtent à discussion quand des difficultés de fait et de droit résultent du mélange des sangs, des règles qui concernent les preuves légales de la filiation et même de la situation sociale des justiciables.

Ce que nous avons dit de l'*immatriculation* indique combien cette institution doit être remaniée pour assurer une adéquate répartition des indigènes qui seront soumis, ou soustraits, à l'application des coutumes et des mesures de tutelle spécialement prévues à leur égard.

La déficience du régime coutumier pour les indigènes non immatriculés se marque spécialement en matière personnelle et plus spécialement dans l'organisation du statut familial. C'est sur ce point en effet que se porte avec le plus d'ardeur et de constance l'effort de notre civilisation. Il en résulte que la carence de la loi est susceptible de laisser se manifester de dangereuses déviations, soit au détriment de la coutume en ce qu'elle a d'utile et d'indispensable au développement normal des populations, soit au contraire, au détriment de l'évolution favorable des institutions indigènes.

Nous pourrions également montrer que le développement social et économique des indigènes souffre de l'absence de disposition de nature à rendre la propriété foncière individuelle accessible, aisément et pratiquement, aux indigènes encore soumis au régime coutumier.

L'étude de l'organisation des tribunaux indigènes, des circonscriptions et des centres indigènes témoignerait aussi de l'absence de prescriptions assez strictes et sévères pour sauvegarder ce qui doit être maintenu des traditions locales, et assez souples et larges pour permettre les opportunes innovations.

CHAPITRE II.

LE RÉGIME COUTUMIER ET LA COUTUME.

LE RÉGIME COUTUMIER : SON ÉTENDUE D'APPLICATION.

Le régime coutumier n'est pas le même pour tous les indigènes ; la loi ne leur impose pas à tous, dans la même mesure, la coutume comme l'expression du droit positif qui les gouverne.

On pourrait restreindre le sens de ce mot à la situation juridique des indigènes non immatriculés dont le statut personnel est fixé par l'art. 4 de la Charte. Cette disposition leur garantit « *la jouissance des droits civils qui leur sont reconnus par leurs coutumes à condition qu'elles ne soient contraires ni à la législation, ni à l'ordre public.* » Ce serait restreindre de beaucoup le domaine réel de la coutume qui s'étend également aux autres indigènes. Car si les premiers ne sont pas uniquement soumis aux coutumes, les autres n'y échappent pas complètement.

* *

Bien que les indigènes immatriculés jouissent, au même titre que les belges et les étrangers, de tous les droits reconnus par la législation du Congo, ils restent soumis à la coutume sur de nombreuses questions à raison des lacunes de cette législation, notamment en matière de succession.

De plus les tribunaux indigènes étendent leur compétence à tous les indigènes ; et sans s'arrêter à aucune de nos distinctions entre le droit civil, le droit pénal, le droit public, ils appliquent les coutumes dans les différents entre indigènes, avec la seule restriction qu'elles « ne soient pas contraires à l'ordre public ou que des dispositions légales et réglementaires n'aient pas substitué d'autres règles à celle des coutumes » (art. 17 du décret du 15 avril 1926) et pour autant — d'après l'article 11 — que la contestation soit soumise à l'application des règles consacrée par les coutumes du ressort ou des ressorts limitrophes.

Si les immatriculés restent soumis au droit écrit quant aux droits civils organisé par la législation congolaise, pour tout le reste ils dépendent donc de la coutume et des tribunaux indigènes dans la même mesure que le reste des indigènes.

L'organisation politique et administrative de la Colonie tient également compte de la coutume : l'article 27 du décret sur les circonscriptions indigènes prévoit que les chefferies sont administrées conformément aux coutumes, avec la même restriction de l'ordre public et des dispositions légales et réglementaires. Ici de nouveau le régime coutumier déborde sur les immatriculés.

DÉFINITION DES MOTS COUTUMES INDIGÈNES.

C'est dans la mesure où il a plu au législateur de donner force légale à la coutume que celle-ci a force juridique ; c'est en vertu de la loi et des décrets qu'elle est légalement appliquée à une partie des nationaux.

La définition de ce mot en droit congolais dépend donc du sens que le législateur lui donne quand il s'en sert : or, il parle des « *coutumes indigènes* » sans les définir.

Dans le droit métropolitain, d'après les auteurs, la coutume diffère de la loi en ce que celle-ci émane de l'autorité publique et qu'elle est mise par écrit en même temps qu'elle est promulguée et que celle là est un usage que le temps et un certain nombre d'actes conformes ont transformé en règles de droits impératives (Pandectes belges, V^o coutumes ; Thaller, Droit commercial, n^o 49).

Notre législation coloniale s'est inspirée de cette signification. Cependant ces mots de « coutumes indigènes » opposent dans la Colonie *le droit de source indigène* au *droit de source européenne*, de telle sorte que toute autre considération devient accessoire et une certaine similitude de situation peut nous rappeler que le mot — coutume — a servi dans nos pays à désigner les droits qui ne se référaient pas au droit romain, sans autre élément de distinction.

Nous trouvons d'ailleurs dans le droit indigène les deux caractéristiques que notre première définition a mises en évidence. La rédaction n'en a jamais été une des conditions d'existence, même chez

les arabisés où l'écriture était connue. Ces dispositions n'émanent pas d'un organe qui exerce la fonction législative, et à supposer qu'il ait existé chez des peuplades congolaises une institution de ce genre, ses décisions n'ont jamais été écrites en même temps qu'elles étaient promulguées, ou l'écriture n'en a jamais été une forme substantielle.

Il est donc possible de faire rentrer les « coutumes indigènes » dans la définition qui résulte du droit métropolitain, mais en droit colonial l'origine de la règle a plus d'importance que toute autre considération et suffirait, nous semble-t-il, pour la caractériser. Aussi proposerions-nous de la définir : l'ensemble des règles qui sont l'expression de la conception que les indigènes ont « de la discipline sociale » ; les règles qui organisent traditionnellement leurs rapports juridiques, qu'il s'agisse de droit privé, de droit pénal, de droit public.

C'est le droit que les indigènes admettraient indépendamment de notre intervention légale, et que cette intervention a fait passer dans le droit positif de la Colonie.

L'ORDRE PUBLIC COLONIAL.

Le législateur congolais condamne les coutumes qui sont contraires à l'ordre public. Cette notion de l'ordre public a donc la plus grande importance dans notre droit colonial.

On a distingué l'ordre public interne et l'ordre public international. H. Solus a enfin introduit la notion de l'ordre public colonial. (Halewyck, Charte Coloniale, Gohr. Rev. Doctr. et Jurispr. 1932-33, Solus, Traité De la condition des Indigènes en droit privé, n° 270 et suivant).

Ainsi que le fait très justement observer cet auteur, ces diverses expressions ne servent pas à distinguer un ordre public de nature différente de l'ordre public interne mais « à traduire cette idée que toute » les règles qui sont d'ordre public interne ne sont pas nécessairement d'ordre public international ou colonial. » De multiples exemples montrent que les mêmes règles ne sont pas imposées au nom de l'ordre public aux nationaux et aux étrangers. « Les exigences de l'ordre public ne sont pas aussi étendues lorsqu'on considère la loi dans ses rapports avec les nationaux et avec les étrangers. » La même différence se justifie dans une colonie à l'égard des indigènes. Les seules règles d'ordre public colonial s'imposent aux indigènes non immatriculés et aux étrangers qui leurs sont assimilés.

La conception d'un ordre public colonial est une nécessité juridique si l'on veut laisser aux coutumes le champ d'application nécessaire à une bonne organisation sociale.

Il serait difficile d'admettre que dans la Colonie le législateur, condamnant les coutumes contraires à l'ordre public, ait entendu par « ordre public » les règles de droit public international — qui, dans la métropole, concernent les étrangers en raison de leur qualité d'étrangers — alors qu'il s'agissait d'établir la situation juridique d'une catégorie de nationaux : les indigènes. M. Halewyck qui soutient cet avis, s'élève cependant, et avec raison, contre l'erreur de refuser à l'indigène le caractère de national. Il faudrait cependant bien admettre qu'en l'occurrence le législateur l'aurait considéré comme un étranger.

Le refus d'admettre un ordre public colonial entraînerait logiquement la plus étroite des interprétations : l'ordre public, limite de l'application des coutumes, ne pourrait être que l'ordre public interne (1).

Il est au contraire naturel de croire qu'une législation qui admet qu'une partie des nationaux, les indigènes, restent soumis à leurs coutumes, admet également un ordre public différent de celui de la métropole qui ne connaît pour ses citoyens, qu'un seul régime juridique de base.

Nous en trouvons la preuve dans la législation congolaise, à propos précisément de la question qui a soulevé les plus vives discussions : la polygamie.

(1) De là la note suivante dans Solus, p. 307 :

« Ces observations permettent de se rendre compte que la notion que nous avons qualifiée d'ordre public colonial ne saurait être confondue avec celle d'ordre public international. Cette confusion a été faite par un auteur belge, M. Halewyck, La Charte Coloniale, t. I, n° 78, p. 165, cité par M. Rolin, op. cit., p. 72. Sans doute, y a-t-il, entre ces deux notions, certaines ressemblances. Mais elles n'en sont pas moins différentes ainsi que le démontrent les développements qui précèdent et ceux qui vont suivre ».

Le législateur de la Charte a considéré à juste titre la polygamie comme une des institutions inférieures dont il convenait de débarrasser aussitôt que possible la coutume. Mais tandis que garantissant la liberté individuelle, il condamnait par là l'esclavage et ne laissait à cette institution aucun effet juridique, par l'art. 5 de la Charte coloniale il décidait que le Gouverneur général *favoriserait* l'abandon *progressif* de la polygamie. Si la polygamie était au Congo contraire à l'ordre public dans le sens de la loi — c'est-à-dire à l'ordre public dont le respect s'impose aux indigènes — il était inutile et incompréhensible de prévoir que le Gouverneur général en favoriserait l'abandon *progressif*. On lit bien dans le même article que le Gouverneur général favorise l'expansion de la liberté individuelle mais le législateur s'est gardé de dire qu'il favoriserait l'abandon progressif de l'esclavage : c'était une institution qui n'avait plus d'existence légale, même en droit coutumier ; elle était condamnée sans qu'il fut question de progression.

Toute autre interprétation, contraire à toute la pratique des autres colonies, signifierait l'impossibilité de laisser siéger un tribunal indigène et de donner l'impression à nos sujets qu'ils sont régis, au moins partiellement, dans leur statut familial par leurs propres institutions.

SOURCE ET ÉVOLUTION DU DROIT INDIGÈNE.

Le sort qui est fait aux indigènes soumis à la coutume n'apparaîtrait pas avec exactitude si nous n'exposions les sources principales de ce droit et son évolution.

Notre intervention légale n'a d'autre rôle que de donner une valeur juridique à ces règles dans le droit positif de la Colonie ; elle ne crée pas la coutume, elle ne la formule pas, mais tous les faits de la vie réelle y compris le contact de notre civilisation, et nos interventions agissent par réaction sur le droit coutumier.

Si l'ensemble des règles juridiques que vous avons trouvées à notre occupation du pays reste la base, le premier et le principal fondement des droits coutumiers indigènes, la coutume, dans le sens de la loi, n'est pas le droit indigène d'hier mais celui dont le tribunal constate l'existence au moment qu'il en fait l'application : c'est le droit vivant. Rien n'autorise à croire que le législateur ait entendu maintenir des coutumes périmées. Le droit coutumier est ancestral par son origine : par son aboutissement il est actuel. A raison même de sa nature il est particulièrement souple à la transformation, et chez les indigènes il sera moins figé encore, à raison de l'inconstance bien connue de la race. L'apparente immobilité des « habitudes des ancêtres » ne doit pas faire illusion, ce n'est qu'une continuité dans la teinte ; une force stable et cohérente de nature à s'opposer aux divers accidents qu'elle rencontre est le privilège des seules sociétés civilisées. Le simple contact avec notre civilisation et l'évolution économique qui en résultait, suffisait à perturber un ordre social d'un équilibre bien instable malgré son état de stagnation. Notre loi l'a bouleversé par la juste condamnation des coutumes contraires à l'ordre public et par les dispositions qui ont remplacé des coutumes par d'autres règles légales : c'était un vide qu'un éboulement pouvait seul combler. La compensation de ce trouble fut de créer bon gré mal gré, un courant dans un sens bien précis, qui est celui de notre civilisation.

Les juges indigènes sont obligés, sous le contrôle même insuffisant des autorités européennes, de se conformer à la direction générale de ce courant.

Une transformation plus profonde et moins dangereuse résulte des changements qui se produisent dans les relations sociales des indigènes entre eux. D'une meilleure intelligence de la vie, d'une morale supérieure qui les gagne, viennent des principes nouveaux qui apportent des usages nouveaux, l'usage devient coutume. C'est le résultat, surtout, de l'apostolat de nos missions et de l'enseignement de nos écoles et c'est l'acquis vraiment solide de l'évolution juridique.

.*

Il est prudent de signaler que cette opinion qui admet que la coutume légalement applicable est celle qui s'est transformée sous toutes les influences de fait qui se sont exercées depuis notre occupation, ne se heurte pas à l'arrêt de la Cour d'appel d'Elisabethville du 9 mars 1914, Rev. Jur. du C. B. 1924, p. 290, ni à l'arrêt de la Cour d'appel de l'Afrique occidentale française, du 13 novembre 1924, *ibid.* 1925, p. 183.

Si l'on examine la portée exacte de ces décisions, on reconnaîtra qu'elles refusent d'admettre qu'un indigène qui se convertit à la religion chrétienne, échappe ipso facto, aux règles coutumières qui régissent son statut familial, mais sans se prononcer pour l'exclure, sur la possibilité juridique de l'adaptation du droit indigène, par une évolution interne, à de nouvelles mœurs et à de nouveaux usages. Cela tient à la nature même du droit coutumier et nous avons vu, peu de temps avant notre occupation et parfois même après, dans des villages arabisés, l'enseignement du Coran modifier et transformer les règles juridiques d'origine indigène sans que le caractère coutumier de ce droit, dans le sens légal du mot, ait jamais été mis en doute.

LE POUVOIR LÉGISLATIF COUTUMIER.

Le décret qui organise les circonscriptions indigènes confère aux autorités indigènes qui les dirigent certains pouvoirs de police : elles peuvent prendre des règlements en matière de salubrité, de sécurité et de tranquillité publiques. Quand elles usent de ce pouvoir elles promulgent des dispositions de droit écrit : il n'est pas question ici de droit coutumier.

La situation serait différente si c'était une autorité instituée par la coutume qui agissait en vertu de la coutume et dans la mesure et de la manière qu'elle prévoit.

Pour la période antérieure à notre occupation, il n'y a pas de doute que les décisions prises dans ces conditions rentrent dans le fond commun du droit coutumier, de ce droit qui est resté applicable aux indigènes en vertu de notre législation. Pour nous l'argument décisif : c'est que nous sommes bien en présence d'un droit indigène pur, et le législateur colonial a entendu désigner par coutume, les règles juridiques que l'indigène, en vertu de sa conception propre du droit, considère comme impératives : il n'a voulu ni dire plus, ni dire moins.

•

Tout autrement se présente cette intervention législative après notre occupation. La question est alors de savoir si une institution coutumière, sans reconnaissance légale, pourrait continuer à exercer une fonction législative. Posée sous cette forme la réponse est certainement négative. Aucune fonction juridique de l'Etat n'est plus exercée au Congo qu'en vertu de la loi et par l'institution reconnue et organisée par elle. Ainsi en est-il pour les tribunaux indigènes, pour l'administration des circonscriptions indigènes.

Mais *en fait* action d'un chef - ou d'une représentation de notables, ou d'une assemblée plénière - sur la coutume, relève-t-elle bien des fonctions législatives ? Nous avons tout lieu d'en douter. Confier à une institution le pouvoir de fixer une règle abstraite, générale, en dehors de toute situation déterminée, règle qui s'impose même aux détenteurs de la puissance politique, suppose une notion de légalité, étrangère au droit indigène.

Nous sommes dans la période exclusivement coutumière où la fonction législative de l'Etat n'est pas encore bien comprise (1)

Si l'intervention européenne ne fausse pas la situation originaire, les institutions coutumières qui semblent exercer une fonction législative, constatent, enseignent ou rappellent, bien plus qu'elles n'innovent. Leurs décisions n'ont d'autre valeur que d'exercer une influence sur la coutume, non celle de promulguer des règles qui la transforment d'autorité. Dans cette mesure ces institutions peuvent continuer à exercer une action utile en vue de l'adaptation des coutumes aux nouvelles circonstances de la vie sociale indigène, notre législation ne s'y oppose pas. En refusant d'admettre l'exercice légal d'une fonction législative coutumière nous posons une limite qui coïncide, pensons-nous, à la limite de fait que le droit indigène lui-même opposerait à une intervention de ce genre.

(A suivre).

V. DEVAUX.

Substitut du Procureur Général.

(1) LÉON DUGUIT (Traité de droit constitutionnel, p. 173) « Il semble bien établi aujourd'hui en sociologie que la fonction législative est celle des fonctions juridiques de l'Etat qui a apparu chronologiquement la dernière. »

Les Bayeke. (Suite).

D. LE DROIT PÉNAL MUYEKE.

Dans les chapitres précédents nous nous sommes étendus longuement sur l'adultère, le viol, l'enlèvement; nous n'y reviendrons plus. Sous cette rubrique nous passerons en revue toutes les autres infractions sanctionnées par la coutume muyeke et les peines qui s'en suivent.

a) *L'homicide volontaire.*

Assassin : *mwanishi*; tuer : *kusoma*; crime : *nziku*.

Ainsi dit Mokande Bantu dans ses Mémoires :

« Celui qui en tue un autre, le frappant avec la lance, commet un grand crime. M'siri a dit : « Il est défendu de tuer un camarade qui n'a pas fait de mal. »

« Celui qui tue une personne encourt une grave responsabilité. Si le sultan M'siri apprend que, » là-bas une personne a tué une autre personne, il la fera poursuivre et tuer. S'il ne la tue pas il fait » appeler ses parents en leur disant : « Voyez, votre parent a tué une personne ». Si les parents répondent : « ne le tuez pas, nous payerons pour lui », M'siri dit : « Soit, c'est conclu ». Mais si ses parents » disent : « Tuez-le, c'est sa faute, nous ne payerons pas pour lui, tuez-le », il le fait mettre à mort. Si ses » parents sont contents de payer pour lui, il est sauvé. Mais pour racheter un tel crime, il faut payer » beaucoup pour fournir sa rançon. Il faut donner beaucoup de choses, alors seulement on est libre. »

Ainsi, en principe, la peine de mort sanctionnait l'homicide volontaire. Mais le rachat par compensation était admis. A cet égard, la terminologie *kyeke* est singulièrement suggestive. Quand le meurtrier ou ses parents manifestaient le désir de payer, la famille de la victime exigeait préalablement le « *koma mata* » (*Ku-koma*: désarmer, déposer; *buta, mata*: arc, fusil). L'indemnité de une ou deux étoffes offerte pour prévenir la vengeance permet un curieux rapprochement avec le *wehrgeld* dont le vieux droit germanique nous présente la définition. Ensuite, devant le tribunal était débattu le montant du « *diho* » destiné à compenser la perte subie par la famille en la personne d'un de ses membres. Le « *diho* » (de *kuliha*: payer) se calculait comme suit; la partie civile citait les cheveux, les yeux, le nez, la bouche, les oreilles, les dents, les membres, les os, les doigts, les ongles du défunt et, pour chaque partie du corps ainsi nommée, elle revendiquait quelque objet: perles, étoffe, marteau, chèvre, etc...

Voilà certes une manière d'agir répondant à la stricte définition de la loi du talion.

Mais ce n'est pas tout. Outre le dommage, le meurtrier a porté une grave offense à la famille de sa victime. Pour laver cette injure, il fallait s'acquitter du « *mpandiko* » : 20 pièces de tissu. Ce paiement (*kupandika*, signifie régler définitivement), mettait un point final à la contestation.

Il est malheureusement impossible de marquer l'évolution de la conception indigène sous notre influence puisque aussi bien les juridictions européennes seules ont connaissance de tous les crimes. Condamnant à de longues peines de servitude pénale et appliquant strictement le principe de la responsabilité personnelle, nos tribunaux ne peuvent tenir compte qu'en droit de la coutume indigène car, en pratique, plus jamais l'indemnité n'est payée. Il n'est pas sans intérêt non plus de reproduire le *jugement 51/1934* en tant qu'il nous dévoile les effets que produit sur les noirs la libération conditionnelle que règlent les articles 112 et suivants, Livre I, de notre Code Pénal.

Un mari a coutume de frapper sa femme enceinte. Certain jour il la prend plus vivement à parti en lui disant : « Je puis te frapper tout à mon aise et même te tuer sans risquer grand chose. Vois un tel du village Saya qui a tué sa femme : on l'a effrayé en le condamnant à un nombre considérable d'années de prison et le voilà déjà libéré. Si donc je te tue, il ne me sera pas fait grand mal. » Ce mari brutal est condamné à 7 jours de Servitude Pénale et 10 frs d'amende.

b) *Les coups et lésions corporelles.*

1. *Les coups simples. (Frapper : kusola).*

Très souvent les juges considèrent les coups simples comme éléments du différend qui en est

cause et ils en font cas en statuant sur celui-ci. Quand les coups sont portés pour des bagatelles le tribunal inflige soit la servitude pénale soit une amende, tandis que jadis il faisait fustiger les coupables. Voici quelques jugements à l'appui de cette constatation :

Jugement 169/1932. En palabre, un indigène en frappe un autre. Sentence : « Si tu as un différend à régler, souviens-toi que le tribunal a été institué dans ce but et que tu ne peux te rendre justice à toi-même. » Pour avoir oublié ce principe le comparant est condamné à 7 jours de Servitude Pénale ; 20 frs d'amende et aux frais.

Jugement 216/1932. Légèrement éméchés, un mari et sa femme ont fait un échange de coups, en suite de quoi ils sont condamnés à 7 jours de Servitude Pénale et 20 frs d'amende.

Jugement 217/1932. X et Y étant en palabre, le premier invite le second à le suivre en brousse où, à coups de poings, ils vident leur querelle. Pour avoir proposé le pugilat, X est condamné à 6 jours de Servitude Pénale et à 15 frs d'amende, tandis que Y pour avoir accepté cette proposition se voit octroyer une amende de 20 frs.

Jugement 171/1934. Un mari jaloux taloche un indigène que, sans motif suffisant, il soupçonne être l'amant de sa femme. Il est condamné à 15 frs d'amende et à 15 frs de dommages et intérêts.

II. Coups ayant donné lieu à blessures peu graves.

Les juges statuent de la même manière que dans le cas de coups simples. De plus, le coupable est astreint au paiement d'une légère indemnité (perles ou tissus) variable en raison de la gravité des blessures occasionnées et appelée « shiiba nkofu » (cadeau pour fermer la plaie).

Cent jugements respectent cette coutume, entre autres :

Jugement 92/1932. Pour avoir, en se servant d'un bambou, porté des coups et fait des blessures, un indigène est condamné à 6 jours de Servitude Pénale, 12 coups de chicotte et 30 frs de dommages et intérêts envers la victime.

Jugement 64/1934. Un indigène en ayant blessé un autre à la bouche est condamné à 16 jours de Servitude Pénale, à 10 frs d'amende et à 20 frs de dommages et intérêts.

III. Coups ayant entraîné la perte d'un membre, de son usage ou encore une maladie (blesser kuvulajya).

Conformément aux principes en vigueur pour le meurtre le coupable devait payer le « koma mata », le « diho » ensuite. Dans l'évaluation de celui-ci un certain nombre de parties seulement du membre atteint étaient dénombrées, pour chacune desquelles un ou plusieurs colliers de perles étaient requis. Puis, pour clore la palabre, était payé le « mpandiko » se composant de un ou deux fusils.

Dans l'impossibilité de se rédimier le coupable n'était cependant pas mis à mort comme la réclamation du « koma mata » pourrait le faire croire ; il était tout bonnement réduit en esclavage.

Le jugement 86/1932, quoique statuant pour l'avenir, fixe la conception indigène actuelle.

Un mari frappant sa femme lui a crevé un œil. Pour une raison quelconque la victime n'a pas déposé plainte. A l'occasion d'une nouvelle querelle, les faits parviennent à la connaissance des juges qui tiennent au mari ce langage : Tu as privé ta femme d'un œil. Si, par affection, elle n'a pas voulu te faire punir, sache bien que le jour où tu songeras à l'abandonner tu lui paieras 250 frs de dommages et intérêts.

Jugement 66/1932. Le tribunal reçoit l'appel d'un indigène condamné par la juridiction du sous-chef Mubili Kubantu à 50 frs d'amende et 1 fusil de dommages et intérêts parce que, ayant frappé sa femme, celle-ci attribuait aux coups reçus la maladie dont elle souffrait.

Les juges se rendant compte qu'aucun rapport de cause à effet ne pouvait être établi entre les coups et la maladie dont question, annulent le jugement entrepris et, statuant à nouveau, condamnent simplement le mari à 30 frs de dommages et intérêts pour coups et blessures. Ils mettent les frais par moitié à charge des deux époux.

Jugement 76/1934. Accusé d'avoir porté des coups ayant entraîné la perte partielle d'un œil, un indigène est condamné à 10 frs d'amende, à 50 frs de dommages et intérêts et aux frais.

c) L'homicide involontaire (mapuso).

La coutume muyeke considère comme infraction l'homicide involontaire dû à une imprudence ou un défaut de prévoyance. Elle exigeait que la famille de la victime fut indemnisée; le coupable récalcitrant pouvait être réduit en esclavage.

Les jugements suivants s'inspirent du principe énoncé :

Jugement 103/1934. Se rendant au travail une femme confie à son père son jeune enfant. A son tour ce père le confie à Koroteni, l'une de ses épouses.

Celle-ci, fatiguée des cris du bébé, lui fait avaler une bouillie en dehors des heures normales. Le gosse passe ensuite dans plusieurs autres mains, puis meurt dans la matinée.

Le père de l'enfant saisit le tribunal.

Apprenant que plainte venait d'être déposée, un policier de la chefferie vient trouver les défendeurs et leur vend certaine préparation magique qui doit leur faire gagner le procès.

Il faut croire que tous s'abusaient singulièrement car le tribunal rend la sentence suivante :

Il reproche à Koroteni d'avoir donné à un tout jeune enfant une bouillie avant que le soleil ne fût haut et de ce fait, il la condamne à 7 jours de Servitude Pénale et à 30 frs d'amende.

Responsable des actes de sa femme à laquelle il confia le malheureux bambin, le grand'père est astreint à payer à son gendre 100 frs de dommages et intérêts. Et enfin le policier se voit infliger 7 jours et 20 frs d'amende pour avoir trompé les défendeurs et avoir tenté d'introduire un élément de trouble dans les fonctionnement de la juridiction.

Jugement 81/1933. Une mère brûle involontairement son enfant qui meurt. Lui reprochant une négligence coupable les juges la condamnent à payer à son mari deux fusils et 50 frs. Ils ajoutent que s'ils avaient la conviction que l'enfant a été volontairement brûlé, ils enverraient la mère au parquet, signifiant par là qu'elle serait inculpée de meurtre.

Il faut aux juges la preuve de l'imprudence ou du manque de prévoyance, à défaut de quoi ils concluent au simple accident pour lequel rien n'est réclamé. Dans ses Mémoires, Mokande Bantu nous cite un exemple :

« Si quelqu'un se trouve au bord d'une rivière et qu'il appelle un autre en lui disant : « Venez me passer », et qu'il se noie, il n'y a pas crime. »

d) Le vol. Bwivi ou bunyongo.

Il semble que les Bayeke ne font pas de discrimination juridique entre le vol, l'abus de confiance et l'escroquerie. Ils qualifient le tout de vol qu'ils paraissent définir : appropriation frauduleuse de biens appartenant à autrui.

M'siri a dit : « Si quelqu'un vole il doit payer. » On payait le « diho » dont le volé déterminait le montant. Refusant de se soumettre à la décision du tribunal, le voleur pouvait être fustigé, immobilisé au moyen de l'ikiriti ou encore réduit en esclavage. Quand il s'agissait d'un vol de nourriture, il avait la faculté de s'acquitter en cultivant un champ au profit du volé.

Du fait que sont qualifiés de vol toutes les manières de s'approprier frauduleusement le bien d'autrui, il ne s'en suit pas que les infractions que notre code appelle vol, abus de confiance et escroquerie sont punies de la même manière. Les modes frauduleux d'appropriation constituent des circonstances atténuantes ou aggravantes. C'est ainsi qu'on remarque que rarement on punit l'abus de confiance.

Jugeons plutôt sur des cas concrets en nous référant à quelques sentences caractéristiques.

Jugement x/1932. Un indigène prend deux papayes dans le jardin du chef. Surpris et amené devant le tribunal, il se défend en déclarant avoir cru ces papayes « mali ya l'Etat » (biens de de l'Etat). Curieuse transposition d'une expression européenne, mais habile défense quand même puisque le prévenu est acquitté après avoir été informé cependant de ce que les propriétés du chef ne sont nullement collectives.

Jugement 219/1932. Désirieux de faire parvenir des cadeaux à ses parents un indigène charge un ami du soin de les leur porter. Cet ami s'approprie le tout. Il est simplement astreint à la restitution sans dommages et intérêts aucuns.

Jugement 59/1933. Pour vol avec effraction à l'aide de fausses clefs d'une roue de vélo, un indigène est condamné à 15 jours de Servitude Pénale et 25 frs d'amende.

Par même jugement, à un boy coupable d'avoir pris de la viande à son maître sont infligés 12 coups de chicotte et 20 frs d'amende.

Jugement 23/1934. Le chauffeur de la Mission Bénédicte se fait remettre 10 frs par une femme moyennant promesse de la conduire à Jadotville. Il part sans l'emmener.

Etant récidiviste, il est condamné à 15 jours de Servitude Pénale + 10 frs d'amende + 10 frs de frais et à la restitution des 10 frs escroqués.

Jugement 72/1934. Au cours de la nuit un indigène s'introduit par effraction dans le bureau du Missionnaire et y prend 126 frs. Un hasard fait découvrir le voleur ; il avoue. Il est condamné à 10 jours de Servitude Pénale et au remboursement de la somme soustraite.

Jugement 37/1935. Profitant de ce qu'il est seul dans la chambre du Missionnaire, un boy vole 270 frs. Il nie l'infraction et aucune preuve ne peut être alléguée contre lui.

Se fondant sur le fait qu'avant l'entrée du boy dans la chambre la somme y était et qu'elle avait disparu à son départ les juges le rendent responsable, mais ne le condamnent qu'à la restitution.

Souignons la magnanimité des juges dans les deux cas précédents en la comparant à la sévérité dont témoigne le *jugement 58/1934* Pour avoir volé divers objets confiés à la garde de son frère, un indigène est condamné à 25 jours de Servitude Pénale, à 10 frs d'amende, et à la restitution de tous les objets volés.

On peut en conclure que le vol revêt un caractère de gravité plus accusé si voleur et volé font partie de la même cellule sociale que constitue la famille.

Le recel aussi semble se plier à la définition que nous avons donnée du vol : appropriation frauduleuse d'un bien appartenant à autrui.

Le *jugement 65/1932*, montre que les juges considèrent le recel comme infraction moins grave que le vol proprement dit. En effet le voleur d'un accessoire d'automobile est condamné à 6 jours de Servitude Pénale, 12 coups de chicotte et 20 frs d'amende, tandis que le receleur s'en tire avec six coups de fouet seulement.

Jadis il existait aussi chez les Bayeke des associations de voleurs, les « basambo » qui opéraient par effraction en se servant d'un produit à caractère magique mais dont les propriétés soporifiques étaient certaines, le « busambo ». Ils endormaient leurs victimes et dévalisaient à leur aise les habitations. M'siri avait promulgué contre les membres de ces associations la peine de mort.

e) De la sorcellerie (buloz). Sorcier : muvini ; ensorceler : kuvina.

Convaincu d'avoir fait usage conscient ou non d'un sortilège ou d'une quelconque magie pour envoûter et tuer les gens, le sorcier était mis à mort et son cadavre était calciné.

Pour prononcer cette condamnation les juges faisaient fond sur les dires du devin, si bien que souvent des innocents étaient exécutés, coupables seulement d'avoir, à leur insu, eu le mauvais œil.

Actuellement les juges paraissent plutôt désorientés ainsi qu'il appert des jugements ci-dessous :

Jugement 205/1932. Une femme fatiguée de son mari sollicite de quelqu'un une préparation magique destinée à envoûter son époux, à le tuer en lui faisant tourner le cœur afin de pouvoir se livrer totalement à son amant.

Par malheur, elle s'adresse à un indigène qui n'est pas sorcier ou qui, l'étant, croit gagner davantage à dévoiler les intentions de la solliciteuse. Celle-ci se voit infliger 7 jours de Servitude Pénale et 20 frs d'amende et elle est condamnée à 10 frs de dommages et intérêts envers celui qu'elle a implicitement traité de sorcier.

Jugement 94/1933. Un indigène est surpris en possession d'ingrédients magiques. Néanmoins, les juges ne le condamnent pas, ne sachant au juste la destination des produits.

Jadis, le devin les aurait éclairés aussitôt.

Jugement 130/1933. Deux individus qui se sont procuré le grand sortilège « nsote » sont condamnés à 7 jours de Servitude Pénale et à 30 frs d'amende.

Jugement 185/1933. Jalouse de se voir préférer une rivale, une femme va chercher une préparation magique qui devra rendre inerte le membre viril de son mari.

L'histoire ne dit pas comment elle parvient à son but, mais le mari attrait son épouse devant le tribunal. Elle est condamnée à 15 jours de Servitude Pénale tandis que le préparateur du sortilège ne se voit infliger que 7 jours de Servitude Pénale. En outre, la femme est invitée à se procurer tel remède apte à rendre à son mari toute sa vigueur!!!

Jugement 76/1933. Le sous-chef Mwenda Mukose — ancien catéchiste principal d'une Mission — a, dans son village, appréhendé des individus possédant des sortilèges capables de provoquer la mort. Il accuse ces indigènes d'avoir envoûté son prédécesseur et, craignant de subir le même sort, il demande au tribunal de vouloir bien bannir les coupables de sa terre.

L'envoûtement du chef décédé n'étant pas démontré les juges se gardent de prononcer une condamnation mais ils enjoignent aux inculpés de regagner leurs villages d'origine avec défense de jamais reparaitre sur les terres de Mwenda Mukose.

Jugement 62/1933. Une femme convaincue d'avoir préparé des sortilèges pour tuer les gens est sévèrement admonestée et il lui est ordonné de détruire ses fabricats. Il lui est dit, en outre, qu'en cas de récidive elle sera envoyée à l'Administrateur avec demande de relégation.

Tous ces jugements démontrent à profusion le désarroi des juges. Nous voyant passifs — notre législation n'exige-t-elle pas l'impossible preuve de l'usage des sortilèges — devant ce qui, en dépit de leur évolution certaine, fait la terreur de leurs nuits, ils hésitent, craignent de frapper trop fort malgré toutes les recommandations pouvant leur être faites. Cette irrésolution est assurément à la base de l'extraordinaire essor de la magie auquel nous assistons et qui contrecarre tous les efforts que nous pouvons développer pour lutter contre le Watch Tower. Seule l'intervention du législateur édictant des peines contre les simples détenteurs de produits magiques fournira aux juges une base et des exemples d'action efficace.

f) Des imputations dommageables et des injures (Kufusa : injurier).

Autrefois, coupable d'avoir porté atteinte à la considération d'autrui ou de l'avoir injurié, un indigène pouvait recevoir du fouet mais toujours il était astreint à dédommager celui à qui il avait nu.

Pour rester dans l'objectivité la plus stricte nous reproduisons encore quelques jugements qui nous amèneront à conclure que le principe de l'indemnisation est toujours à la base des sentences rendues par le tribunal.

Jugement 60/1932. Pour avoir traité quelqu'un de sorcier, un indigène est condamné à payer à l'offensé un objet d'une valeur de 20 frs pour lui « nettoyer le cœur ».

Jugement 67/1932. Un grand notable est invité à faire un cadeau d'importance non déterminée à un de ses collègues qu'il a injurié et cela pour lui blanchir le cœur.

Jugement 215/1932. Une femme est condamnée à payer deux tissus à la plaignante qu'elle a qualifiée de sorcière.

Jugement 81/1934. Pour avoir été calomnié auprès de son maître et avoir, de ce fait, perdu sa place, un indigène se plaint aux juges qui condamnent le calomniateur à payer 10 frs d'amende et 10 frs de dommages et intérêts.

Jugement 85/1935. Publiquement et sans preuves un indigène accuse un camarade de vol. Il est, lui aussi, condamné à 10 frs d'amende et au paiement de dommages et intérêts (10 frs).

g) Des destructions, dégradations et dommages.

Quiconque détruisait, dégradait ou endommageait méchamment un objet mobilier ne lui appartenant pas était tenu à compensation et à une légère indemnité supplémentaire. Nous avons signalé que

les mêmes peines frappaient ceux qui portaient atteinte aux récoltes sur pied ou aux plantations arbustives.

Il est remarquable que ces infractions se présentent très rarement. Sans doute, au cours d'une bagarre, un batailleur furieux de voir son vêtement déchiré tentera par tous les moyens de se venger. En dehors de ce cas très fréquent à propos duquel les juges prononcent des dommages et intérêts fort modestes, nous n'avons relevé en quatre ans que très peu d'affaires de ce genre.

Jugement 220/1932. Un indigène a méchamment découpé la natte de quelqu'un qui l'hébergeait. Les juges le condamnent à 15 frs de dommages et intérêts.

Le jugement 92/1934, est digne de remarque en ce qu'il rend un tiers responsable de dégâts dont il n'est pas l'auteur.

Rentrant chez lui un mari est pris à parti par sa femme et sa belle-sœur. Accablé, il fuit et se réfugie dans la maison de sa sœur. Les deux mégères l'y poursuivent et mettent en pièces tout l'ameublement de cette maison.

L'épouse, malade, est condamnée à 10 frs d'amende ; 7 jours de Servitude Pénale et 10 frs d'amende sont infligés à la belle-sœur, tandis que le mari est astreint au paiement de 20 frs de dommages et intérêts à sa sœur.

h) Destruction d'animaux domestiques.

Les juges obligent quiconque a, avec malignité, blessé ou tué un animal domestique, bien d'autrui, au paiement de dommages et intérêts.

Le jugement x/1933 respecte cette règle.

Chargé de garder le petit bétail d'un groupe d'habitants de Bunkeya, un indigène abat sauvagement une chèvre à coups de pierre. Il est condamné à une amende et à une indemnité envers le propriétaire de l'animal abattu.

i) De l'évasion de détenus.

Jadis, l'indigène provoquant l'évasion d'un détenu était roué de coups ou encore incarcéré à son tour.

Le seul jugement rendu par le tribunal en cette matière, *jugement 30/1934,* condamne à 7 jours de Servitude Pénale un individu qui s'est querellé avec le policier de garde en vue de favoriser l'évasion de son frère.

i) Infractions commises par des agents de l'autorité.

1. Concussion et actes arbitraires.

De tout temps la coutume muyeke a réprimé les actes arbitraires commis en pays ami par ceux qui détiennent une parcelle d'autorité.

Seuls les faits du chef échappent à la commune loi.

De même a-t-il toujours été défendu d'exiger l'indû. A titre d'exemple, voici le *jugement 101/1932.*

Deux policiers du chef ayant arrêté un contribuable en défaut de paiement lui donnent sept coups de chicotte et ne le relâchent que moyennant cadeau d'une poule offerte par la femme du détenu. Chacun est puni de 6 coups de fouet.

Autrefois, les juges auraient, en outre, condamné à des dommages et intérêts.

II. De la désertion et de la trahison.

Repris, les déserteurs et les traîtres (bagome) étaient jadis mis à mort.

III. Refus d'ordre.

Les Bayeke considèrent le refus d'ordre comme une infraction justiciable du tribunal et non comme simple indiscipline que le chef punit du fouet.

C'est ainsi que par *jugement 39/1933* un policier se voit infliger 7 jours de Servitude Pénale pour avoir, par peu, refusé d'exécuter un mandat d'arrêt.

h) Du manque de respect envers le chef et ses notables.

L'indigène qui insultait les Anciens, refusait les ordres du chef, se présentait armé devant celui-ci, ne déposait pas les armes au moment de croiser le chef, ou se révoltait contre une sentence rendue par le tribunal, recevait des coups de fouet et pouvait être incarcéré un nombre indéterminé de jours.

Une série de jugements attestent que la coutume est actuellement encore appliquée en ces matières :

Jugement x/1933 Un indigène armé de son fusil s'est rendu devant la demeure du chef. Surpris par un policier, il est d'abord accusé d'avoir voulu attenter à la vie d'une des femmes du chef dont il est l'amant. Au cours de l'enquête les juges constatent cependant que l'arme n'était pas chargée et que le prévenu ne portait ni poudre ni balles.

Ils le condamnent simplement à 15 jours de Servitude Pénale, pour s'être approché, étant porteur d'une arme, de la maison du chef.

Jugement 98/1933. Ayant insulté et menacé publiquement un notable un indigène est condamné à 7 jours de Servitude Pénale + 10 frs d'amende.

Jugement 110/1933. Pour avoir refusé d'obtempérer à un ordre du chef, un prévenu est condamné à 3 jours de Servitude Pénale + 10 frs d'amende.

Jugement 72/1935. La même peine est infligée à un individu qui a refusé de répondre à une convocation du chef.

A l'heure actuelle les juges font application des mêmes règles coutumières pour sanctionner toute infraction à des décisions que prend le chef en conseil à la suite d'une instruction de l'autorité territoriale. C'est ainsi que le chef attire devant son tribunal tous ceux dédaigneux de l'ordre qu'il a donné de faire des plantations de manioc. Reproduisons aussi le jugement 79/1935 dans lequel est qualifié de refus d'obéissance l'omission de faire les déclarations requises à l'office d'état-civil institué à Bunkeya. En l'occurrence, pour avoir négligé de déclarer son mariage un indigène est condamné à 20 frs d'amende et à 20 frs de frais.

i) Emigration sans autorisation.

Il était rare, jadis, de voir des indigènes quitter leur terre et s'installer ailleurs. N'avons-nous pas souligné qu'en émigrant ils tombaient aussitôt dans une des catégories de personnes dites de statut inférieur.

L'arrivée des Européens a modifié cet état de choses, la terre des Bayeke s'est vidée et, s'adaptant aux circonstances, la coutume a érigé en infraction l'émigration non autorisée.

De nos jours les indigènes ayant encore plus de facilité d'échapper à l'autorité de leur chef, les juges font preuve, en se fondant sur la coutume et non pas sur notre législation, d'une sévérité que d'aucuns peuvent qualifier d'excessive et qui répond néanmoins aux nécessités du moment.

C'est ainsi que par jugement 11/1933 un indigène est condamné pour avoir émigré clandestinement à 15 jours de Servitude Pénale et 20 frs d'amende.

1) Des jeux de hasard

Les Bayeke connaissent un nombre imposant de jeux de hasard dont nous avons déjà cité les noms. M'siri interdit tous les jeux nécessitant une mise et pour cause: des indigènes jouant leur maison et même leur femme et leurs enfants, les règlements de comptes étaient parfois sanglants.

A ce sujet, la coutume s'est altérée ou bien, le enjeu se limitant à quelques francs, les plaintes doivent être rares puisque, en quatre ans, le tribunal n'a pas eu à statuer une seule fois.

k) Des danses.

Les danses bayeke sont variées : les unes imposent la séparation des sexes, les autres autorisent le rapprochement des hommes et des femmes. D'autres se sont ajoutées à celles déjà existantes, telles le « mukinko », danse pour laquelle les couples s'enlacent et la « maringa », vague imitation de nos danses européennes.

Pour qui connaît la violence des passions chez l'indigène, il est aisé de comprendre que ses enlacements ne forment que le premier acte d'une comédie s'achevant à quelques pas dans l'ombre.

De là l'attrait de ces réunions sur les célibataires et tous ceux ou celles qui recherchent une aventure extra-conjugale ; de là aussi les manifestations de jalousie tournant trop souvent au tragique. M'siri avait strictement interdit les danses au cours desquelles hommes et femmes s'ébattaient ensemble. Des coups de chicotte en formaient la sanction.

Actuellement les juges se montrent plus timorés ; leur inertie jointe à la fréquence des libations de bière aboutissent à cet abaissement du niveau moral que le moins averti peut constater à Bunkeya.

Naguère, la coutume frappait aussi durement celui qui, jouant du tambour, organisait les danses. Il lui fallait payer une chèvre ou un fusil et le tambour était confisqué. Demandant aux juges pourquoi ils n'appliquaient plus ces ordres de M'siri, il nous fut répondu que l'actuel chef avait conseillé l'application de ces sanctions mais n'y avait pas obéi. En effet, l'habitude chez les Bayeke voulait que lorsque le chef prenait une décision importante il lui fallait jeter dans le feu quantité de tissus et de pointes d'ivoire pour frapper l'imagination de son peuple et lui bien montrer l'importance attachée aux interdictions portées. A l'heure actuelle, du seul point de vue économique, cette pratique n'est plus possible et, partant, les vieux juges qui ont connu le temps de M'siri hésitent et ne sont pas loin de croire que les ordres donnés sont illégaux par suite de violation de formes.

Nous avons relevé néanmoins quelques rares jugements punissant les danseurs :

Jugement x/1932 : Pour s'être livrés à des danses défendues des indigènes sont condamnés à 3 jours de Servitude Pénale et 10 frs d'amende.

Jugement 49/1933. Trois coups de chicotte sont administrés à quelqu'un qui a dansé avec une femme.

Jugement 80/1933. Vingt hommes et femmes se voient infliger 3 jours de Servitude Pénale pour avoir dansé ensemble.

Notons tout de suite que ces sentences paraissent rendues sous l'influence des Missionnaires.

l) La prostitution.

A la femme non mariée la coutume ne fait pas grief de succomber à toutes les tentations. Elle n'admet cependant pas qu'une femme multiplie les occasions et se livre à deux ou plusieurs amants au risque de les dresser l'un contre l'autre.

C'est ce que signifie le *jugement 186/1933* par lequel une femme est condamnée à 7 jours de Servitude Pénale + 10 frs d'amende pour avoir mené de pair deux aventures

m) L'abandon de travail.

De tout temps il a existé chez les Bayeke des sortes de contrats en vertu desquels des indigènes louaient à d'autres leurs services. La rupture unilatérale de ces conventions donnait lieu soit à contestation civile se clôturant par une sentence obligeant le déserteur à poursuivre son travail ou l'en exonérant moyennant dommages et intérêts, soit encore à condamnation à fustigation.

Par esprit d'imitation, les juges prononcent maintenant des peines de Servitude Pénale.

Entre autres, le *jugement 21/1934* en fait preuve :

Le gardien du gros bétail du chef abandonne son travail et pendant huit jours va se promener dans les villages voisins. Repris, il tente de se disculper en disant que, la veille de sa fuite, dans un rêve il avait vu toutes les vaches crever en une fois. Croyant à ce rêve, appréhendant les reproches, il s'enfuit.

Le récit, bien imaginé cependant, ne fléchit pas les juges qui le condamnent à 7 jours de Servitude Pénale + 10 frs d'amende + 10 frs de frais.

n) L'imprécation (mwato).

Les formules imprécatoires sont de tradition chez les Bayeke, desquels elles sont du reste très redoutées. La crainte chez les indigènes est si violente qu'elle peut fort bien se conjuguer avec les inévitables coïncidences pour expliquer que des esprits superstitieux puissent établir un lien de cause à effet entre les imprécations et le malheur s'abattant sur la personne visée.

Jadis, les imprécations venant à se réaliser, leur auteur était considéré comme sorcier et traité en conséquence. De nos jours c'est à payer une forte indemnité qu'il est condamné.

Mais le plus souvent la victime se hâte de porter plainte. L'imprécateur déclare alors avoir prononcé les paroles incriminées dans un moment de colère, sans y mettre malveillante intention. Il est alors astreint à offrir un modeste cadeau pour montrer ses bonnes dispositions ; le plus souvent le tribunal se contente d'enregistrer son désaveu.

C'est dans ce sens qu'est rendu le *jugement 16/1935* :

Un oncle musanga batifole avec sa nièce. Celle-ci ne consentant pas à se prêter à tous les jeux, il lui dit qu'elle mourra si elle ne se livre pas à lui. Devant les juges l'oncle dit avoir parlé dans un moment d'énervement. Il reçoit une semonce et paie les frais de l'audience.

Ce manque d'énergie de la part des juges est encore une fois à la base d'un abus et d'un renforcement de l'esprit superstitieux. Lorsque sont interrogés les devins, on est étonné du nombre de clients à la maladie desquels ils ont trouvé pour cause une malédiction. L'imprécation n'étant pas punie par notre législation, les juridictions coutumières se relâchant, les noirs s'en donnent à cœur joie.

o) Divers.

Il est d'autres infractions que la coutume ne connaît que depuis peu d'années. Citons le faux en écriture, l'usage du faux, l'entretien des maison etc... On pourrait discuter à perte de vue la question suivante : les juges ont-ils au sujet de la répression de ces infractions une conception originale ou bien leurs sentences s'inspirent-elles uniquement des principes de notre Code pénal ?

La lecture des deux jugements que nous allons reproduire permet à coup sûr de soutenir la première de ces hypothèses.

Jugement x/1933. Un indigène en voyage, apprenant qu'un Agent du Service territorial se trouve dans les environs, se fait établir par un lettré une feuille de route au bas de laquelle est imitée la signature de Mwenda Kitanika. Il glisse cet écrit dans son livret, l'y oublie et quelques mois plus tard, faisant payer à l'intéressé son impôt, le chef constate le faux.

L'auteur de la feuille de route est condamné à 7 jours de Servitude Pénale et 30 frs d'amende ; l'autre, pour avoir sollicité ce faux et en avoir fait usage, est condamné à la même peine.

Jugement 117/1934. La Mission Bénédicte porte plainte contre un de ses travailleurs qui a falsifié son ticket. Le prévenu est condamné à 10 frs d'amende.

Fixons enfin le caractère de gravité que comporte aux yeux des juges le refus d'un indigène de maintenir sa maison en bon état. Par *Jugement 87/1932*, une peine de 4 jours de Servitude Pénale est infligée pour cette raison.

Et pour clore ce chapitre il nous semble intéressant de reproduire quelques passages des Mémoires de Mokande Bantu relatifs à certaines coutumes basanga, babemba, baluba et autres à l'application desquelles M'siri se refusa :

- I. Si votre camarade crache sur vous, dorénavant il ne devra plus payer.
- II. Si votre camarade vous dit qu'il a enterré une personne, dorénavant il ne devra plus payer.
- III. Si votre camarade vous appelle (par plaisanterie) à un endroit où il y a des matières fécales, il ne devra plus payer.
- IV. Si quelqu'un casse une aiguille, il ne devra plus payer.

V. Si les gouttes d'urine d'un de vos camarades sont poussées par le vent sur vous, il ne devra plus payer.

VI. Si votre camarade vous appelle pour lui jeter de l'eau sur le dos en se baignant, il ne devra plus payer.

VII. Si votre camarade vous montre l'endroit où il a déposé des ordures, il ne devra plus payer.

VIII. Si quelqu'un de vos camarades se sauve dans votre maison pour s'abriter de la pluie, vous dites maintenant qu'il vous a apporté des larmes. Cela ne signifie rien du tout ; il ne devra plus payer.

IX. Si quelqu'un vous souille les pieds avec des ordures, il ne devra plus payer.

X. Si quelqu'un casse un « kipanda » il ne devra plus payer. (Le kipanda est un pieu fourchu qui, chez les Basanga, forme l'autel des mânes).

XI. Si quelqu'un casse votre « mwende » il ne devra plus payer (Le mwende est une petite hutte à base rectangulaire, recouverte d'un toit à deux pans sous laquelle les Basanga déposent des offrandes en l'honneur des mânes, notamment en vue d'attirer la protection de ceux-ci sur les cultures).

Ajoutons que M'siri défendit encore d'exiger une indemnité de quiconque, voyageur ou chasseur, découvert se reposant en brousse sans feu.

Il est malaisé de rencontrer à présent des vieillards sachant donner à ces usages, assurément stupides à première vue, une assise sérieuse. On est autorisé à croire que les indigènes autochtones, depuis toujours asservis, témoignaient dans leurs relations privées d'une susceptibilité d'autant plus exacerbée que dans leurs rapports publics ils n'en pouvaient manifester aucune.

A la coutume rapportée sous le n° VIII, outre la valeur de mauvais présage que pouvait avoir aux yeux du propriétaire le fait de quelqu'un entrant dans sa hutte avec des vêtements mouillés, nous tenons à présenter l'explication suivante : Les Basanga détenaient quantité de sortilèges, le « nzunzi » notamment, pour la bonne conservation desquels il était interdit d'introduire dans la maison une eau non dissimulée sous des feuillages. Le liquide dégoulinant des vêtements du réfugié pouvait provoquer l'évasion du principe magique et causer la mort d'un familier du possesseur du sortilège.

Quant à l'interdiction d'exiger un paiement de celui qui, volontairement ou non, cassait un « kipanda » ou un « mwende », elle mit fin à l'usage des Basanga de réduire en esclavage le coupable d'un tel méfait. Les Bayeke estimèrent que les mânes étaient suffisamment puissants pour tirer vengeance de quiconque les offensait intentionnellement et qu'il était inutile de laisser subsister dans la société par eux nouvellement organisée une cause de trouble de cette nature.

E. REMARQUES SUR LE DROIT PÉNAL DES BAYEKE.

Parlant aux notables nous avons pu nous rendre compte combien il était difficile d'obtenir d'eux des renseignements à la fois précis et complets. Nos questions étaient trop abstraites ou, s'ils les comprenaient bien, leur réponse se référait à la décision intervenue dans une affaire dont ils conservaient le souvenir, combien infidèle souvent.

Il nous est apparu que leurs dires ne pouvaient servir de base à l'élaboration des remarques qui suivent. Aussi nous bornerons-nous à reproduire ceux des jugements dans lesquels, sans contrainte ou arrière pensée, les juges ont concrétisé les règles coutumières. Nous y ajouterons à l'occasion l'un ou l'autre commentaire glané à grand peine.

a) Du concours d'infraction.

Jugement 174/1933. Une femme, un même soir, a pénétré par effraction dans quatre maisons et y a dérobé de menus objets.

Dans leurs considérants les juges reprochent à la délinquante d'avoir volé quatre fois en un seul jour. Ils la condamnent à 15 jours de Servitude Pénale, à 10 frs d'amende, à la restitution de tous les objets retrouvés et à 12 frs de dommages et intérêts : pour les produits disparus des vols.

En comparant cette sentence avec d'autres annotées plus avant, nous pouvons affirmer qu'en cas

de concours d'infraction le droit pénal muyeke prévoit une aggravation de la peine, mais non pas le cumul de peines infligées pour chacune des infractions en particulier.

b) De la participation de plusieurs à la même infraction.

Jugement 100/1933. Deux indigènes arrivant dans un village remarquent un vélo déposé sous une barza et se proposent de le dérober. Afin de ne pas attirer l'attention, ils se rendent sur la place où l'on danse, et l'un d'eux se met en demeure de battre le tambour pour animer la réunion pendant que l'autre, furtivement, s'éloigne, prend la bicyclette et se cache à proximité du village. Son complice le rejoint et tous deux emportent et vont vendre le produit de leur larcin.

Le tribunal condamne le voleur à 15 jours de Servitude Pénale et à un fusil de dommages et intérêts; le complice à 10 jours de Servitude Pénale et à un fusil de dommages et intérêts.

Jugement 96/1935. Un mari, dont les deux femmes se jaloussent, les enferme dans une hutte et leur ordonne de vider une fois pour toutes leur différend. Elles ne manquent pas de le faire.

Il est condamné à 10 frs d'amende et aux frais

Concluons que le droit pénal indigène qui punit tous ceux coopérant directement à l'exécution de l'infraction, atteint aussi ceux qui ordonnent ou facilitent le délit. Les juges sont d'ailleurs moins sévères à l'égard de ceux-ci qu'envers ceux-là.

c) De la tentative d'infraction.

Jugement 32/1933. Mbayo et Kapenga, passant de nuit devant la maison d'une femme épileptique, ont été pris à parti par elle et ils lui ont lancé des pierres. Mbayo l'a atteinte à la poitrine, Kapenga l'a manquée.

Sentence : Mbayo est condamné à 12 coups de chicotte et au paiement de 15 frs d'amende, tandis que Kapenga ne reçoit que 6 coups de chicotte et ne paie que 10 frs d'amende.

De cet exemple et d'autres il appert nettement que les Bayeke considèrent comme punissable la tentative d'infraction mais ne sévissent pas aussi rigoureusement qu'à l'occasion de l'infraction consommée.

Rien d'étonnant à cela puisque, à l'origine, le droit coutumier ne prévoyait que la réparation du dommage causé, dommage évidemment moins important quand l'acte repréhensible manquait son but.

d) Des circonstances atténuantes.

Jugement 154/1934. Une femme en colère fait bouillir de l'eau qu'elle lance à la figure de son mari. Tenant compte de la paresse que le mari étale depuis longtemps en se refusant à aider sa femme dans les travaux des champs, le tribunal condamne la délinquante à 30 frs d'amende seulement, à 50 frs de dommages et intérêts et aux frais de l'audience.

Jugement 188/1932. Pour avoir fait du charivari devant la maison du chef et avoir injurié celui-ci, une femme comparaît devant les juges. Ils la condamnent à 30 frs d'amende en disant : « C'est une longue peine de prison que tu purgerais si tu n'avais pas un tout jeune enfant à la mamelle.

Jugement 93/1935. Une femme quelque peu simple d'esprit en provoque une autre qui la frappe. Les juges admonestent cette autre femme, lui disant que la provocatrice n'a pas tous ses sens et qu'il ne faut pas la frapper quoi qu'elle fasse.

Jugement 167/1932. Un chef de village et son capita ont également fauté. Le premier est simplement réprimandé parce que très vieux, tandis que le second, quoique ayant agi par ordre, est condamné à 6 jours de Servitude Pénale et à 20 frs d'amende.

La vieillesse du prévenu constitue une circonstance atténuante, les juges estimant qu'il ne possède plus toute sa lucidité.

Ainsi en va-t-il de l'ivresse. Les indigènes disent du coupable : « asomwa nibulule », c'est le sorgho qui le tue.

Rappelons enfin que quand le malandrin n'était qu'un enfant il recevait sa punition au moyen d'une branche effeuillée et non pas à l'aide de la chicotte ou du jonc.

e) Des circonstances aggravantes.

Jugement 96/1932 Un indigène dérobe le lit d'une vieille femme. Les juges lui font de violents reproches parce qu'il n'a pas eu honte de s'emparer de la couchette d'une percluse, alors qu'il était lui-même assez vigoureux pour aller couper des bambous. Ils le condamnent à 7 jours de Servitude Pénale et à 20 frs de dommages et intérêts.

Jugement 212/1932. Un homme a porté des coups à un vieillard et à une femme enceinte. Il se voit infliger la forte peine de 15 jours de Servitude Pénale et 40 frs d'amende.

Jugement 141/1934. Coups portés par un indigène récidiviste. Il est puni de 15 jours de Servitude Pénale, 8 coups de chicotte et 20 frs de dommages et intérêts.

Jugement 10/1935. Echange bénin de gifles entre deux frères. C'est en insistant sur leur parenté que les juges leur octroient à chacun 20 frs d'amende.

D'autres jugements nous présentent comme circonstances aggravantes la préméditation, le fait d'insulter quelqu'un en public, de frapper un malade ou un infirme, d'outrager le chef ou les notables, la constatation du flagrant délit.

f) Des circonstances exclusives.

Les circonstances exclusives que nous avons pu relever sont :

I) L'ivresse totale. Les indigènes racontent que certain jour M'siri trouva un de ses notables vautré sur le lit de sa favorite Maria da Fonseca. Sur le champ il condamne le coupable à la peine de mort.

Des guerriers s'emparèrent du malheureux qui, arrivé sur le lieu du supplice, se mit à vomir un torrent de bière. Se rendant alors compte de l'état d'ébriété complète du condamné, les bourreaux s'en furent en informer le chef qui fit grâce aussitôt.

II. La légitime défense. (kuivuma). Résumons à ce propos le *jugement 28/1935*. Une indigène se plaint d'avoir été frappé. L'enquête démontre qu'il fut le provocateur et que les accusés n'ont fait que se défendre. Ils sont innocentés tandis que le plaignant est condamné à 5 frs d'amende et aux frais.

III. A propos de vol il est bon de savoir que chaparder un peu de nourriture quand on a faim n'est pas regardé comme une infraction. N'est pas punissable non plus l'étranger qui soustrait la maigre pitance qu'il s'est vu refuser. Tout au contraire, les juges réprimandent celui qui a failli aux lois de l'hospitalité.

IV. L'infraction commise par une femme enceinte n'est jamais punie. Si elle barbote quelque insignifiant objet, nul n'y prend garde ; si elle fait main basse sur quelque objet de prix, on invite simplement le mari à restituer.

Cette indulgence se raisonne par le fait que les Bayeke ne comptent plus les femmes pendant toute la période de leur grossesse. Désignant un groupe de trois personnes ils diront qu'elles sont deux s'il est avéré que l'une d'elles est enceinte. Elles sont, disent-ils, en danger de mort et avant leur délivrance il n'est pas possible de faire un projet les concernant.

g) De la prescription des infractions et des peines.

Il semble que les Bayeke n'admettent pas le principe de la prescription pour les infractions et les peines. Si le temps a, en fait, raison des vétilles, la mort même du coupable n'efface pas la faute grave et les pénalités qui s'y rattachent. M'siri n'a-t-il pas dit : « Si un homme décédé a couché de son vivant avec la femme d'un autre, il y a une indemnité à payer ». Ce sont les proches qui paient dans ce cas, ajoute le traducteur des Mémoires de Mokande Bantu, et ils paient souvent toute leur vie sans arriver à acquitter entièrement leur dette.

Pour notre part, nous avons pu constater à plusieurs reprises que jamais les parents du défunt ne renient la dette de celui-ci et que, la plupart du temps, les créanciers se contentent d'un paiement symbolique et n'exigent pas l'entièreté de leur dû. Nous avons vu, par exemple, la remise d'un fusil mettre fin à une palabre pour le règlement de laquelle deux fusils, des tissus et des perles étaient requis.

h) De l'action téméraire et vexatoire.

Jugement 104/1933. X, un indigène de Mubili Kubantu, a des relations avec l'épouse de Y, en « suite de quoi » l'enfant de ce dernier meurt. S'adressant au tribunal Y obtient des dommages et intérêts fixés à un fusil et à 50 frs.

Peu de jours s'écoulent et X se représente devant les juges en déclarant avoir la preuve que l'enfant n'est pas mort à cause de lui, mais bien à la suite de pratiques auxquelles Y s'est livré en l'honneur du génie « Kabwiza ». (1)

Sans autrement approfondir la question les juges de la sous-chefferie Mubili-Kubantu annulent leur première décision et ordonnent à Y de restituer tous les objets reçus. Conscient de son bon droit Y s'y refuse et il subit 19 jours de C. P. C. Il parvient à s'évader et il demande justice au tribunal de Bunkeya. La juridiction d'appel met à néant les élucubrations des premiers juges, confirme Y dans la possession de l'indemnité qui lui a été allouée en premier lieu et condamne X à 15 jours de Servitude Pénale et à 30 frs, d'amende pour avoir introduit une demande non fondée à la suite de laquelle son adversaire a dû subir injustement une peine de 19 jours de prison.

Il appert nettement du jugement reproduit que le droit pénal indigène sanctionne l'action téméraire et vexatoire. L'inverse eût étonné si l'on s'en rapporte au principe initial qui exige pour tout dommage une réparation.

F. NOTES RELATIVES AUX CONTESTATIONS DE DROIT CIVIL

a) De la vente.

Voir chapitre : La propriété mobilière.

b) Du prêt.

Jugement 75/1932. Un indigène est condamné à rendre un fusil emprunté ou à payer 200 frs.

Jugement 92/1932. Un indigène est condamné à 10 frs d'amende pour avoir réclamé une somme prêtée par son frère toujours vivant.

Jugement x/1932. Ayant cassé le fusil qu'il avait emprunté, un chasseur est condamné à remettre une autre arme en bon état.

Jugement 207/1932. Un indigène avoue avoir emprunté 60 frs qu'il ne sait rendre parce qu'il est pauvre. Les juges tiennent compte de son état pour n'ordonner que le remboursement de 30 frs.

Jugement 32/1934. Un indigène est condamné à restituer un vélo emprunté qu'il a détérioré - après l'avoir fait réparer à ses frais.

Jugement x/1934. X est condamné à restituer à Y 36 frs que celui-ci lui a prêtés. Attendu qu'il ne possède pas cette somme, il est invité à se libérer en érigeant une construction pour le compte de Y.

Jugement 30/1935. Des emprunteurs de mauvaise foi sont condamnés à la restitution et au paiement de dommages et intérêts.

Il appert de ces jugements que, pour autant que le prêteur l'exige, l'objet emprunté doit lui être rendu dans l'état où il était quand il s'en est dessaisi. Eventuellement il a droit à un objet de valeur équivalente ou à une indemnité calculée au prorata de la détérioration éprouvée par l'objet.

(1) « Kabwiza » est l'esprit qui, chez les Basanga, est rendu responsable du dépérissement d'un enfant né dans de bonnes conditions. Pour le conjurer, le « nganga » (médecin indigène) vient à proximité de la maisonnette dans laquelle réside l'enfant malade, fait une invocation à l'esprit puis enduit de « pemba » et de « nkula » un pot dans lequel il dépose des feuilles de « ndombe », « musole », kabalabala « et mupota » qu'il recouvre d'eau. Ce pot est placé derrière la hutte et la mère et l'enfant se servent quotidiennement de ce jus pour faire leurs ablutions.

A noter que l'emprunteur est tenu seulement vis-à-vis du prêteur ou des héritiers de celui-ci, tandis qu'un père ou un frère peuvent être tenus de restituer en lieu et place de leur parent, pour autant qu'ils aient connaissance de l'emprunt de ce dernier. De même les héritiers sont-ils responsables des dettes d'un défunt.

Il est fréquent aussi de voir les indigènes prêter des animaux. On prête une femelle à qui se trouve en difficultés. Il y a alors lieu à restitution d'un animal de même sexe et de la contrevaletur d'un croit normal. On prête, ou plutôt on loue, un bouc, un bélier. En faire la demande se dit : « kutshizia ». Le prêteur a droit à l'animal prêté et à une jeune femelle (mwangazi).

Insistons encore sur la distinction à faire entre le prêt et l'assistance en vertu du principe de solidarité. Dans le second cas une action en restitution est irrecevable, mais il existe entre parents la clause implicite de réciprocité.

c) Des délits et quasi délits.

Jugement 101/1934. Un indigène a fait dans son champ un feu qui s'est propagé et a détruit un magasin à sorgho, propriété d'un homme qui vient de mourir. L'enfant, héritier de ce dernier, demande 300 frs de dommages et intérêts.

L'auteur involontaire de l'incendie tente de se disculper en disant que le feu ne s'est communiqué au grenier que parce que les alentours n'étaient pas débroussés.

Les juges rétorquent qu'il lui appartenait de prendre toutes précautions pour éviter que le feu ne s'étende au delà des limites de son champ.

Ils tiennent compte aussi de la négligence commise par le plaignant qui abandonna une construction en paille au milieu de hautes herbes sèches et ne lui allouent que 70 frs de dommages et intérêts.

Jugement 85/1934. Au cours d'une bagarre qui éclata dans le village de Bunkeya, les policiers eurent à intervenir. Refusant de se laisser arrêter un des perturbateurs déclencha une rixe durant laquelle un policier crève l'œil d'un des batailleurs.

L'affaire est portée devant le tribunal que préside Mwenda Kitanika.

Le chef se condamne lui-même à payer au blessé 100 frs de dommages et intérêts, le policier ayant causé l'accident dans l'exercice de ses fonctions. L'indigène qui provoqua la bagarre en se rebellant est condamné lui aussi au paiement de deux chèvres à titre d'indemnité à la victime.

Jugement 100/1935. Deux chiens ont attaqué un indigène de passage et lui ont déchiré son pantalon. Les propriétaires des chiens sont condamnés chacun à 15 frs de dommages et intérêts envers le plaignant et au paiement de la moitié des frais de l'audience.

Ce sont les articles correspondants de notre code civil congolais qu'il faudrait reproduire in extenso en guise de commentaires à ces trois jugements.

Notons simplement la noble opinion que se fait le chef de ses devoirs en tant qu'éminent représentant de la collectivité. Il nous apparaît que depuis la mise en vigueur du Décret du 5-12-1933 sur les circonscriptions indigènes, c'est la chefferie elle-même qui pourrait être rendue responsable de tels accidents et l'indemnité payée par la Caisse Administrative.

d) Du contrat de louage de services.

Jugement x/1932. Pour une somme forfaitaire un indigène s'est engagé à planter un certain nombre d'ares de manioc pour compte d'un autre. Avant l'achèvement du travail, se refusant à continuer, il demande un paiement partiel.

Les juges ne l'entendent pas ainsi et lui ordonnent d'achever sa tâche.

Jugement 123/1933. Un indigène s'engage à travailler un mois durant pour quelqu'un qui consent à lui avancer l'argent pour payer son impôt. Au bout de quelques jours, estimant qu'il a fait un marché de dupe, il veut se libérer. Le tribunal lui ordonne de satisfaire complètement aux engagements pris.

Le droit muyeke stipule donc le respect des clauses de pareils contrats. Il faut cependant que les engagements portent sur des actes licites, à défaut de quoi les juges se refusent à les connaître et moins encore à les consacrer. Tel est le cas, par exemple, pour le concubinage et la prostitution, C'est si vrai que jamais une femme ne viendra se plaindre de n'avoir pas reçu le salaire qu'elle escomptait pour sa complaisance; dépitée elle se dira avoir été victime d'un viol.

Ajoutons que le contrat ne lie que les personnes l'ayant conclu. A cet égard les parents ne sont pas solidaires et le décès d'une des parties met fin aux engagements. Les héritiers sont cependant tenus à liquider les sommes dues par le de cujus à son ouvrier.

Une forme de contrat très en usage est celui par lequel une femme se fait aider dans les travaux des champs et rémunère ses aides en leur donnant de la bière. A moins d'accord préalable et explicite, ces aides conservent toute leur liberté et ils n'ont le droit de boire qu'au prorata de leurs journées de travail.

e) Du contrat de location de maison.

Il est fort probable que, jadis, jamais maison n'était louée. Le peu de durée et le peu de valeur des habitations ne le permettaient pas.

De nos jours où de belles maisonnettes en briques adobes s'érigent de toutes parts, il n'en est plus de même et le *jugement 1/1934* nous montre un indigène condamné au paiement du loyer auquel il s'était engagé.

f) Du gage.

Dans notre langue le mot gage désigne un contrat par lequel un créancier reçoit pour garantir sa créance, un objet mobilier quelconque. Cette définition doit s'élargir si l'on veut embrasser tous les cas prévus par le droit coutumier, pour qui est gage tout objet reçu ou pris de vive force.

Dans le chapitre relatif aux personnes de statut inférieur nous avons parlé des personnes qui pouvaient gager ainsi une créance.

Citons quelques jugements :

Jugement 10/1933. Djimu a volé à Salimu une chemise, puis a pris la fuite. Salimu a pris en gage une vieille chemise et un pantalon appartenant au voleur.

Le temps passe et, las d'attendre le retour problématique de Djimu, Salimu se présente devant le tribunal afin de faire changer son droit de possession sur le gage en droit de propriété. Les juges font droit à cette demande

Jugement 38/1935. Exposé du plaignant : Le défendeur à qui je reconnais devoir l'indemnité de mort pour sa fille que j'avais épousée, a pris mon fusil sous prétexte que je ne payais pas assez rapidement. Je conteste la légitimité de cette prise car, si je ne me suis pas acquitté plus tôt, c'est que moi-même je n'ai pas encore été payé par celui qui a fait mourir ma femme enceinte en couchant avec elle.

Exposé du défendeur : Je reconnais avoir pris un fusil en gage dans les conditions suivantes : Sindano, frère du plaignant, me doit depuis longtemps 40 frs. Il y a peu de temps il vint m'acheter de la bière pour 4 frs et il me remit un billet de 5 frs sur lequel je ne pus lui rendre le franc qui lui revenait.

Depuis lors, à tout instant, je suis harcelé à propos de ce franc. Voyant les autres si pressés, j'ai cru pouvoir l'être aussi.

Sentence : Les juges confirment le droit du défendeur à prendre gage ; ils ordonnent aux débiteurs de payer leurs dettes au plus tôt et les condamnent chacun à 10 frs d'amende pour avoir chicané sans raison leur créancier.

De ces jugements il ressort clairement que le créancier peut s'emparer d'objets dont, par ce seul fait, il ne devient cependant pas propriétaire. Pour exproprier le débiteur il faut une décision du tribunal. Par conséquent, tant que les juges ne se sont pas prononcés, le créancier ne peut faire de son gage qu'un usage normal, sans en disposer autrement. L'acquiescement du débiteur dispense cependant du recours au tribunal.

La perte ou la destruction du gage entraînent l'annulation de la dette.

En cas de décès du débiteur tous ses héritiers sont solidairement responsables du paiement de la dette et le créancier n'est tenu de se dessaisir de sa garantie qu'au moment où il est intégralement payé.

g) Du Mandat.

Jugement 55/1933. X charge son frère Y de vendre du tabac. Ce frère décline d'abord la proposition, puis il accepte moyennant cadeau. Sous prétexte qu'il a fait de mauvaises affaires, Y se refuse à remettre à X la somme qu'ils avaient débattue et fixée de commun accord.

Les juges s'inscrivent en faux contre cette opinion : « En acceptant le cadeau, disent-ils, tu as fait une mauvaise opération, cela ne regarde que toi. » Ils le condamnent à 50 frs de dommages et intérêts.

Les indigènes estiment donc qu'il y a mandat lorsque, par un acte quelconque, le mandataire manifeste son acceptation. A partir de ce moment, celui-ci est justiciable de toute perte imputable à son imprudence notamment — c'est le cas visé par le jugement reproduit — suite à vente à crédit. Si au contraire la perte, la détérioration ou la destruction sont l'œuvre de circonstances indépendantes de la volonté du mandataire, c'est au mandant à les subir. Il en sera, par exemple, ainsi lorsque les objets sont volés au mandataire.

h). Du dépôt.

Jugement 79/1932. Un indigène veut mettre une chèvre en dépôt dans un hameau perdu au milieu de la brousse. Le dépositaire accepte l'animal en faisant remarquer cependant qu'il décline toute responsabilité pour un accident qui serait dû aux léopards qui sont nombreux.

Le déposant admet cette restriction. Peu de temps après la chèvre est prise par un fauve.

L'héritier du déposant, décédé entretemps, revendique la bête.

Il est débouté en ces termes : « Tu n'as droit à rien, ton oncle ayant agi à ses risques et périls ».

Jugement 80/1935. Ayant vendu un mouton qu'on lui avait remis en dépôt, un indigène est condamné à rendre un animal de même valeur et à payer 10 frs d'amende.

Qu'est-ce à dire ?

Le contrat de dépôt ne peut se réclamer de la coutume que s'il y a consentement du déposant et du dépositaire. Ce dernier n'endosse la responsabilité que de l'accident imputable à ses actes, à une imprudence ou une négligence personnelle. Sans l'approbation du déposant il ne peut disposer de l'objet à lui confié et il est tenu à restitution à la première demande.

i) Du quasi-contrat.

La définition que le code civil congolais donne du quasi-contrat semble, à la lettre, applicable à celui qui agrée l'hospitalité.

En effet, de par son acceptation il se rend responsable vis-à-vis de son hôte de tous les objets se trouvant dans la hutte lui servant de logement, à la condition pourtant que ces objets lui aient été montrés. Qu'une chose disparaisse et il doit payer, quitte à lui à se retourner, éventuellement, contre le véritable voleur.

Au rebours de ce qu'on peut voir chez d'autres peuplades, l'hôte *muyéke* ne s'engage à rien. Le passant venant à mourir chez lui aucune indemnité ne peut être exigée de lui. Tout au contraire c'est la famille du défunt qui est tenue au remboursement de tous les frais.

1. De la force de la chose jugée.

Différents jugements prononcés en suite de contestations d'ordre privé font apparaître que les juges ne considèrent pas leurs décisions comme fixant définitivement les droits et obligations respectives des plaideurs.

Nous citons à titre d'exemple le *jugement 121/1934* :

X ayant endommagé le vélo de Y est condamné au paiement de 150 frs de dommages et intérêts. Après qu'un an s'est écoulé, Y se représente à nouveau devant le tribunal, n'ayant pas encore été payé.

Les juges réexaminent tous les éléments du différend et fixent les dommages et intérêts à 120 frs, motivant leur sentence par les années de crise que nous traversons et le manque d'argent.

De là n'induisons pas qu'un indigène condamné est autorisé à présenter à plusieurs reprises sa palabre devant les juges dans l'espoir d'obtenir une réduction de sa peine. Non pas. Pour les plaideurs le jugement est instantanément coulé en force de chose jugée sous réserve du droit d'appel. Mais rien n'empêche le tribunal de se saisir à nouveau d'une affaire en vue d'adoucir sa sentence première, jamais pour l'aggraver.

(A suivre).

F. GREVISSE.

Administrateur Territorial.

Crimes et superstitions indigènes.

TOTEM ET TABOU.

Par totem on entendrait un animal considéré dans certaines tribus où dans certains clans comme l'ancêtre de la race et honoré à ce titre, il serait le signe distinctif de la tribu ou du clan. Le tabou serait un interdit sacré sur une personne ou un objet. Ces termes peuvent-ils s'appliquer à nos Wanandé ? (1) Ils ont ce qu'ils appellent l'EKITSIRA dont le sens est : rejeter, abandonner, éviter : l'interdit porte sur tel animal, tel objet inanimé — arbre ou plante. De même qu'en vertu des lois de la vitance, vous devez garder les distances avec votre belle-mère (omusoni — terme qui implique l'idée de honte) de même à la vue de votre « ekitsira » tourner les talons : c'est votre « omusoni » aussi prétendent les Baswaga. Ne vous en régaliez pas non plus — du coup la gale répandra ses pustules sur votre chair, vous perdrez les dents. Chaque clan a son ekitsira et même plusieurs dont ils ignorent l'origine : « nos ancêtres ne touchèrent jamais à ces viandes ou à cet arbre, nous ne dérogerons pas non plus. » Les indigènes n'attachent pas l'idée de protection à l'ekitsira mais celle de parenté : c'est notre « ndugu », notre frère, comme le clan extériorisé. Ces animaux auraient-ils été interdits à titre d'animaux impurs ? L'ancêtre du clan aurait, paraît-il, maudit l'objet ou l'être qui constitue l'ekitsira et quiconque y touche tombe sous la malédiction. Il est défendu non seulement de manger mais également de tuer son ekitsira : si la bête est de proportion — tel l'éléphant — et qu'elle ravage vos plantations, elle a tort, on la massacre laissant pourrir la viande sur place. Tel clan par contre, qui a pour ekitsira le léopard, se laissera dévaster par ce fauve sans en tirer vengeance.

Chaque ekitsira a son histoire que seules les têtes cheuues connaissent encore. Oyez : dans un clan de Bambuba on respecte le maluwa, rat grimpeur de la forêt, parce que jadis l'aïeul, Mambele, tombé aux mains des Bambuba, grands mangeurs d'hommes avant l'arrivée des Blancs, n'attendait plus que l'heure de la mort, les poignets liés derrière le dos, il écoutait décider à son sujet la peine capitale et parler de mise à la broche, quand un maluwa vint à passer au milieu de la bande des invités. Les Bambuba sont très friands de rats et l'instinct les met à la poursuite du rongeur, ils en oublient leur prisonnier qui a le temps d'échapper et depuis le maluwa devint l'ekitsira du clan rescapé.

Toutes les bêtes, petites et grandes, reçoivent l'honneur de l'ekitsira : tel clan adopte l'éléphant, un autre le chimpanzé, un serpent, un oiseau, etc. L'ekitsira permet de remonter à des origines communes : ce clan que l'on croit appartenir à la race des Bambuba (2) ou des Watalinge fut assimilé dans le temps mais l'ancêtre provenait de la tribu des Wanande, il émigra et fit souche au milieu de races différentes ou il prit femme.

L'arrivée des Blancs porta un grand coup à cette tradition et si les chefs se doivent encore de respecter la coutume, le menu fretin n'y regarde pas de si près, se souvenant de la défense il n'en a cure ; et c'est pourquoi au passage des sauterelles vertes on voit les Wasongora se ruer sur les montagnes où s'abattent les insectes et se préparer des grillades — et pourtant cette sauterelle est leur ekitsira mais les sauterelles ont le tort d'être délicieuses et fi donc ! de l'ekitsira — il y a des remèdes à la gale.

Parallèlement à l'ekitsira on trouve l'EKYAVISE — interdit qui porte sur des hommes. Autrefois c'était un empêchement de mariage qui n'existe plus à ce jour : quelques obligations, quelques politesses demeurent seules.

Tel clan a pour ekyavise tel autre clan de la même tribu et réciproquement. S'agit-il de parenté éloignée, de cousinage, il se semble à s'en tenir à l'étymologie : ekyavise : qui vient des pères. Personne ne peut donner la clef de cette tradition. Défense de verser le sang de votre ekyavise, de fouler aux pieds le sang de votre ekyavise blessé : vos jambes se couvriraient de plaies. Votre ekyavise trépassa-t-il : creusez sa tombe avant celle même de votre frère qui mourrait le même jour. Entendez-vous comploter contre

(1) *Wanande ou Bakendjo*. Les Kakendjo habitent la région s'étendant à l'W. du lac Edouard, sur les contreforts Sud du massif du Ruwenzori et sur les rives occidentales du lac Georges, la limite N. atteint approximativement le O° 25, lat. N. ; à l'E. elle est formée par une ligne allant du lac Georges au lac Edouard et la rive W. de ce lac ; au S. par le O° 40, lat. S. environ ; à l'W. par le 28°40, long. E. environ jusqu'au parallèle O° 25, N. (*Les Peuplades du Congo Belge* par J. Maes et O. Boone Bruxelles 1935).

(2) *Bambula*, population occupant la partie W. du cours moyen de la Semliki. (J. Maes et O. Boone, op. cit.)

voire ekyavise, prévenez-le sans tarder ou vous le verrez en songe. Est-il de passage chez vous, il lui est permis de vous demander tout ce qu'il veut, vous ne refuserez pas. Au temps de la nouvelle lune il sied d'ekyavise à ekyavise de s'injurier à qui mieux mieux, de communiquer des nouvelles fausses et alarmantes : on ne s'en formalisera point.

En dehors de l'ekitsira et de l'ekyavise, on trouve un oiseau de légende que nos indigènes révèrent à l'égal d'un roi le KASINIMBIRA, la bergeronnette africaine, qu'on appelle aussi la veuve. Elle ne tient pas en place, est familière au possible, vient au seuil de notre porte, gentille effrontée qu'on ne chasse pas et que les noirs se gardent bien de tuer. D'ailleurs un enfant à sa naissance a-t-il les jambes grêles, est-il pris d'un tremblement nerveux, ses parents auront occis par mégarde quelque kasinimbira, alors le petit recevra le nom de Katsitse (bergeronnette en swahili) ou de Tsietse — cri de l'oiseau — du coup le rejeton sera rétabli. Quelque sauvage massacre-t-il l'oiseau et désire-t-il s'en régaler, on le priera de cuisiner en dehors de la hutte. Pourquoi ce respect ? On croit que la veuve mignonne apporta au temps jadis la graine d'éleusine qui donne une farine dont nos Wanande sont gourmands. Quand un village émigre, il est de tradition de ne s'installer définitivement à l'emplacement de choix que si le kasinimbira est de la partie sinon on déménage ou bien on prend un nid de bergeronnette qu'on dépose dans quelque buisson proche du lieu débroussé.

JURISPRUDENCE

212. - MARIAGE - EPOUX DE GROUPEMENTS DIFFERENTS - DROIT APPLICABLE - ACCOMPLISSEMENT INCOMPLET DES FORMALITES COUTUMIERES - LONGUE POSSESSION D'ÉTAT - VALIDITÉ.

Tribunal de Territoire de Kasenga. n° 26 du 25 avril 1936, président Mr L'Heureux.

Foloko Fabiano c/ Lungo Lucia.

Exposé du demandeur : Il y a une douzaine d'années, j'ai pris comme femme la nommée Lungo Lucia du village de Mutiti. J'ai vécu avec elle 6 ans dans son village. Après cela nous sommes allés résider au village de Kitaso dont je suis originaire. Dans le courant de l'année 1934, j'ai été travailler aux mines de Piwe. J'y suis resté 6 mois et à mon retour ma femme était retournée dans son village.

Depuis lors je suis retourné à plusieurs reprises pour lui demander de reprendre la vie commune mais elle refuse toujours. Depuis 4 mois elle cohabite avec le notable Kabongoshia, notable et successeur éventuel du chef Kikungu. Je n'ai pas versé de dot mais les parents de la femme étaient d'accord. De notre union sont nés 2 enfants dont Lungo Lucia n'a pas voulu assumer la garde. Mes deux enfants sont avec moi et sont soignés par ma sœur.

Exposé de la défenderesse : J'ai quitté le nommé Fabiano Foloko avec qui j'ai vécu plusieurs années parce qu'il me battait constamment pour les motifs les plus futiles. A plusieurs reprises il m'avait dit : « Pars chez ta mère, je ne veux plus te voir ». Fabiano n'a pas payé de dot et n'a pas accompli les travaux habituels aux champs de mes parents. Au début j'étais simplement sa maîtresse. J'ai eu un enfant de lui et je l'ai suivi en Rhodésie. En 1934 il est parti au travail à Piwe et j'ai décidé, fatiguée des mauvais traitements qu'il me faisait subir, de retourner dans ma famille. Comme c'est moi qui quittait Fabiano et pour éviter des palabres, je lui ai laissé les 2 enfants nés de notre union.

Je refuse de reprendre la vie commune. Il n'a d'ailleurs aucun droit sur moi, car ce n'est pas mon mari suivant la coutume.

Réentendons le nommé Fabiano Foloko qui déclare :

Je reconnais avoir parfois giflé ma femme

parce qu'elle se méconduisait. Elle n'a jamais rien dit et acceptait ces corrections comme l'exercice de mon droit d'époux. C'est pendant mon absence à Piwe qu'elle s'est fait monter la tête par Kabongoshia. S'il est vrai que je n'ai pas versé de dot, j'ai habité pendant 6 ans au village de ma femme et j'ai effectué les travaux coutumiers prévus par la coutume. J'ai vécu plus de 10 ans avec ma femme et jamais ses parents ne se sont plaints que je n'avais pas versé de dot.

Le tribunal.

Attendu que les comparants ont mené la vie commune depuis plus de 10 ans et que 2 enfants sont nés de cette union.

Qu'il résulte des débats que Fabiano, s'il n'a pas versé la dot initiale, a cependant effectué les travaux coutumiers au profit des parents de la femme et que son union avec Lucia Lungo peut être considérée comme étant conforme à la coutume.

Qu'il résulte des débats que c'est à tort que la femme Lucia se plaint des brutalités de son mari. Que si celui-ci lui a parfois donné des gifles, ce n'était pas sans raisons, et motivé par l'inconduite de la femme Lucia.

Vu l'existence de 2 enfants nés de cette union.

Attendu que le mari en corrigeant sa femme n'a pas dépassé les droits que lui confère la coutume et que ce motif est insuffisant pour justifier de la part de la femme l'abandon du domicile conjugal.

Pour ces motifs.

Faisant application de la coutume locale régissant les unions coutumières :

Le Tribunal décide que la femme doit réintégrer le domicile conjugal.

La condamne aux frais de l'instance soit 10 frs récupérables en cas de non paiement par 3 jours de contrainte par corps.

OBSERVATIONS : Bon jugement, mais pour être pleinement satisfait on aimerait avoir plus

de renseignements encore sur la coutume appliquée. Première remarque : une des époux est lunda, l'autre de race kisinga, deux groupements dont, pensons-nous, les coutumes sont différentes ; le jugement décide implicitement que c'est la coutume de la femme qui doit être appliquée pour savoir s'il y a mariage régulier ; telle est bien le principe coutumier.

Deuxième remarque : le jugement admet la validité du mariage malgré l'absence de dot. On aimerait savoir si la coutume envisagée comporte ou non le paiement d'une dot ; il semble en effet que les coutumes de la région, parfois remplacent la dot des autres droits par des prestations en travail, parfois, cumulent les deux. En tous cas, la dot n'existe pas dans toutes les coutumes.

Troisième remarque : le mariage coutumier comporte toujours une cérémonie spéciale autre que le paiement de la dot — repas, transfert de la femme, exposition publique des époux, etc. — qui réalise effectivement le mariage ; sans doute, par suite d'une analyse imparfaite de

leur propre coutume, les indigènes l'exposent en attribuant au contrat dotal le rôle principal, et parfois le rôle exclusif pour la conclusion de l'union, mais la réalité juridique coutumière est différente (v. Hulstaert, le mariage chez les Nkundo, Bulletin I, p. 244 s.) Il serait donc intéressant, chaque fois que la validité d'un mariage est discutée, de vérifier quelle est la formalité essentielle qui en est coutumièrement le point de départ, et de vérifier si elle a été accomplie. Cette politique aurait aussi l'excellent résultat d'épurer la coutume en ramenant à sa juste place, originellement secondaire, la convention pécuniaire.

Dernière remarque : le jugement paraît enfin appliquer le principe suivant : un mariage est valide lorsqu'il y a eu une longue possession d'état, même si à l'origine toutes les formalités n'ont pas été accomplies, ou si le demandeur ne peut plus établir qu'elles l'ont été ; principe très sain dont il est fait ici une heureuse application, et qui nous paraît conforme à l'esprit des usages.

A. S.

Le Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit Coutumier Congolais est publié par la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

Comité de Patronage: MM.: les Ministres des Colonies et de la Justice;

le Gouverneur Général: P. RYCKMANS;

les procureurs généraux honoraires: RITTEN, DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL,
les présidents honoraires: baron NISCO et de MEULEMEESTER;

Les gouverneurs honoraires: BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATI, MOELLER
et VOISIN:

le Gouverneur JUNGERS;

CORNIL L., Avocat général à la Cour de Cassation.

GODDYN, Premier Président de la Cour de Cassation.

GUILLAUME, Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga.

HAYOIT DE TERMICOURT, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles.

LEYNEN, Président de la Cour d'Appel de Léopoldville;

VERSTRAËTE, Juge au Tribunal de 1re instance d'Anvers.

Comité de la Société d'Etudes Juridiques.

Président: M. F. de LANNOY, Procureur Général près la Cour d'Appel d'Elisabethville.

Vice-Présidents: M. F. SOOGHEN, Président de la Cour d'Appel; M. J. BRASSEUR, Conseiller juridique.

Directeur de la Revue Juridique du Congo Belge et de ses éditions: M. J.-P. COLIN, Conseiller à la Cour d'Appel.

Rédacteur en chef du Bulletin: M. P. Van Arenbergh, Procureur du Roi.

Commissaires: M. Bours, Conseiller à la Cour d'Appel et M. Clercx, Avocat près la Cour d'Appel.

EXTRAITS DES STATUTS:

Le Société laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans le Bulletin n'engageront que leurs auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Directeur de la Revue, B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75 francs; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 55 francs. Ces montants sont payables par chèque ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4528 à la Banque Belge d'Afrique et 5467 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier janvier.

COLLECTIONS

DES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ D'ETUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Voir 4^e page de la couverture.

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 4e, 5e, 6e, 7e, et 8e années en fascicules : 75 francs. Reliées, 100 francs par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e et 13e 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 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e et 13e années reliées, le répertoire Colin et son supplément : 1145 francs

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des trois premières années, les 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e et 13e années : 730 francs.

La première année du bulletin des Juridictions indigènes seul : 30 francs. Les deuxième, troisième, quatrième et cinquième années : 35 francs chacune. Les deux premières années reliées en un volume : 85 francs. Les troisième et quatrième années reliées en un volume : 90 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.

INTRODUCTION A LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par A. Sohier, une brochure, 5 francs. (épuisé).

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 DECEMBRE 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 » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.

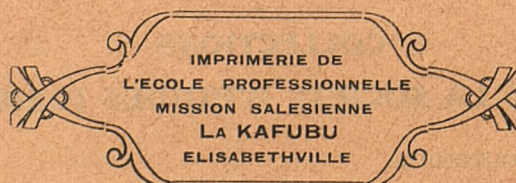
LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE CHEZ LES BEKALEBWE, par L. Bours, une brochure, 5 francs.

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

LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAZELA, DES BALOMOTWA ET DES BANWENSHI, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

DE LA PERCEPTION DU DROIT PROPORTIONNEL DE 4 % SUR LES SOMMES ET VALEURS ADJUGÉES PAR JUGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7.50 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:

ESSAI CRITIQUE SUR LA SITUATION JURIDIQUE DES INDIGENES AU CONGO BELGE, (suite) par V. Devaux. Substitut du Procureur Général.	221
LES BAYEKE (suite et fin), par F. Grévisse, Administrateur Territorial.	238
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGENES : NOTES SUR LA CIRCONCISION CHEZ LES INDIGENES DU TERRITOIRE DE SANDOA	242
JURISPRUDENCE :	
213 - DIVORCE AUX TORTS DE LA FEMME - RESTITUTION DE LA DOT.	243



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Essai critique sur la situation juridique des indigènes au Congo Belge.

(Suite)

CHAPITRE III.

NECESSITE ET DEFICIENCE DU REGIME COUTUMIER.

LE ROLE DU RÉCIME COUTUMIER : SA NÉCESSITÉ.

Le respect des usages locaux et de l'organisation juridique du peuple soumis a toujours été un des principes de la politique coloniale.

Cette méthode de gouvernement qu'on appelle assez improprement indirecte, est en soi indépendante de l'intention d'assimiler les sujets aux mœurs et aux idées du dominateur. Rome, qui a fait de nous des latins, voilait les aigles de ses légions pour éviter de froisser le sentiment religieux des juifs, et nous savons par le triste exemple de Ponce-Pilate, dont le Gouverneur Général Ryckmans a tiré une page éloquente, sous quel contrôle y fonctionnait la justice indigène.

La première nécessité qui suit une conquête ou une occupation, même pacifique, est de maintenir l'ordre aux moindres frais possible : hommes, efforts et argent sont toujours à ménager. Tout ce qui nous met au-dessus de l'indigène, religion, culture, morale et force, ne nous dispense pas de cette prudence. Dans le gouvernement d'un peuple les erreurs se paient en souffrances et en vies ; si notre supériorité nous rassure sur le rôle de victime, la sagesse et l'humanité nous imposent le même devoir.

En respectant, dans la mesure que permet la sécurité de notre occupation, l'organisation et les coutumes des indigènes nous suivons donc une politique longuement éprouvée, et plus nécessaire que la faiblesse de nos sujets ne nous permettrait de le présumer.

Cela n'implique aucune admiration béate pour des mœurs inférieures, aucun culte d'antiquaire pour des règles pittoresques mais grossières. On y trouve un avertissement pour ceux qui oublieraient qu'une société, si primitive soit-elle, n'a pu exister sans ordre social, c'est-à-dire sans un ensemble de règles, expression d'un droit : — « *Ubi homo ibi societas ; ubi societas ibi jus ; ergo ubi homo, ibi jus.* — Nous nous heurterions à une impossibilité pratique en essayant d'administrer la justice d'après nos propres réalisations juridiques, sur toute l'étendue de la colonie et avec le peu de personnel dont nous pouvons disposer, tant que nous ne trouverons aucun autochtone qui en ait, et la pratique, et la connaissance. Danger plus grave, nous sommes incapables de pénétrer, de deviner d'un coup, la vie sociale d'un peuple qui nous est complètement étranger et de comprendre la portée exacte des faits, soumis à nos jugements et à nos décisions administratives. Le pire est d'être plus mal compris encore : nos règles les plus justes et les plus équitables risquent de paraître des manifestations d'arbitraire et un droit meilleur d'entraîner ainsi le mépris du droit. Plus près de la barbarie se trouve le peuple soumis, plus grave est le danger : cela suppose une plus grande fragilité du droit.

L'attention dont nous entourons les manifestations juridiques indigènes nous permet de constater combien péniblement ce droit se défend contre l'arbitraire et la confusion. Si les juges indigènes, par exemple, n'obéissent pas à la passion ou ne cèdent pas à l'indignation populaire, ils se décident difficilement à trancher un conflit à l'avantage exclusif d'une des parties en cause ; le gagnant du procès se voit condamner malgré tout à payer quelque chose au perdant. On se plaint parfois à voir dans cette

manière d'agir une manifestation de bon sens et de modération, de sagesse indulgente. Il faut y reconnaître un manque de netteté dans la conception de la règle de droit et un manque de courage dans son application. C'est au contact de la justice européenne, et par l'exemple de quelques chefs puissants que se dessine un certain progrès. Le droit indigène doit suivre une évolution diamétralement opposée à celle qu'on nous a enseignée du vieux droit romain : la règle implacable, formelle, précise, cédait peu à peu à l'équité, se prêtait au fait. Le droit indigène perdu dans la facilité, les arrangements et les accommodements, doit se dégager en règles plus précises et apprendre à s'imposer aux faits.

On comprend combien une institution aussi fragile a été bouleversée par l'indispensable condamnation de tout ce qui est contraire à l'ordre public colonial et par les diverses dispositions qui ont remplacé la coutume. Toute imprudence en achèverait la ruine. C'est dans ce sens qu'on doit recommander le respect des coutumes.

Des efforts de gouvernement direct ne se heurteraient guère à une opposition franche : la barbarie a une défense plus efficace contre la civilisation qui veut s'imposer par la force, c'est un recul dans l'anarchie. Sans presque aucune résistance, les institutions s'effritent et le désordre s'accroît. Il est aisé de se rendre compte que si nos prescriptions et nos interdictions ne trouvent pas un premier acquiescement chez les justiciables, fondé sur la notion qu'ils se font de l'obligation juridique, nous aurons à augmenter d'autant notre police et nos prisons. Nous paierons d'efforts superflus et d'un retard inappréciable, un progrès qui n'attendait pour être réalisé qu'assez de prudence et de sagesse pour reconnaître ici une de ces « liaisons de nécessité auxquelles on ne peut rien que de les reconnaître et pour les vaincre, commencer par leur obéir. »

En théorie il n'y a pas de discussions, notre législateur ne s'est pas écarté volontairement de ces directives. Mais dans la réalisation, le législateur, comme l'agent d'exécution, est sujet à d'étranges errements et il arrive à de surprenantes solutions.

DÉFICIENCE DU RÉGIME COUTUMIER.

Impossibilité de l'adaptation du droit indigène aux nouvelles conditions sociales.

Admettant que le législateur colonial emploie les mots « coutumes indigènes » comme synonymes de « droit indigène, » nous appliquerons ce droit tel qu'il est transformé par l'évolution des mœurs et des usages, et même par des décisions émanant, dans la mesure que la coutume autorise, d'autorités qualifiées pour les prendre : cette intervention, dans l'état actuel de la société indigène, plutôt que l'exercice d'un pouvoir législatif, nous apparaît en effet, une des influences qui agit sur l'évolution du droit coutumier.

Malgré cela ce régime n'assure pas aux indigènes qui sont entrés dans la voie de la civilisation, la protection juridique qu'ils auraient le droit d'espérer sous l'égide du gouvernement qui les y pousse. Pour le comprendre il suffit d'imaginer tout ce qui sépare un indigène attaché à ses mœurs et à ses habitudes ancestrales de celui qui adopte même superficiellement nos idées et s'essaye à nos pratiques ! Il se creuse un dénivellement profond d'un groupe à un groupe, d'une famille à une autre famille et entre les individus membres d'une même famille.

La coutume (plus certainement que la loi) est « l'expression d'une règle qui se forme sous » l'action de la solidarité sociale, dans les consciences des individus membres d'une collectivité » donnée. » (Léon Duguit).

Mais cette solidarité est justement brisée par les directions trop divergentes des consciences. Dans le brusque heurt qui suit la volte-face de quelques-uns, ce n'est pas la solidarité mais l'opposition qui longtemps se fait sentir. Les besoins nouveaux, les conceptions supérieures ne trouvent dans la règle de droit issue d'une société barbare aucun guide, aucun soutien, mais plutôt des obstacles et des contradictions.

Grâce à notre domination qui empêche la violence d'imposer sa solution brutale, il est certain que les nécessités de l'existence en commun entraîneront une solution et nous pouvons espérer qu'elle sera à l'avantage de la civilisation. Mais c'est un aboutissement plus ou moins lointain. C'est par leurs propres efforts et au prix des meurtrissures qu'ils en éprouvent, que nos sujets s'assureront plus tard une situation juridique qui répondra à leurs besoins. L'examen de quelques cas particuliers fera mieux ressortir cette situation quand nous passerons aux réformes nécessaires.

L'indiscutable évolution qui se marque dans le droit indigène n'est pas de nature à supprimer la crainte d'un long malaise pendant lequel des situations pénibles iront en se multipliant. La rapide transformation des coutumes sous l'influence du Coran ne doit pas faire illusion. L'islam, sur des points essentiels, s'accordait aux principes les plus inférieurs du droit indigène ; ainsi pour la polygamie, ainsi pour l'esclavage. Notre civilisation est une réaction complète contre cette organisation. Il est facile de comprendre que plus une règle est étrangère au fond commun d'un droit coutumier, plus difficilement elle s'y intègre.

Par diverses interprétations juridiques que nous allons examiner on s'est efforcé d'aider à l'adaptation de la coutume aux nouvelles conditions de vie sociale qui résulte de notre occupation.

* .

I. — Théorie du caractère supplétif de la coutume.

Une conception théorique du droit coutumier n'attribue aux règles impératives qui le constituent que le caractère des lois supplétives.

La loi supplétive « *commande aux juges de régler en principe les rapports privés suivant les conventions intervenues entre parties, et secondement elle commande aux juges, au cas d'absence de convention ou d'obscurité de la convention intervenue, de statuer suivant les dispositions qu'elle édicte.* » (Léon Duguit, *ibid.* p. 193).

C'est dans ce sens restreint que les règles de droit d'origine coutumière seraient impératives : elles n'auraient ce caractère qu'à défaut de convention contraire des parties en cause.

Une observation de fait prouve qu'il en est tout autrement, et que le droit coutumier comporte des dispositions qui s'imposent à tous, en dépit de leurs arrangements personnels. Il est impossible d'admettre que le simple fait que des particuliers, ou un groupe même important s'entendent pour accepter une nouvelle règle, suffise à les soustraire à l'application de la coutume et encore moins à faire entrer cette règle nouvelle dans le droit coutumier.

Une partie de la population reste donc appelée à vivre dans une société juridiquement organisée suivant des idées morales, une conception de la famille, des besoins économiques qui ne sont plus les leurs. Malgré l'intention évidente de notre gouvernement de protéger et d'aider ceux de nos sujets qui cèdent à notre influence et suivent nos exemples, nous les exposons à des mécomptes en tout ce qui n'est pas d'ordre public ; ils sont privés en tous cas de l'aide et de l'assistance que l'individu trouve dans la règle de droit.

* .

II. — Théorie Solus.

Henri SOLUS, professeur à la faculté de droit de Poitiers, critiquant un arrêt de la Cour d'appel de l'A. O. F. du 13 novembre 1925, indique une autre solution, ingénieuse dans cette hypothèse de fait qu'il envisage : les indigènes sont soumis à leur statut coutumier et ce statut les renvoie sur certains points (en matière de mariage par exemple) à leur religion.

Dans ce cas il importe d'assurer le respect des libertés de conscience de l'indigène et le principe même que les citoyens doivent se soumettre aux « *prescriptions de la loi civile faite sous le sceau de la laïcité, pour tous les citoyens et sans considération de croyances religieuses, prend aux colonies un aspect tout particulier.* »

» Du fait qu'il n'y a pas de législation civile émanant du pouvoir central et applicable à tous indigènes pendantment de leurs croyances, les indigènes se trouvent soumis, quant aux droits de la famille, aux prescriptions édictées par la seule loi qui contient des dispositions à cet égard : la loi religieuse » (n° 13).

Une conversion entraîne donc « renonciation à tout ce qui, dans le statut personnel, est régi spécialement par les prescriptions de la religion..... Donc tout ce qui dans la religion à laquelle s'est converti l'indigène obéit à des règles incompatibles avec l'ancien statut personnel devra être réglé selon les préceptes de la religion nouvelle ». (n° 130).

Cette conséquence peut être juridique quand la coutume se réfère à des préceptes religieux et d'après H. Solus, il en serait ainsi dans le statut des musulmans, des hindous, et des fétichistes. Au Congo belge le statut coutumier dans son état actuel, nous semble être bien plus laïc que fétichiste.

Des usages et des croyances superstitieuses se mêlent aux différents actes de la vie sociale de nos indigènes, mais l'adhésion à aucune doctrine, à aucune discipline religieuse ou superstitieuse, n'apparaît comme une condition de forme ou de fond de l'existence d'un droit ou de la régularité d'un acte. La conversion d'un indigène à la religion chrétienne sera pour lui l'occasion de difficultés sociales : elle l'oblige moralement, dans le mariage par exemple, à des obligations plus strictes que celles que la coutume ne sanctionne ; il peut y avoir incompatibilité entre sa qualité de chrétien et sa soumission à certaines dispositions coutumières : le divorce, la polygamie par exemple. Le droit indigène ne se réfère pas sur ces points aux préceptes d'une religion qui serait le fétichisme. Si dans le conflit qui se produit, le converti échoue devant les prétentions de son adversaire, c'est qu'on lui fait l'application d'un droit qui est l'expression d'une organisation inférieure de la société et plus spécialement de la famille.

Pour que les déductions de H. Solus soient justes, il faudrait que la doctrine d'état qui justifie la règle, remontât à une doctrine religieuse et qu'il en fut ainsi non pas dans la conscience individuelle de certains justiciables mais dans l'appréciation des tribunaux qui statuent. Les juges indigènes justifient leurs décisions en invoquant l'usage, l'habitude — qu'est-ce sinon la tendance naturelle à la facilité —. Si on les pousse ils invoqueront l'intérêt, bien ou mal compris, des individus, de la famille, de la tribu. Quand on trouve chez eux un mythe qui justifie la légitimité de la domination d'une race ou d'une famille, qui donne l'explication d'un droit d'ordre civil — la propriété par exemple — le rôle paraît bien plus en être celui de la légende dans notre civilisation : un amusement d'esprit, qu'une base juridique. Quand un décès est attribué à une faute morale, la réparation du préjudice se fonde sur le trouble social qu'apporte cette faute, plus que sur la prohibition d'ordre religieux ou superstitieux qu'elle implique. En attribuant telle conséquence dommageable à une certaine manière d'agir et en justifiant ainsi le droit à une réparation, le droit indigène établit une présomption « juris et de jure » pour punir un fait répréhensible plutôt qu'il ne se fonde sur une croyance superstitieuse.

Les sectes qui foisonnent pour exploiter la crédulité et les superstitions, apparaissent toujours comme un élément de désordre ; elles rassurent contre les prohibitions traditionnelles, elles lèvent les interdits importants contre de menues obligations, elles ne créent pas un droit. Qu'elles intimident les autorités politiques de la tribu ou qu'elles se mettent à leur service, il apparaît nettement qu'elles travaillent hors du droit ou contre le droit coutumier. Dans l'état actuel des choses ce droit ne se réfère pas à des règles religieuses et quand, incontestablement il cherche un appui dans la superstition — ainsi en est-il dans les épreuves judiciaires — il est condamné par le principe qui exclut les coutumes contraires à l'ordre public.

Le système préconisé par l'éminent professeur eut pu être une solution, c'est en effet la conversion des indigènes à la religion chrétienne qui pose les plus graves conflits, et en les renvoyant aux préceptes de leur religion nouvelle on résolvait le problème en ce qui les concerne. Si la jurisprudence ne s'en est pas inspirée c'est que la coutume, en fait, ne le permettait pas. Il serait même difficile de le justifier chez nos arabisés où la coutume s'est imprégnée des règles du Coran mais en général ne s'y réfère plus expressément et laisse vivre les indigènes non islamisés, suivant leurs coutumes propres.

C'est dans cette direction cependant que se trouve la solution ; nous y reviendrons quand il ne s'agira plus de chercher ce que permet le droit actuel de la Colonie mais la solution qu'il conviendrait

d'adopter. Remarquons que même en admettant ce système, l'intervention du législateur s'imposerait pour résoudre les conflits que des règles divergentes soulèveraient en s'appliquant à des individus qui vivent dans des relations de communauté et d'intimité aussi grandes que nos indigènes.

* *

III. Le pouvoir législatif indigène.

La possibilité de faire intervenir un pouvoir législatif indigène est séduisante à première vue. On s'imagine trouver là, la formule qui permettra de tailler, de changer, d'ajouter, de prendre toutes les mesures nécessaires pour adapter le droit traditionnel à des conditions nouvelles d'existence. Nous avons vu que cet espoir n'est pas légalement réalisable. Et en fait nous pouvons seulement compter sur l'action d'une autorité qui dispose de bien peu d'initiative et de liberté dans le réseau des mœurs, des usages, des coutumes.

S'il en était autrement, si nous trouvions chez nos sujets une institution qui détiendrait le pouvoir législatif et si notre gouvernement colonial la reconnaissait, croit-on vraiment que nous obtiendrions de ces législateurs indigènes la solution des problèmes qui nous préoccupent ?

C'est un leurre d'espérer qu'ils résoudraient par des textes prudents et sages, les conflits de droit qui surgissent de la brusque intrusion dans leur ordre social d'une autre société de beaucoup supérieure qui, bon gré mal gré, entraîne certains des leurs dans le cercle de son influence ; qu'ils trouveraient les dispositions heureuses qui plieraient sans le briser le droit coutumier à ces extrêmes oppositions qui résultent du contact de deux civilisations absolument étrangères l'une à l'autre.

CONCLUSION.

A vrai dire jamais pareille idée ne s'est fait jour mais on espère de la passivité de nos administrés et de leur faiblesse, une soumission complète aux interventions européennes. Aussi la tendance s'est parfois manifestée de créer de toute pièce ce pouvoir législatif là où on ne le trouvait pas et de l'imaginer comme il eut été agréable en vue de supprimer et d'innover. On réunissait les notables pour obtenir leur adhésion au nom des groupements qu'ils représentaient, on invoquait l'assentiment de la majorité ou de l'unanimité des justiciables. Souvent ce mode d'intervention est prévu par la coutume mais à des fins bien spéciales et bien modestes. On en tirait une organisation législative par représentation et par referendum en vue de transformer du tout au tout le droit indigène.

Les procédés arbitraires valent ce que l'occasion et les circonstances permettent ; la perspicacité, la prudence et les lumières de ceux qui les emploient. Mais qu'on ne parle pas dans des cas de ce genre de légalité et qu'on ne prétende pas y voir une solution juridique.

* *

L'arbitraire n'est pas un moyen heureux et cependant, dans l'état actuel des choses, à défaut d'expédients, c'est souvent la seule solution qui s'offre au représentant de l'autorité européenne.

Notre occupation est presque partout présente et active ; quand l'influence intellectuelle et morale de notre civilisation, tout autant que les transformations économiques, soulèvent un conflit c'est à son représentant qu'on s'adresse, c'est lui qui s'impose comme arbitre : que fera-t-il tant que la coutume, n'ayant pas intégré les éléments apportés de notre société dans la société indigène, ne lui offrira aucune solution juridique ?

Le laisser faire, le laisser aller est un danger quand s'exerce partout la pression de notre contact et de nos idées et que notre prestige est engagé, d'autant que notre gouvernement, conscient de ses devoirs, veut que ceux qui dépendent de lui n'épargnent aucun effort à pousser nos sujets vers la civilisation.

En l'absence de règles légales pour donner la solution des principaux conflits, pour statuer sur les situations nouvelles, nées de notre occupation et de notre action, il est naturel que se produisent souvent des initiatives hasardeuses de la part des agents d'exécution et parfois des interventions inadéquates de la part de ceux qui s'intéressent au sort des indigènes. Il arrive aux uns et aux autres, trop soucieux du résultat immédiat, d'oublier « qu'il n'y a point d'hommes » (J. de Maistre. Considérations...) mais des Ababua, des Azande, des Baluba.

Une réflexion de M. Rollin au Conseil Colonial a rappelé que trop de Jacobins s'ignorent : ceux qui s'imaginent qu'on réforme les mœurs en changeant les institutions.

J'insiste plus sur le danger de cette tendance que sur celui d'un culte exagéré de la coutume parce que cette dernière erreur se heurte au principe de notre droit qui condamne tout ce qui, dans le droit coutumier, est contraire à l'ordre public : le mal ici est limité par une solide barrière. J'ose même dire que les risques sont moins grands : le résultat de ce conservatisme exagéré sera une gêne dans le progrès, un arrêt momentané, peut-être un certain recul mais momentané, ce ne sera pas la destruction totale, l'anéantissement qui résulte de l'insouciance, voulue ou non, pour les règles du droit indigène.

La race même peut s'éteindre sous la ruine d'un ordre social avant qu'un autre ne l'ait suppléé.

∴

Le mal est accru d'une imprécision dans la classification des résidents et de l'impossibilité pour une catégorie d'entre eux d'accéder au régime de droit réservé aux seuls non indigènes. En soustrayant sans restriction au régime coutumier les éléments de la population entièrement assimilés à notre civilisation, nous soulagerions d'autant le droit coutumier d'une sollicitation excessive.

L'absence d'une législation précise sur des difficultés particulièrement aiguës qui deviennent quotidiennes, entraîne souvent des interprétations excessives qui pour sauver des intérêts légitimes perdent de vue d'autres intérêts non moins importants. Il est loisible évidemment à toute erreur de se manifester quel que soit le régime mais dans une certaine mesure celui que nous critiquons les explique et les entraîne.

Le principal défaut du système actuel est qu'en s'en remettant aux seules coutumes et à leur évolution pour organiser la société indigène, on entraîne contre elles des réactions excessives de la part de ceux dont elles heurtent des intérêts d'autant plus légitimes qu'ils sont le résultat d'une évolution progressive.

Quelques exemples montreront que ces affirmations ne sont pas des vues théoriques et des accusations gratuites. Parce qu'aucun statut spécial ne permet à un indigène qui ne renonce pas au statut coutumier de contracter un mariage qui l'oblige à la monogamie, on s'en prendra à la polygamie de ceux qui n'ont encore aucune notion du rôle de la monogamie dans la société. Des circulaires interviendront pour interdire d'imposer le devoir de la cohabitation à une femme polygame. Tel se fondera sur ces instructions pour refuser de faire rejoindre le domicile conjugal à une femme qui vit en concubinage avec un européen et une nouvelle circulaire interviendra pour mettre en garde contre cet abus, mais sans résoudre la question de principe : l'organisation du mariage indigène monogamique de droit.

De ce que la remise d'une dot, en général forme substantielle du mariage coutumier, met parfois en péril le consentement libre des époux, il résultera des essais arbitraires de suppression ou de réglementation de la dot et une hostilité qui n'est pas complètement dissipée contre cette institution.

Par réaction contre l'effondrement qu'ils sentent menaçant de tout le droit indigène, d'autres s'efforceront au contraire de découvrir et de ramener au jour la coutume qui s'efface, et ils gêneront ainsi l'éclosion d'une règle nouvelle et plus opportune.

∴

Nous croyons que, pour préserver le droit indigène des atteintes arbitraires et pour assurer de meilleures conditions de paix sociales, il ne faut pas hésiter à organiser ce qui doit l'être et à innover où c'est nécessaire. La première mesure qui s'impose c'est de permettre à l'indigène entièrement assimilé d'accéder au droit écrit qui régit le national non indigène. Le fait de le reconnaître entièrement assimilé

interdit d'introduire dans l'application de ce droit des restrictions et des modalités. Contre l'abus possible toutes les défenses doivent porter sur les conditions mises à cette accession. La première réforme est donc celle de l'immatriculation, elle suppose également une plus exacte définition des catégories de résidants établies pour soumettre les unes au droit civil, les autres à la coutume.

Le droit privé des indigènes soumis à la coutume devra être complété par des décrets divers qui mettront à la disposition de ceux qui en éprouvent le légitime besoin, des règles juridiques qui répondront aux nécessités nouvelles qu'ils ressentent.

Solus écrit:

« Les anglais dans l'Inde ont été mieux inspirés que nous en instituant au profit des « natives » chrétiens, arméniens ou appartenant à toute autre religion un ensemble de dispositions constituant un statut personnel propre » (Solus n° 129).

Son appréciation sur les lacunes du droit colonial français est également vraie pour le Congo. Entre le statut de l'indigène immatriculé qui sera le même que celui du belge de statut colonial (par naturalisation) d'origine européenne, et le statut coutumier de l'indigène non immatriculé, il importe que ceux de nos sujets qui s'efforcent de conformer leur vie de famille et leur activité économique à une conception supérieure à celle dont sont issues les coutumes, trouvent une législation qui le leur permette.

∴

En remplaçant la coutume là où elle n'a rien à faire nous la préservons de la destruction. Il y a des situations juridiques que le droit indigène n'a pu prévoir, qu'il ne pouvait prévoir parce qu'elles résultent d'idées étrangères et même opposées à toutes les traditions des indigènes, c'est à nos lois à intervenir dans la limite indispensable et avec une prudente prévoyance, à donner une solution précise aux conflits qui en résultent.

Cette politique ferme et claire permettra de mieux respecter la coutume, c'est-à-dire de la défendre contre les éléments dissolvants, tout en la laissant progresser vers un ordre supérieur, et elle assurera en même temps une meilleure justice pour tous.

CHAPITRE IV.

LES RESIDANTS, LEUR CLASSIFICATION ET L'IMMATRICULATION.

LA SITUATION DE FAIT ET DE DROIT.

Nous venons de voir qu'il était impossible de ne pas tenir compte des profondes différences de mœurs et de traditions d'où résultent des réalisations juridiques différentes.

Au moment de notre occupation, toute la distance d'une haute civilisation à la barbarie, s'étendait des autochtones aux citoyens belges et aux autres résidants qui peuvent leur être assimilés. Parmi les indigènes se sont dessinés ensuite les multiples degrés d'une évolution morale, intellectuelle et sociale qui les rapprochent de nous. Si les cas d'assimilation complète à notre civilisation sont exceptionnels et s'ils présentent les signes de la plus grande instabilité, l'hypothèse n'en peut être ignorée.

Les étrangers des plus diverses origines venus se fixer au Congo y représentent également les stades les plus variés de la civilisation. Les uns trouvent tout naturellement leur place dans la société européenne ; d'autres dans la société indigène, et d'autres enfin, bien qu'ils soient à ce niveau par certains côtés ne pourraient se mêler à cette société sans les plus graves dangers : leur présence y serait aussi démoralisante et inadmissible que celle d'un européen déchu qui prétendrait vivre dans le milieu indigène suivant le droit coutumier.

Pour achever le tableau des difficultés qu'il s'agit de résoudre, ajoutons les mélanges de sang qui

se produisent d'un groupe à un autre, et rappelons les sorts divers que réservent aux sang-mêlé les chances de leur naissance et les circonstances qui leur assurent l'existence et l'éducation dans le milieu, tantôt de l'un, tantôt de l'autre de leurs ascendants.

∴

C'est l'article 4 de la Charte Coloniale qui pose le principe de la différenciation des statuts juridiques parmi les résidants.

Il faut avoir ce texte sous les yeux :

“ Les Belges, les Congolais immatriculés dans la Colonie et les étrangers jouissent de tous les droits civils reconnus par la législation du Congo Belge. Leur statut personnel est régi par leurs lois nationales en tant qu'elles ne sont pas contraires à l'ordre public.

Les indigènes non immatriculés du Congo belge jouissent des droits civils qui leur sont reconnus par la législation de la Colonie et par leurs coutumes en tant que celles-ci ne sont contraires ni à la législation ni à l'ordre public. Les indigènes des contrées voisines leur sont assimilés ”.

Cette disposition dans son apparente simplicité ne donne une solution ni complète ni sûre.

Les principes les plus élémentaires et les plus essentiels concernant le statut personnel des indigènes, ont prêté à discussion. Dès les débats à la Chambre il fut affirmé que les indigènes ne jouissaient pas de la nationalité belge (voir Halewyck, Charte coloniale, p. 170). Par une curieuse contre-partie M. Jentgen, dans une étude récente parue dans la revue : Le Droit au Congo Belge, 1937, p. 94, n'admet plus au contraire que les indigènes comme nationaux belges de statut colonial. Les judicieuses considérations de M. Halewyck reprises par M. Gohr (voir son rapport à l'Institut Colonial International, session 1933: Revue de Droit et de Jurisprudence Coloniales, 1933, p. 263) permettent d'affirmer que les indigènes sont des nationaux belges de statut colonial.

Depuis l'étude de M. Jentgen la question est posée de savoir si les indigènes seuls sont des nationaux belges de statut colonial. Cet auteur s'appuie sur l'article 4 de la Charte. Il reconnaît cependant que les termes « *congolais immatriculés* » y furent substitués aux mots « *indigènes immatriculés* » pour comprendre les Européens devenus congolais par naturalisation.

Deux personnes avaient été naturalisées dans ces conditions et l'une au moins a laissé une descendance. Peu importe ce nombre minime, la modification introduite dans le texte de l'art. 4 de la Charte semble bien indiquer l'intention du législateur de comprendre parmi les congolais, c'est-à-dire les nationaux belges de statut colonial, d'autres personnes que des indigènes. Cette discussion nous écarterait de l'objet de notre étude qui concerne les indigènes et la situation juridique qu'il importe de leur assurer.

Nous croyons cependant utile de remarquer que l'avenir de la colonie, les conditions spéciales qui s'y produisent, exigent l'organisation d'une nationalité belge de statut colonial indépendante de la couleur et de la race de ceux qui la sollicitent ou la revendiquent. Loin de compliquer les règles de la nationalité belge et les règles propres à l'indigénat congolais, cette distinction y mettra l'ordre et les nuances nécessaires.

Suivant l'opinion courante on peut soutenir que le législateur distingue au Congo. :

- 1° Les citoyens belges ;
- 2° Les belges de statut colonial *non indigènes* ;
- 3° Les belges de statut colonial *indigènes immatriculés* ;
- 4° Les belges de statut colonial *indigènes non immatriculés* ;
- 5° Les étrangers qui jouissent de tous les droits civils comme les citoyens belges ;
- 6° Les autres étrangers qui sont assimilés aux belges de statut colonial *indigènes non immatriculés* ;

∴

La loi ne définit pas ce qu'elle entend par « indigènes ». D'après M. Gohr (1), « *les indigènes ce sont*

(1) Des règles applicables au Congo Belge aux rapports de droit privé entre indigènes et non indigènes. Rev. Doct. et Jurisp. 1932-1933, p. 267.

» *les personnes de race autochtone rattachées par la législation de la Colonie à la nationalité belge de statut colonial* ».

Il en résulte que les naturalisés n'étant pas de race autochtone ne sont pas des indigènes. [Par application des règles du Code Civil congolais les enfants naturels, s'ils ont été reconnus par un de leurs auteurs de race autochtone avant de l'être par celui qui n'appartient pas à cette race, suivent la condition de celui des parents qui le premier les a reconnus : qu'ils soient des nationaux de statut colonial ou de statut métropolitain, en tous cas ils ne sont pas des indigènes parce que leur filiation est légalement établie par rapport à un parent qui n'est pas autochtone. Pour les nationaux de statut colonial sans ascendants connus il faudra s'en référer aux caractéristiques physiques.

Dans un arrêt récent, la Cour d'Appel d'Elisabethville, refusant de s'en tenir aux preuves légales de la filiation, a même décidé que la qualité d'autochtone d'un national, et par conséquent sa qualité d'indigène, pouvait être exclue par tous les éléments de preuve recueillis par un tribunal, même par l'aspect physique du comparant. Si cet arrêt faisait jurisprudence un national belge de statut colonial pourrait n'avoir d'après sa filiation légale que des auteurs de race autochtone, et ne pas être un indigène, et vice-versa. Nous renvoyons sur ce point à la Revue Juridique 1938, n° 1 (Cour d'appel d'Elisabethville 3 juillet 1937. M. P. c/M...).

* *

Le législateur de la Charte n'a pas précisé plus les conditions de l'immatriculation qui a pour résultat de soustraire au régime coutumier les indigènes immatriculés. D'après le code civil congolais, qui reste donc en vigueur, l'immatriculation est un acte d'état civil qui doit être dressé à la demande de *tout indigène quelconque, sans condition aucune, ou d'office* par décision du gouverneur général à l'égard de certaines catégories d'entre eux.

De plus sous le régime du code civil congolais (art. 6) » *les indigènes qui ont recours au ministère des officiers de l'Etat civil pour faire enregistrer leur mariage, ou dont la naissance ou la reconnaissance aura été régulièrement inscrite sur ces registres sont soumis au droit écrit* » ; ils étaient donc dans la même situation que les immatriculés.

Bien que la Charte ne parle que des immatriculés, cette situation est maintenue d'après M. Gohr : « *Sont appelés indigènes immatriculés, non seulement ceux qui ont été l'objet d'un acte d'immatriculation proprement dite, mais aussi ceux dont la naissance, la reconnaissance ou l'adoption ont été constatées dans un acte d'état civil dressé à cette fin* ». (Etude citée p. 267).

* *

Les indigènes étrangers non immatriculés des contrées voisines sont assimilés aux indigènes non immatriculés du Congo Belge

Les mots « contrées voisines » ont remplacé au cours des discussions « colonies limitrophes » ; depuis, la jurisprudence et la doctrine discutent le sens exact du mot voisin : partant d'une synonymie complète avec limitrophe, pour s'étendre en hésitant à chaque accroissement de distance.

Par indigènes non immatriculés des colonies voisines le législateur entend, d'après M. Hallowyck (ouvrage cité n° 63) ceux qui dans leur pays ne jouissent pas d'une situation privilégiée, analogue à celle des noirs immatriculés du Congo. Il ne s'agit pas, pour eux, de l'immatriculation congolaise.

* *

Avec une législation aussi incertaine sur des questions primordiales, on peut s'étonner que des difficultés aiguës n'aient pas surgi à tout instant. On serait tenté de considérer dès lors, que les propositions de réformes sont fondées sur des situations arbitrairement combinées et purement théoriques.

Tel n'est pas le motif de ce calme relatif : le vrai est que la loi n'est pas appliquée.

Il est rarement procédé à l'immatriculation et quand il en est fait usage, ou qu'un acte de l'état civil place un indigène dans la même situation, on ne l'invoque qu'en certaines occurrences utiles ; on en oublie les effets juridiques avec une parfaite désinvolture quand ils sont gênants.

C'est d'ailleurs l'attitude adoptée d'une façon générale à l'égard de cette institution.

Le gouverneur général, chargé par l'art. 35 du code civil d'organiser l'immatriculation d'office, a pris, le 13 mai 1900, un arrêté qui la prévoit pour une série d'indigènes, miliciens, soldats volontaires, travailleurs ; il y décidait qu'il en déterminerait ultérieurement la date de mise en vigueur. Cette date n'est pas encore fixée ! Les enfants mulâtres non reconnus et les enfants dont la tutelle appartient à la Colonie sont les seuls, jusqu'à présent, à être immatriculés d'office (ordonnances 15 juillet 1915 et 26 juillet 1923).

* *

Nous avons déjà signalé que toute la législation coloniale, postérieure à la Charte, ne tient compte de l'immatriculation que pour bien préciser que ses dispositions s'appliquent aussi bien aux indigènes immatriculés qu'aux indigènes non immatriculés.

Du moment qu'il n'est pas porté atteinte au principe de l'art. 4, que les indigènes immatriculés jouissent de tous les droits civils reconnus par la législation, il n'y a aucun obstacle légal à cette pratique (Voir Halewyck, Charte Coloniale).

Beaucoup de ces dispositions sont des mesures de protection qui étaient aussi nécessaires à la plupart des immatriculés qu'aux non immatriculés, puisqu'aucune différence de formation et d'aptitude n'existe entre eux ; d'autres dispositions au contraire sont des mesures d'exception et de répression justifiées par leur niveau social : telles les règles de compétence des tribunaux qui rendent tous les indigènes justiciables de juridictions européennes inférieures et des tribunaux indigènes, c'est-à-dire des juridictions coutumières et des autres tribunaux créés pour l'application des coutumes.

Cette attitude du législateur est devenue à ce point systématique que dans notre droit colonial actuel la différence de situation juridique entre les nationaux de statut colonial non indigènes et les indigènes, est bien plus grande que celle, entre les indigènes immatriculés et les non immatriculés. A cette différence de droit répond d'ailleurs en général une situation de fait dont il eut fallu tenir compte en organisant l'immatriculation.

LES RÉFORMES.

Définition juridique du mot indigène.

Nous tombons donc bien d'accord que la distinction, parmi les nationaux, entre indigènes et non indigènes s'impose parce qu'elle correspond à une réalité indiscutable : différences dans le niveau social, les conceptions de la vie et de la morale, les besoins et les habitudes. Peu importe que ce résultat soit l'aboutissement de prédispositions mentales et physiologiques ou l'effet d'une longue tradition divergente : la ligne de démarcation coïncide en ce moment d'une manière générale avec celle de la race.

Le mot indigène désigne les nationaux qui se rattachent aux races autochtones par leur filiation. C'est la filiation qui rattache en effet un individu à la race et la définition généralement admise du mot indigène, et que nous avons citée d'après M. Gohr, ne peut être mise en doute. Un jugement (Trib. 1^{er} Inst. Ebv., 4 août 1935, Rev. Jur. 1936, p. 113) a été compris en ce sens (voir note p. 119) qu'il décidait que « le législateur en employant les termes « indigènes » et « non indigènes » n'aurait eu en vue que le degré d'avancement dans la civilisation des individus ». La distinction entre ces deux catégories de résidents a en effet pour fondement le degré de civilisation, mais il ne faut pas confondre l'intention du législateur, la raison d'être de la distinction, avec le moyen employé pour la réaliser, avec le critérium choisi. La Cour d'appel d'Elisabethville, dans l'arrêt déjà cité, a repoussé à juste titre cette interprétation mais, tombant dans une autre erreur, elle a refusé de tenir compte de la filiation légalement établie (Voir cet arrêt avec note, Revue Juridique, 1938, n^o 1).

Non seulement dans l'état actuel du droit, mais dans toute proposition tendant à préciser le sens du mot indigène, il est impossible de ne pas rattacher la qualité d'indigène à la filiation légale. Si les preuves légales de la filiation, telles qu'elles sont organisées, peuvent aboutir à donner à un individu une ascendance que démentiraient ses caractéristiques ethniques, et si l'on estime cette conséquence inadmissible, c'est la législation qui porte sur la preuve qu'il faut réformer.

A vrai dire les quelques cas isolés où cette situation est possible, ne méritent pas qu'on s'y arrête. D'autant plus que si les circonstances amènent un enfant à être élevé dans le milieu qui appartient à un autre sang que le sien, le trouble viendra de lui refuser l'application du droit qui régit ce milieu social dont ses relations, sa formation intellectuelle et morale, l'auront rapproché.

Tout autre est la situation de celui dont la filiation n'est légalement établie que vis-à-vis d'un de ses parents. En le rattachant nécessairement, pour le classer parmi les indigènes ou les non-indigènes, à celui de ses auteurs qui l'a reconnu, nous risquons de lui imposer un état juridique qui ne correspond pas à la formation que lui ont donné les soins et les attentions d'une famille qui, sans le reconnaître, lui a assuré l'existence et l'éducation. Il serait judicieux d'en tenir compte : pour y arriver il faut une disposition législative.

Lorsque le père et la mère, ou un des auteurs est légalement inconnu et qu'il y a des présomptions qu'un des auteurs inconnus n'appartient pas aux races autochtones, le national ne devrait être considéré comme un indigène que s'il vit dans le milieu indigène, conformément aux coutumes et aux usages de ce milieu. Une disposition pourrait être conçue dans ces termes : « Est considéré comme indigène dans le sens » légal, le national que sa filiation, légalement établie, rattache aux races autochtones.

» Celui dont les auteurs, ou un des auteurs légalement inconnu, est présumé ne pas appartenir aux » races autochtones, ne sera considéré comme un indigène que si, à l'âge de 15 ans, il peut être considéré » comme ayant vécu dans le milieu indigène conformément aux coutumes et aux usages de ce milieu ; en cas » d'imprécision de l'âge, à l'âge de l'adolescence. » Il est nécessaire de fixer un âge déterminé auquel doit être examinée la situation afin d'éviter des décisions successives contradictoires. Jusqu'à l'adolescence les variations ont peu d'importance : c'est en ce moment que se fixe pour le mulâtre le cours de la vie, le pli quasiment indéfectible. (1)

On pourrait aussi se passer de cette distinction entre indigènes et non indigènes et se contenter de classer les nationaux de statut colonial entre *immatriculés* et *non immatriculés*. Ce serait la meilleure solution, du moment que l'immatriculé aurait, comme nous le proposons, un statut juridique identique à celui de l'européen.

Le problème que nous venons d'examiner se poserait quand même, car il faudrait admettre alors, l'immatriculation d'office d'une certaine catégorie d'entre les nationaux en se fondant sur les mêmes éléments d'appréciation.

L'IMMATRICULATION

Assimilation juridique des « Indigènes immatriculés » aux Européens.

L'acte d'état civil qui a pour résultat de faire passer un national du statut coutumier au statut de droit écrit, porte le nom d'une formalité banale qui généralement n'a d'autre but que d'identifier celui qui en est l'objet sans entraîner aucune modification de statut. La mutation de statut qu'il entraîne, bien que réalisée au sein d'une même nationalité, implique des conséquences qui laissent plus de distance entre la situation juridique d'un indigène, avant et après l'immatriculation, qu'il n'y en a, avant ou après la naturalisation, pour un Européen qui, en Europe, change de nationalité.

Nous continuerons à nous servir du mot « immatriculation », mais il importera de ne pas perdre de vue l'importance juridique de cette institution. Cette importance reste très grande malgré la législation qui a introduit systématiquement une différence radicale, au point de vue juridique, entre les « indigènes même immatriculés », et les « non indigènes ».

Ce système, nous l'avons dit, est la conséquence de l'erreur qui permettait à quiconque, sans contrôle, d'abandonner le statut coutumier, erreur aggravée du fait que certains y étaient contraints d'office. C'en est la conséquence, ce n'en est pas un correctif. Cette mesure ajoute son préjudice à tout ce que la première erreur entraîne d'incohérences. Elle réduit le rôle social de l'immatriculation en lui enlevant ce caractère éminent qui permet de donner, comme récompense à une assimilation complète de notre civilisation, une situation identique à celle de l'Européen. Mais l'assimilation juridique ne devrait être que

(1) Voir législation rhodésienne, citée par J. P. Colin, Rev. Jur. 1937, p. 45.

l'aboutissement d'une assimilation de fait. La législation postérieure à la Charte, n'a pas empêché qu'il faille appliquer le code civil à des indigènes qui, par hasard ou par fantaisie, ont fait l'objet d'un acte de l'état civil, peu importe qu'ils ne comprennent rien à cette législation et que cette législation fut sans rapport avec le milieu où ils vivent, les laissant sans protection et sans moyen d'action.

* *

On pourrait concevoir, dans un pays où se rencontrent des races aussi disparates qu'au Congo, une organisation fondée sur la séparation en castes définitivement fermées. Une telle réalisation devrait invoquer l'application d'une loi naturelle devant la fatalité de laquelle l'homme s'inclinera toujours plus facilement que devant la volonté d'un autre homme. Non seulement cette loi naturelle n'est ni enseignée, ni évidente, mais notre civilisation, toutes les forces religieuses et intellectuelles qui l'entretiennent, s'inspire au contraire de l'humanisme le plus universel qui confond les races dans une même origine et une même fin.

Nous n'avons pas ici à nous occuper du bien-fondé de cette idée dominante. Notre étude est une étude juridique qui cherche à adapter le droit aux faits. Non que nous refusions au droit positif un rôle et une force de direction, mais encore faut-il qu'il prenne appui sur les faits et qu'il ait prise sur les hommes: il n'exercera d'influence qu'autant qu'il est appliqué, et par conséquent, applicable dans les limites des forces humaines.

Si ce caractère universel de notre civilisation nous permet d'exercer un grand ascendant et de créer un mouvement intense d'assimilation, l'influence de ces mêmes idées soulève autour de nous l'aspiration à l'égalité de fait et de droit dont le danger est évident. Ce n'est pas qu'il faille condamner une politique de sage « ségrégation » prenant en considération toutes les réalités qui séparent à un moment donné un peuple d'un autre peuple et une race d'une autre race, qu'aucune mesure ne doive être prise en certaines circonstances pour conserver soit la pureté physiologique d'une race, soit un prestige indispensable. En refusant de promettre une situation juridique identique dans l'hypothèse d'une assimilation complète, nous ne faisons face à aucune de ces réalités et nous prêtons à toutes les attaques qu'inspire la mauvaise foi. A égalité de situation, droits égaux c'est le seul principe politique compatible avec l'esprit de notre civilisation.

Plus les faits nous obligent à marquer d'inévitables inégalités plus il serait bon que notre législation se prêle aux exceptions (1) et réponde ainsi à l'espérance de relèvement que nous apportons et qui est un grand soutien de notre domination pacifique. Les dangers d'une politique contraire sont mis en évidence par les attaques des progandes subversives qui portent tous leurs efforts sur ce point sensible. Elles s'efforcent de faire croire aux indigènes que leur situation inférieure est le résultat d'un préjugé de race et de couleur, qu'elle est irrémédiable sous notre occupation et qu'elle est factice (2).

Ces indigènes, si naturellement soumis au prestige de notre civilisation, si flattés de ce qui les rapproche de nous, dont les efforts d'assimilation ont une spontanéité qui va jusqu'à la naïveté, arrivent à se replier parfois sur eux-mêmes et à se détacher de nous (3), cherchant dans leur propre milieu, tous les facteurs d'un progrès dont ils restent avides mais qu'ils veulent séparer de notre contact et de notre influence.

(1) « Malgré la légitimité des motifs qui la déterminent, la ségrégation n'en a pas moins suscité parmi les Africains, les Indiens et les Syriens une assez vive émotion. Ils prétendent, non sans raison peut-être, qu'en toute cette affaire, il s'agit bien plutôt de préjugé de race et de couleur que d'hygiène, et certaines de leurs plaintes à ce propos semblent fondées. En y répondant, Lord Lugard fait remarquer qu'il faut montrer une grande tolérance en pareille matière et se garder d'excès inconsidérés. Le but à atteindre est de séparer les représentants de civilisations, dont l'une est incontestablement supérieure aux autres, et non d'isoler brutalement des individus appartenant à des races diverses. Il n'y aurait donc aucun inconvénient à admettre dans le périmètre européen un Africain, un Indien ou un Syrien évolué, éduqué et vivant suivant les règles occidentales, à conditions qu'il ne soit pas accompagné d'une suite n'offrant pas les mêmes garanties (1) ».

(1) LORD LUGARD, *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, Londres 1926, p. 148 s.; (Henri LABOURET, *A la Recherche d'une Politique Indigène dans l'Ouest Africain*, Paris, 1931, p. 6).

(2) Le kitawala par exemple.

(3) Les kibangistes notamment.

Si un résultat pareil se généralisait nous n'aurions plus à nous préoccuper que du choc fatal où notre force aurait à briser une force antagoniste.

Rien n'est plus injuste que de nous reprocher une politique qui tendrait à refuser aux indigènes les avantages les plus complets de notre civilisation et à les maintenir dans une inégalité de fait injustifiée. Nos innombrables écoles, et le récent couronnement de l'œuvre des missions qui reçoivent à la prêtrise un nombre croissant d'indigènes, forment la preuve de nos vraies intentions. Mais quand les plus avancés de ces indigènes, les plus complètement adaptés à nos idées et à nos mœurs, tomberont sous le coup des mesures prévues pour les plus arriérés de leur race, se rend-on compte de l'effet moral qui en résultera ? Il faudra une rare vertu d'humilité pour freiner les sentiments de révolte. Nous fermons les yeux souvent sur des inégalités de fait, parfois d'une façon discutable, et nous laissons porte close à toute prétention à l'égalité juridique complète. Nous devrions au contraire permettre tous les espoirs, les encourager parfois d'un exemple éclatant, et contrôler le fait avec pertinence et fermeté. L'Etat Indépendant nous a donné des exemples de ce genre et le pays colonial par excellence, l'Angleterre.

L'immatriculation doit avoir pour résultat de mettre le national d'origine indigène dans la même situation juridique que les autres nationaux et que les Européens.

* *

Dans les conditions actuelles il n'y aurait qu'un moyen pour l'indigène d'arriver à cette situation : la naturalisation belge qui en ferait un citoyen belge. Sans être expressément prévu, c'est juridiquement possible (voir Halewyck, Gohr). Il est inutile d'insister sur le caractère inopportun et peu pratique d'un procédé de ce genre. Les considérations diverses qui justifient l'accès à la nationalité belge de statut métropolitain ne sont pas celles qui doivent ouvrir le droit à l'immatriculation. D'autres intérêts sont en jeu : ne serait-ce que l'exercice des droits politiques.

* *

Formalités et conditions.

Notre conception de cette institution suggère naturellement l'idée d'une sorte de naturalisation. Aussi les conditions et les formalités s'inspireront de la procédure que la législation a accoutumé de prévoir en l'occurrence : le concours des autorités administratives et judiciaires. Ce que le postulant devra établir c'est non seulement une connaissance sérieuse de nos idées morales et intellectuelles, de nos lois et de nos habitudes de vie, mais la pratique de nos mœurs. Dans l'état actuel des choses cette assimilation suppose chez un indigène une formation intellectuelle supérieure, de valeur universitaire. Il ne s'agit pas d'établir une sorte de mandarinat mais de tenir compte des circonstances présentes qui impliquent cette condition et qu'il y a donc avantage à formuler expressément.

* *

Exclusion complète des coutumes.

Pour un indigène arrivé à ce stade de développement les coutumes ancestrales ne sont plus qu'un fardeau, c'est dans le droit d'origine européenne, fait par l'Européen et pour l'Européen qu'il trouve les moyens de défendre ses intérêts et les règles qui servent de guide à sa conduite.

Aussi faut-il le soustraire complètement à l'application des coutumes.

C'est vrai, aussi bien en droit privé qu'en droit public. Ainsi que H. Solus l'écrit :

» Il peut être excessif et déraisonnable de vouloir soumettre en même temps un individu à des institutions de droit public d'un côté et à des institutions de droit privé de l'autre qui, les unes et les autres correspondent à des civilisations et à des organisations sociales profondément différentes. C'est méconnaître gravement les rapports qui enchaînent la loi avec le milieu qu'elle est destinée à régir. »

Cette « grave méconnaissance des rapports qui enchaînent la loi avec le milieu qu'elle est destinée à régir » se manifeste au Congo où l'indigène civilisé n'est pas soustrait au régime coutumier des circonscriptions indigènes.

Cette « regrettable confusion » y existe même dans le droit privé : l'immatriculé reste soumis à la coutume en toute matière non réglée par la loi. Les litiges, sont jugés dans cette hypothèse, suivant les coutumes locales et les principes généraux du droit et de l'équité (Halewyck, n° 75). Il en est ainsi notamment en matière de succession, de contrats de mariage, de dons et de legs : la question des successions a une importance sociale particulièrement grande.

Des dispositions légales doivent mettre fin à cette situation pour les immatriculés.

..

Déchéances.

Nous avons signalé ce qu'avait d'instable l'assimilation des indigènes à notre civilisation. Il serait donc utile de prévoir des cas de déchéance du bénéfice de l'immatriculation, à condition de ne pas risquer de renvoyer dans le milieu coutumier des éléments qui y seraient dangereux. Le vrai moyen d'empêcher que cette instabilité n'introduise dans la société civilisée un trop grand nombre d'individus retournés à leurs mœurs sauvages, serait de n'étendre l'effet de l'immatriculation qu'à une génération et de n'en faire résulter pour les enfants des immatriculés qu'une *présomption* d'aptitude à vivre sous les normes du droit écrit. Arrivés à l'âge adulte il leur faudrait obtenir une confirmation du privilège accordé à leurs parents ; ils auraient, par une demande précise, à manifester la compréhension qu'ils ont du rôle et de la portée de l'immatriculation et des privilèges qui en dérivent. On éviterait ainsi d'avoir parmi les résidents une portion notable de la population régie par un droit qui lui est étranger et soustraite à des règles de police et de tutelle que son niveau social inférieur rend indispensable à sa propre sécurité comme à la sûreté publique.

..

Les intentions du législateur.

Ces idées ne sont qu'en apparence contraires au système que voulait réaliser le législateur congolais.

Si l'on s'en rapporte aux travaux préparatoires du code civil congolais, les auteurs de l'avant-projet posent avec une remarquable exactitude les éléments du problème.

« L'entreprise qu'il s'agit de poursuivre, disaient MM. Hymans et Frédéricx, et dont le décret sur la nationalité et la jouissance des droits civils forme en quelque sorte la préface, consiste, comme on sait, à doter progressivement la population du Congo d'une législation complète sur les droits personnels, correspondant au livre premier de notre Code civil.

Deux conditions doivent dominer cette œuvre délicate si l'on veut qu'elle soit féconde, et ne tomber ni dans un formalisme stérile, ni dans de vaines abstractions. C'est d'abord de distinguer parmi les masses confuses qui peuplent les immenses territoires du Congo, cette élite indigène, qui au contact des blancs et au spectacle familier de l'existence européenne, s'est élevée à un degré de moyenne civilisation et, par là, est préparée à entrer dans les cadres de la vie légale, et de ne pas chercher à atteindre les couches inférieures, inaptées jusqu'ici à recevoir l'empreinte d'une législation uniforme, dont elles sentiraient le joug sans en apprécier les bienfaits. » (Rev. de Doct. et Jurisp. du Congo, année 1925. Des actes de l'Etat Civil, p. 325).

Combien judicieusement ces choses là sont dites.

Malheureusement, lors de la discussion des textes des considérations théoriques nous ont beaucoup éloignés de ces intentions !

Il fallait doter *progressivement* la population du Congo d'une législation complète sur les droits personnels.

Cette méthode aurait dû se manifester :

1° par une gradation dans les dispositions légales qui, sans souci d'uniformité, aurait *progressivement* préparé les indigènes à l'ensemble du droit applicable aux Européens ;

2° par une judicieuse discrimination de ceux qui seraient autorisés à revendiquer l'application intégrale de ce droit, dont il ne fallait que *progressivement* étendre l'application.

Au lieu de cela le système qui a été construit ne connaît, à côté des indigènes soumis au régime coutumier, que des indigènes régis par le même droit civil que les Européens. Et non seulement on n'a pris aucune mesure pour restreindre l'accès à l'immatriculation, mais on a prévu et organisé l'immatriculation d'office. En vain MM. Errera et Rolin-Jacquemyns intervinrent dans les discussions avec une rare clairvoyance.

M. Rolin-Jacquemyns notamment insistait « sur le danger qu'il y aurait à imposer l'immatriculation telle qu'on l'entend, c'est-à-dire l'octroi d'un statut personnel entièrement nouveau, à des indigènes qui, d'après tous les rapports, possèdent un statut personnel propre, régi par les coutumes de chaque tribu ; ces hommes vont se trouver malgré eux et de par la législation de l'Etat, isolés au milieu des leurs. M. Rolin Jacquemyns est persuadé qu'en procédant de la sorte, la législation commune aux blancs et aux immatriculés qu'on veut élaborer en matière de droit de famille sera une œuvre stérile et il reste dans la conviction que le système de l'immatriculation ne doit pas avoir en vue d'arracher violemment les indigènes à leur statut personnel coutumier, mais bien d'octroyer un statut personnel aux indigènes qui n'en ont pas et d'offrir à ceux dont la civilisation s'est déjà emparée *de fait*, le moyen d'accepter librement une loi personnelle analogue à celle des Européens » (Rev. de Doct. et de Jurisp. du Congo 1925, p. 342 - 343 et 344).

La proposition de M. Rolin-Jacquemyns fut rejetée et la législation commune aux blancs et aux immatriculés dont la civilisation ne s'était pas encore emparée de fait, s'est révélée, notamment dans l'organisation de la famille, *l'œuvre stérile* qu'il appréhendait.

Ce résultat devenu manifeste au moment des discussions de la charte devant les chambres, aurait dû provoquer une indispensable mise au point.

La même erreur se reproduisit par la même cause.

Lors des discussions du projet de code civil M. le Chevallier de Cuvelier avait répondu à M. Errera quand celui-ci soutenait qu'on ne devait pas immatriculer d'office :

« Je n'hésite pas à combattre les idées de M. Errera ; leur application, à mon sens, entraverait l'essor de la civilisation au Congo. L'immatriculation d'office me paraît nécessaire et légitimée par les sacrifices que s'impose l'Etat pour les individus auxquels-elle s'applique. Laisser ces individus libres de retourner à leur état natif, après plusieurs années de soins, ce serait consacrer le droit à la barbarie. Nos codes ne peuvent reconnaître une situation semblable. »

M. Haléwyck dans son traité classique de la Charte Coloniale, n° 64, nous fait connaître l'argument qui fut invoqué devant les chambres :

« Il y avait donc en quelque sorte des droits acquis, le nouveau gouvernement (de la Colonie) devait éviter à tout prix de faire rétrograder à un rang inférieur les individus déjà admis à jouir des bienfaits de la vie civilisée. »

Une conception théorique et abstraite a fait perdre de vue qu'un régime juridique, bien que expression d'un ordre social supérieur, au lieu d'un bienfait devient une charge et une cause de régression pour celui qui n'est pas à même d'en comprendre les prévisions, d'en manier les dispositions.

Soustraire un homme au droit qui répond à ses idées et s'adapte à ses besoins, c'est le laisser sans protection, sans aide et le mettre au dernier rang des valeurs sociales. Ceci est sans rapport avec les qualités intrinsèques du Droit et ne met pas en doute la supériorité des principes consacrés par notre civilisation mais il faut donner sa place à l'hypothèse, se souvenir qu'il s'agit de l'application du droit positif aux faits de la vie quotidienne. Une comparaison outrée fera comprendre notre idée : La mutilation de l'oreille pour punir le voleur ne rencontrera jamais l'approbation des criminalistes modernes, mais si la peine de prison mettait les condamnés dans des conditions d'hygiène qui leur feraient courir un risque très sérieux d'y perdre la vie, le choix des criminalistes redeviendrait hésitant en attendant l'amélioration du régime pénitentiaire.

NÉCESSITÉ DE MESURES LÉGISLATIVES SPÉCIALES POUR LES NON IMMATRICULÉS.

Il faut reconnaître qu'en omettant de proposer aux partisans de l'immatriculation systématique, des mesures précises et adéquates pour faire face aux aspirations nouvelles qui se manifesteront chez les indigènes longtemps avant leur assimilation complète à notre civilisation, on donnait une certaine valeur aux objections.

Il fallait se soucier du sort de ceux, très nombreux, qui se détachant de la tradition indigène sur des points précis, y demeurent attachés pour tout le reste.

Pour eux le code civil ne représente pas un bienfait de la civilisation parce qu'il ne coïncide pas avec leur degré d'évolution, mais il est non moins vrai que la coutume, en certaines de ses dispositions, leur est une entrave et un obstacle.

Pour eux il faut des règles à la fois plus étroites et plus souples que celles qui conviennent à l'Européen. Ce qui est pour nous l'expression générale des mœurs et une habitude est pour eux une expérience; des règles de vie qui résultent pour nous d'une longue tradition, partie intégrante de notre civilisation — que la loi n'a même plus à défendre — sont pour eux des nouveautés qu'ils n'observent que par un effort constant et volontaire.

La législation qui leur est applicable doit être strictement conforme à l'enseignement qu'ils reçoivent, aux nouvelles idées qu'ils professent, sous peine de leur paraître incohérente. Il n'y a pas chez eux de force acquise qui maintiendrait les mœurs au dessus de la loi. Ils doivent être aidés à pratiquer le genre de vie plus civilisé qu'ils adoptent librement, comme nous savons qu'ils la comprennent, dans la mesure où ils choisissent librement de la pratiquer. On ne doit pas leur imposer ce choix mais on peut sur divers points leur imposer les conséquences de leur choix : c'est ainsi que le droit crée l'ordre et protège la société contre la faiblesse des individus.

M. Rolin-Jacquemyns proposait de leur offrir « *d'accepter librement une loi personnelle analogue à celle de l'Européen* ». On est frappé de l'exactitude de ce vœu, à condition évidemment de ne pas vouloir réaliser une sorte d'immatriculation secondaire qui s'imposerait en un ensemble uniforme et ne répondrait peut-être à la situation exacte d'aucun d'entre eux. Et même ces lois ne doivent pas tant viser à être analogues à celles de l'Européen, qu'à répondre aux besoins qui se manifestent, aux nécessités actuelles auxquelles il faut faire face. L'analogie avec les nôtres résultera du fait que nous en serons les auteurs et qu'elles concerneront une population qui est en marche vers nous, mais cette analogie ne doit pas être poursuivie pour elle-même : elle sera un résultat et non un but.

C'est de cette réalisation que nous nous occuperons dans le chapitre suivant.

Mais avant cela il nous reste à marquer leur place aux étrangers.

Les Etrangers.

M. Halewyck dans le traité sur la charte que nous avons déjà souvent cité (n° 67) nous dit l'embarras du législateur quand il s'agit de fixer la situation des étrangers.

Les raisons de ces hésitations indiquent que le problème était mal posé.

De ce que l'indigène non immatriculé et l'étranger qui lui est assimilé serait régi par un droit inférieur, on semblait croire que cet étranger en subirait une lésion dont il fallait justifier. Or, en pratique, nous l'avons répété bien souvent au sujet de nos indigènes, la situation légale qui leur est faite est *la meilleure* qui soit possible eu égard à leur actuel niveau social, et il en est de même pour l'étranger qui se trouve au même stade de développement.

C'est d'ailleurs à la législation étrangère à nous fixer au sujet de l'étranger. Le principe que le statut personnel des étrangers est régi par leurs lois nationales pouvait être la base de la distinction. Quand les lois nationales réservent la jouissance de tous les droits qui résultent des lois écrites à une partie seulement des nationaux et renvoient les autres à leurs coutumes — il en est ainsi dans presque toutes les colonies — il n'y a pas de raison de ne pas assimiler ces derniers à nos indigènes non immatriculés.

La difficulté de leur appliquer leurs coutumes n'est pas une objection, car le régime actuel nous

y oblige tout aussi bien, pour autant que la loi nationale des étrangers « qui ne sont pas des contrées voisines, » s'y réfère en matière de statut personnel.

La distinction qui est faite par la Charte parmi les étrangers appartenant aux races autochtones des contrées voisines, se justifiait pour tous les étrangers suivant qu'ils étaient, ou non, égaux socialement à nos indigènes, peu importe qu'il s'agit d'un rhodésien, d'un nyassaland ou d'un sénégalais.

* *

La proximité des frontières créait un autre problème qui fut pressenti sans aucun doute et qui s'est confondu avec le premier qu'il fallait résoudre et dont nous venons de parler.

Les étrangers des colonies limitrophes sont souvent des individus qui appartiennent aux mêmes races que nos indigènes ; parfois même, à un même groupe politique avant le tracé des frontières par l'Européen.

Ils se mêlent tout naturellement à nos indigènes et c'est le droit coutumier local qu'ils invoquent spontanément pour régler leur situation juridique. Ils ne troublent ainsi d'aucune façon le milieu où ils s'introduisent, dont ils partagent la mentalité et les mœurs, où ils rencontrent en tous points leurs égaux, où ils sont, après tout, chez eux.

Ce n'est point par un article de la Charte que cette situation devait être réglée mais par des dispositions réglementaires qui auraient autorisés les indigènes des régions voisines à se faire admettre dans la Colonie comme membres des circonscriptions ou des centres indigènes.

Tandis que les autres étrangers, assimilés aux indigènes non immatriculés, n'auraient pu devenir membres de ces circonscriptions qu'en vertu d'autorisations administratives personnelles qui, tenant compte des circonstances, auraient veillé à sauvegarder tous les intérêts en cause. Toutes les mesures législatives réservées aux indigènes non immatriculés leur seraient cependant appliquées, pour le motif tout naturel qu'ils y trouveraient non pas une situation inférieure mais une situation juridique normale, celle qui leur est la plus avantageuse.

* *

Bien que dans son pays un étranger soit soumis à la coutume, qu'il n'ait pas la jouissance de la plénitude des droits civils, la question pourrait se poser de savoir si son droit ne le met pas à un niveau social supérieur à celui de nos indigènes. La jurisprudence aurait naturellement à statuer sur cette question, comme elle doit le faire dans l'état actuel de notre législation pour décider si tel indigène des colonies voisines doit être considéré comme immatriculé ou non. Nous ne croyons pas que la difficulté serait plus grande.

(A suivre).

V. DEVAUX.

Substitut du Procureur Général.

Les Bayeke.

CHAPITRE IX.

QUELQUES NOTES RELATIVES A LA MÉDECINE DES BAYEKE

a. Traitement de la variole.

Au début de l'existence du poste de Lofoié, nous apprennent certaines relations, une épidémie de variole d'une rare violence fit des milliers de victimes dans le Haut-Katanga. Les soldats de la garnison mouraient en grand nombre.

Certain jour, voulant se rendre compte de visu des ravages causés par le fléau, l'officier européen s'en fut au village du grand chef Mokande Bantu. Il ne fut pas peu surpris d'y trouver tous les habitants en bonne santé. Comme il s'étonnait, le vieux Mukembe, montrant sur le front d'un des notables assistant à l'entretien une petite cicatrice ronde, expliqua : « Vois notre secret, nous possédons contre la variole un remède préventif. »

Peu d'instant après l'Européen quittait le village, emmenant Mukembe qui vaccina tous les soldats du poste et reçut en récompense plusieurs ballots de tissus.

Nous écrivons « vaccina », car c'est bien de la vaccination que les Bayeke connaissent le principe et la méthode.

Le notable Makabwa qui, de nos jours, détient le secret et se fit fort prier pour nous le communiquer, nous affirma que Kalassa, le premier chef muyeke venu au Katanga, avait obtenu ce remède moyennant dix têtes de bétail payées à des gens de Zanzibar. M'siri, lorsqu'il revint parmi les Basanga avec l'intention de s'installer définitivement, vaccina un peu partout et c'est pourquoi il reçut si bon accueil de Kazembe notamment.

Voici comment se pratique l'opération :

Le médecin enlève les squames des pustules d'un malade, les fait sécher et les réduit en poudre. Makabwa nous dit que s'il faisait une incision et y déposait simplement cette poudre (busa), la maladie prendrait possession du patient et causerait sa mort.

Aussi le « busa » est-il au préalable mélangé avec une sorte de farine obtenue par grattage, séchage, puis broyage de tubercules de « mukadia » et « d'ifumangisi ».

Ce mélange est introduit dans l'incision pratiquée au milieu du front. Si au bout de quelques jours le médecin constate que le vaccin ne « sort » pas, il donne à priser au patient de la farine de « makadia ». Si au contraire le vaccin prend, divers accidents peuvent se présenter :

1° La plaie s'agrandit et devient douloureuse : le médecin prend en bouche un remède obtenu par macération durant plusieurs jours dans de l'eau froide de feuilles de « muzima » broyées et les ouffle sur la plaie.

2° Parfois le vaccin détermine une dysenterie : une décoction de racines de « musakwinda » et de « luolo » y met fin.

3° D'autres fois le vaccin engendre une maladie des yeux. Dans ce cas le médecin instille le jus obtenu en broyant le parenchyme de la feuille de « lubingu-bingu ».

Il semble bien que l'état d'immunité créé par cette vaccination a une durée sensiblement supérieure à celui que provoque notre méthode de vaccination. Des précisions ne sauraient être données que par un médecin.

b. Maux de tête.

Nous ressentons, disent les indigènes, un mal nous barrant le front et nous occasionnant des souffrances dans les yeux et un autre nous fendant transversalement la tête.

Le premier mal a nom « shongongo » ; le second n'est désigné par aucune appellation particulière.

Remède valant pour les deux cas.

Le médecin gratte au couteau des racines de « mukadia » (ou les tubercules ?), les sèche, les

défait à la main. Après avoir fait de nombreuses incisions sur le front et les tempes, il y dépose le remède obtenu. Ces racines ou tubercules peuvent être utilisés aussi à l'état frais, auquel cas on se contente de les frotter sur les plaies.

Remède utilisé pour le traitement du mal « shiangongo ».

Nombreuses incisions sur le front dans lesquelles on met des feuilles de l'arbre « soke ou kisanfu » froissées à la main et des cendres du fruit « mungongo ».

Remède utilisé pour le traitement du second mal.

Dans un pot ne contenant aucun liquide le médecin dépose des feuilles de « shilindila mukunda » et met le tout sur le feu.

Quand les feuilles sont calcinées, le pot est posé sur un tortillon mouillé protégeant la tête du malade. Puis, de l'eau ayant été versée en petite quantité dans le pot, le malade a la tête recouverte d'une couverture afin qu'il puisse humer la vapeur qui se dégage; vapeur qui a un effet sudorifère immédiat.

Ensuite sont faites sur le front des incisions dans lesquelles le médecin met un peu de la cendre obtenue comme dit ci-dessus.

c. Les Yeux.

Les yeux malades sont lavés avec une décoction tiède de racines de « mushindamboko ».

D'autres fois, des feuilles de « mupunka habidi » ayant été broyées entre les doigts, le jus obtenu est instillé dans l'œil à l'aide d'une sorte d'entonnoir fait au moyen d'une feuille roulée.

Un autre remède est obtenu de la manière suivante: Le médecin prend deux arachides qu'il broie entre deux pierres, l'une d'elles étant un bloc de malchite. Il obtient une huile toute verte qu'il introduit dans l'œil à l'aide d'une plume.

d. Oreilles.

Les indigènes traitent la maladie appelée « mboko-mboko » en introduisant dans l'oreille un peu de cendre de peau de buffle calcinée, agglomérée au moyen d'un peu d'huile. Mboko-mboko signifie oreille bouchée.

Quand il y a écoulement de pus, le médecin hache finement de racines de « mukumbulwa » et les place dans une coquille d'escargot (nonga). Il y verse un peu d'eau bouillante et quand le mélange est un peu refroidi il l'introduit dans l'oreille.

e. Le nez.

Maladie appelée « funka » ou nez bouché. Feuilles de manioc ou de « lwende » chauffées, placées sous le nez, que le patient doit renifler.

f. Le cou (torticolis).

Le malade porte en collier deux ou trois morceaux de tendons de nuque d'un mouton (midya ya nkolo).

Parfois le médecin fait de légères incisions dans la nuque et frotte sur les plaies des racines grattées de « mukadia ».

g. La diphtérie (mankonkole).

Le malade se gargarise longuement avec une décoction de « musadia » puis, s'étant coupé les ongles, il gratte les peaux à l'aide des doigts.

h. La constipation.

Le médecin prépare une potion en mettant des racines de « kafumamume » dans de l'eau chaude déjà épaissie au moyen d'un peu de farine. Ce remède s'emploie aussi comme vomitif.

i. La grossesse.

Tous les jours la femme enceinte boit un peu d'une décoction de racines de « kapandula mpapa » ou « busumi » allongée d'un peu d'eau.

j. L'avortement.

On prend soit des racines, soit des branches de l'arbre « mikaka musobweya » et on les réduit en cendres. Ces cendres sont déposées dans un petit panier sur lequel on verse plusieurs fois de l'eau. Le liquide recueilli, chargé de sel, (nambwa) a des propriétés abortives.

h. La blennorrhagie.

Le malade se soigne en absorbant une décoction chaude de racines de « mubelebele mukula ou mabele » ou une décoction de racines et écorce de « mubanga »

i. La syphilis.

Le médecin et le malade se rendent en brousse et se mettent en devoir de creuser la terre de manière à former une sorte de baignoire (luhika) qu'ils remplissent d'eau dans laquelle ils jettent des feuilles pilées de « llokolole » et de « fufilo ».

Proche de ce bain est allumé un grand feu dans lequel on fait chauffer de petites termitières. Celles-ci sont plongées dans l'eau dont la température monte au fur et à mesure. Quand elle a atteint un degré de chaleur telle que le médecin n'y peut plus tenir la main, le malade s'installe dans la baignoire. On continue à immerger des termitières tant que le malade ne hurle pas de douleur.

Deux ou trois bains semblables pris dans le courant d'une même journée font réellement couler les plaies. Après abstersion, ces plaies sont recouvertes de racines et de feuilles broyées de « mukonyo » et de poudre de malachite ; elles ont tôt fait de se refermer.

j. Les plaies.

Les mêmes racines de « mukonyo » nettoyées et broyées entre deux pierres servent à saupoudrer les plaies. Si celles-ci sont anciennes et résistent au traitement précédent, le malade prend des bains comme il est dit ci-dessus.

k. Le pian. (bunono).

Après avoir été abstergées les plaies sont recouvertes d'une poudre de racines de « punkolo » (petite plante croissant sur les termitières) mêlée à de la poudre de malachite (minerai de cuivre).

Mentionnons qu'aucun remède connu n'a raison du « kapopo » (pian à l'état tertiaire), non plus que de la lèpre. Il est assez curieux que les Bayeke dénomment cette dernière maladie « bushishya bwikulu » — grand adultère — et l'attribuent à l'adultère commis avec une des femmes du chef. Rappelons qu'ils imaginent que le « kapopo » se gagne en marchant volontairement ou non sur le terre sous lequel repose un fœtus.

Et pour finir ce chapitre sur la médecine, signalons les moyens de se protéger de la foudre.

Peuple pasteur à l'origine, les Bayeke ont remarqué que la foudre tombant sur une bergerie brisait sans jamais incendier. De cette observation est née l'habitude d'attacher à la porte de l'habitation une peau de mouton (ngobo ya ngolo), d'en enlever les poils et de les brûler sur un petit feu au moment où l'orage se déchaîne avec une violence inaccoutumée.

Un autre moyen consiste à se saisir d'une branche de « musololya », à la passer un instant dans le feu et à la jeter incandescente à l'extérieur au moment où les éclairs font appréhender le danger.

Ce sont là preuves nouvelles de cette mentalité que L. Levy Bruhl a appelée primitive, mystique, pour la distinguer de la nôtre qui s'inspire de la logique.

CONCLUSION

En matière de conclusion nous voudrions insister encore sur l'excellence de cette coutume muyeke comparée à toutes celles des autres peuplades du Haut-Katanga.

Il est à peine nécessaire d'indiquer la facilité que les croyances décrites présentent pour l'œuvre missionnaire qui, au lieu d'être obligée de détruire peut se contenter de redresser des conceptions estimées erronnées.

Gageons aussi de la possibilité d'une vie familiale chrétienne que les coutumes faisant du père le chef de la famille, freinant les divorces, sanctionnant sévèrement l'adultère, n'imposant pas aux veufs des contacts charnels avant remariage.

Ces mêmes facteurs ont la même incidence sur notre œuvre civilisatrice en général.

Mais, nous l'avons dit, la coutume étudiée regresse à la suite de métissages s'accroissant de jour en jour entre Bayeke et Basanga, à la suite aussi du principe de non intervention que nous avons érigé en doctrine. Sans doute, des preuves multiples sont écrites à Bunkeya de ce qu'une immixtion non éclairée fait plus de tort que de bien. Mais non moins nombreuses sont les attestations du désarroi dans lequel se débattent les juges laissés à eux-mêmes, rendant des sentences parfaites un jour, faisant preuve d'une totale incompréhension le lendemain.

Pour en finir avec la fantaisie que dénoncent toutes les autorités en contact immédiat avec le noir, fantaisie contre laquelle la masse ne proteste même plus parce qu'elle la porte à notre compte, ne serait-il pas sage d'agir comme depuis 1931 on le fait en A. O. F. par exemple, comme dans le Bas-Congo où on a opéré de manière officieuse. Une commission composée de personnes compétentes en la matière, magistrats, missionnaires et fonctionnaires, entreprendrait la composition du code coutumier sans rien détruire immédiatement des coutumes existantes.

Il est trop tôt pour ce faire, objectera-t-on. Tel ne sera pas l'avis de ceux qui connaissent l'empressement des notables à venir s'entretenir avec quiconque examine avec sympathie le fond de leur coutume et non pas seulement la forme des jugements rendus par leur juridiction.

Dans les régions occupées comme le Haut-Katanga il est tout juste temps encore de faire œuvre utile en prenant comme assise le véritable fond indigène. Dans quelques années nous ne serons plus en présence que d'un étrange amalgame dans lequel prévaudront des conceptions européennes faussées et non assimilées. Sera-t-il moins ardu d'en tirer profit que de la coutume actuelle ?

Et à ceux qui craindraient la stagnation pouvant résulter de la codification de la coutume, qu'ils s'instruisent avant de déclarer que la coutume muyeke, prudemment expurgée, ne pourra pendant de nombreux lustres satisfaire à nos légitimes aspirations comme à celles des Noirs.

L'objection la plus sérieuse est la suivante : Comment imposer à toutes les populations soumises aux Bayeke une coutume dont ils ne veulent pas puisque, à l'heure actuelle, elle disparaît au profit de leurs propres usages ?

Imposer serait se fourvoyer. Ce que nous nous hasardons à proposer c'est d'inviter les juges à appliquer des principes reconnus sains lors des contestations leur présentées, principes qui ne vont d'ailleurs que rarement à l'encontre de ce qui est bon dans les coutumes des autochtones. Le tribunal de Bunkeya n'ayant connaissance, en ordre principal, que des différends surgissant dans la chefferie proprement dite, entre indigènes ayant dans les veines tant soit peu de sang muyeke, nous ne courons pas le risque de faire œuvre révolutionnaire. Il doit rester admis que les tribunaux secondaires continuent à appliquer la coutume du groupement au profit duquel elles fonctionnent.

Mais nous ferons tâche d'huile et, si, à l'heure actuelle déjà, nous voyons des Basanga prendre possession d'une veuve en lui donnant une claque au lieu de commettre l'acte sexuel, nous assisterons à une évolution plus caractéristique dans peu de temps.

F. GREVISSE
Administrateur Territorial.



Crimes et superstitions indigènes.

NOTES SUR LA CIRCONCISION CHEZ LES INDIGENES DU TERRITOIRE DE SANDOA

Les cérémonies de la circoncision chez les populations Tutshokwe et Aluunda de Sandoa sont excessivement longues et compliquées. On les retrouve absolument identiques à Dilolo, Kafakumba, Malonga. Les décrire en détail demanderait un petit volume. Nous n'en donnons que les très grandes lignes et ne soulignons que les détails nécessaires à la bonne compréhension de l'affaire Sangweji Mujitshi (meurre du petit Mungwala Kaungu).

Lorsque dans un village ou groupe de villages, il y a 3 à 10 garçonnets non encore circoncis, les parents se mettent d'accord avec un nganga-mukanda ou médecin de la circoncision pour pratiquer celle-ci. Les enfants sont soumis à cette initiation entre 5 et 15 ans.

Au jour convenu, les enfants sont réunis à la nuit tombante. Ils portent dès ce moment le nom générique de tundanji (singulier kandanji). Chaque kandanji a reçu au préalable un tshilombola (pluriel ilombola) qui sera chargé de le soigner et de lui recueillir sa nourriture. Il est en quelque sorte le parrain de son kandanji.

La première nuit se passe en danses et en beuveries de toute la population du pays. Le lendemain matin, le nganga-mukanda aidé de quelques acolytes, et les ilombola emmènent les enfants en brousse. L'ablation proprement dite du prépuce a alors lieu. Les ilombola construisent ensuite un enclos appelé mukanda, ainsi que d'ailleurs l'ensemble de l'initiation. C'est là que séjourneront les tundanji et que se dérouleront les cérémonies suivantes.

Dès le jour de l'ablation du prépuce, les tundanji sont complètement nus et ne se lavent pas. Ils restent ainsi jusqu'à ce que le nganga-mukanda estime la plaie d'un chacun cicatrisée (3 à 4 semaines). Cette dernière condition réalisée, les tundanji, leurs ilombola et le nganga-mukanda se rendent solennellement à la rivière. Les tundanji s'y lavent et revêtent ensuite le kamba, petit tutu en fibres de palmiers, raphia ou phœnix. C'est le seul vêtement qu'ils soient autorisés à porter jusqu'à la fin de l'initiation. A l'intérieur du kamba se trouve attaché un petit cache-sexe en écorce d'arbre battue et destiné à protéger les parties sexuelles.

Les tundanji séjournent encore ensuite de 2 à 4 mois dans l'enclos de la mukanda. Pendant ce laps de temps, un homme appelé le tangashi, connu pour sa compétence en cette matière et désigné pour cette fonction par le nganga-mukanda, vient apprendre pendant plusieurs heures par jour aux enfants les danses, chants et mélodies de la race.

Le tout se termine par deux jours de cérémonies, danses, fêtes, beuveries à la suite desquelles les garçonnets rentrent définitivement au village et sont alors aptes à entrer dans la communauté des hommes.

Pendant les 3 à 5 mois qu'ils restent à la mukanda, les tundanji ne peuvent voir ni être vus par aucune personne de sexe féminin ou de sexe masculin incirconcise. Ils ne peuvent apercevoir ni village ni maison ni revêtir aucun vêtement autre que le kamba et surtout aucun tissu de fabrication européenne.

Leur bukari préparé avec des précautions spéciales leur est apporté par les ilombola. Ils ne peuvent consommer la viande d'animaux domestiques ni celle des grands mammifères et oiseaux sauvages. Ils doivent se nourrir de poissons et de petits carnivores et rongeurs.

Les ilombola aident les tundanji dans les soins à apporter à la plaie, la recherche de la nourriture, l'apprentissage des chants et des danses.

Le nganga-mukanda dirige l'ensemble des cérémonies. Son prestige d'ordre religieux et magique lui vaut l'obéissance des tundanji et le droit de les corriger à coups de tshitete (branchage abondamment ramifié, parfois épineux) lorsqu'il témoignent quelque nonchalance ou velléité d'indépendance. Le même droit lui appartient vis-à-vis des ilombola, si ces derniers sont encore gamins ou adolescents, et ceux-ci le possèdent à leur tour à l'égard des tundanji.

P. MONTENEZ.
Administrateur Territorial

JURISPRUDENCE

213. - DIVORCE AUX TORTS DE LA FEMME - RESTITUTION DE LA DOT.

Tribunal de Territoire de Kasenga, 6 mars
1936, président Mr Lacanne.

Kambo Kampandila, chef médaillé, c/ Maria
Sompa.

Exposé du demandeur. La nommée Maria
Sompa est ma femme. Je l'ai prise toute jeune,
il y a de cela certainement dix ans. Or, mainte-
nant, depuis plusieurs mois, sans raison, elle
refuse de cohabiter avec moi. Je ne veux pas
faire une affaire de cela, mais je sais que Maria
Sompa m'a quitté pour un autre homme. Or,
j'aime cette femme. Je désirais qu'elle revienne
chez moi. Comme elle n'a aucun motif pour
me quitter, si elle ne veut pas revenir, je deman-
de qu'elle me paie une somme de 400 francs.

Elle s'est déjà offerte à me payer 200 francs,
sans doute la somme que son amant est capable
de payer. Or, je m'accepte pas. Je demande 400
francs, je justifie ma demande comme suit :

Cette somme de 400 francs correspond
environ à tout ce que je veux retenir de ce que
j'ai payé comme dot pour elle, à savoir :

2 francs 50 à sa mère Kalela, pour le « some-
kelo » une veste de 100 francs à son frère
Shikianda ;

Une pièce d'étoffe de 25 francs à son oncle
maternel Musafili.

De plus à sa mère Kalela pour la cérémonie
« ya bukwe » ;

Construction d'une maison pour 100 frs ;

5 pièces d'étoffe à 25 frs pièce ;

1 couverture à 30 frs ;

1 couverture à 25 frs ;

Je pourrais aussi faire rentrer dans la dot à
me restituer tout un tas de choses et de cadeaux
divers donnés aux membres de sa famille. Mais
j'abandonne tout cela. Je ne veux pas non plus
tenir compte des centaines et des centaines de
francs que j'ai donnés à cette femme en espèces
ou en nature. Ce sont des cadeaux personnels
qui n'entrent pas dans la compréhension de la
dot. Je demande purement et simplement

400 frs. Je pourrais aussi demander plus à titre
d'indemnité parce que ma femme me quitte
sans raison, mais je ne le fais pas.

Exposé de la défenderesse. Je ne veux plus
rester avec mon mari.

Je veux le quitter. Je n'ai pas de raison pour
cela, mais ma décision est irrévocable. J'ai déjà
voulu lui payer 200 frs ; il n'accepte pas. Or, je
n'ai pas 400 frs.

Ma mère, ma famille et moi, reconnaissons
que mon mari a bien versé comme dot tout ce
qu'il vient d'exposer. Je ne le nie pas, mais je
n'ai pas 400 frs à lui payer.

Lors de la cérémonie du « bukwe » en
prenant possession de sa maison et des biens
que Kambo y avait mis, ma mère a, suivant la
coutume, déposé 5 frs à la porte, 10 frs sur le lit
et 10 frs au toit, soit un total de 25 frs qui ont
donc été remis à Kambo.

Le Tribunal,

Entendu les parties en audience publique.

Attendu que le demandeur aurait payé
comme dot proprement dite, en nature ou en
espèces, une somme totale de 407,50 frs.

Attendu que la défenderesse le reconnaît

Attendu que lors des cérémonies du
bukwe, le demandeur aurait touché de la famille
de la défenderesse une somme de 25 frs.

Attendu que le demandeur reconnaît le fait.

Attendu que malgré les tentatives de con-
ciliation du tribunal, la défenderesse refuse
catégoriquement de retourner chez son mari.

Attendu qu'elle ne peut invoquer aucun
motif pour agir de la sorte.

Attendu que dans ces conditions, la dé-
fenderesse est tenue de rembourser la dot à son
mari, le demandeur.

Attendu que la dot versée et réclamée
par le demandeur s'élève à 407,50 frs déduction
faite de 25 frs reçus par lui, la dot est ramenée
de fait à 382,50 frs.

Attendu qu'il y a lieu le faire droit à la demande du demandeur et de considérer par conséquent la différence de 17,50 frs, comme devant être versée par la défenderesse, à titre d'indemnité, parce qu'elle a abandonné son mari sans motif.

Attendu que, le demandeur n'en faisant pas état, il n'y a pas lieu de s'appuyer sur la coutume qui dit qu'une femme de chef, au cas où elle viendrait à abandonner son mari sans raison, pourrait être tenue de lui verser une forte indemnité pouvant aller jusqu'à deux pointes d'ivoire et une jeune esclave.

Attendu que le demandeur est polygame et qu'il n'exige d'ailleurs pas que sa femme, la défenderesse, rejoigne bon gré mal gré le domicile conjugal.

Par ces motifs.

Vu les règles coutumières de la région qui veulent

a) qu'une femme qui veut quitter son mari sans raison soit tenue de rembourser l'entière de la dot, indépendamment de toute indemnité qu'elle pourrait être estimée devoir payer.

b) que les cadeaux divers faits à la femme ne rentrent pas dans la compréhension de la dot.

Faisant application de la coutume.

Prononce le divorce aux torts de la femme, défenderesse.

Décide en outre que la femme Maria Somp est tenue de rembourser au demandeur la valeur de la dot, soit 382,50 frs, augmentée d'une indemnité de 17,50 frs, soit un total de 400 frs, et ce dans un délai de 15 jours, sous peine d'y être contrainte par une contrainte par corps de 20 jours.

OBSERVATIONS: Nous avons reproduit intégralement, malgré leur longueur, les exposés des parties, parce qu'ils mettent bien en relief les divers versements intervenant dans le montant de la dot et de ce que nous appellerons, d'après un terme de droit rabbinique, la contredot dans la coutume envisagée, telle qu'elle a évolué à la suite de la désuétude des valeurs coutumières et de leur remplacement par des valeurs européennes.

Le tribunal prononce le divorce — qui est en somme un divorce par consentement mutuel aux torts de la femme — et condamne la femme au remboursement de la dot. *Était-ce bien la femme elle-même, n'était-ce pas plutôt ses parents, qui devaient effectuer le remboursement? Les parents — la mère et l'oncle — ne devaient-ils pas être parties au procès? Enfin n'aurait-il pas été plus conforme au droit indigène de rédiger comme suit: « prononce le divorce, dit toutefois que celui-ci ne deviendra définitif qu'après remboursement de... »?*

A. S.

Le Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit Coutumier Congolais est
publié par la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

Comité de Patronage: MM.: les Ministres des Colonies et de la Justice;

le Gouverneur Général: P. RYCKMANS;

les procureurs généraux honoraires: RUTTEN, DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL,

les présidents honoraires: baron NISCO et de MEULEMEESTER;

Les gouverneurs honoraires: BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATI, MOELLER
et VOISIN;

le Gouverneur JUNGERS;

CORNIL L., Avocat général à la Cour de Cassation.

GODDYN, Premier Président de la Cour de Cassation.

GUILLAUME, Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga.

HAYOIT DE TERMICOURT, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles.

LEYNEN, Président de la Cour d'Appel de Léopoldville;

VERSTRAETE, Juge au Tribunal de 1re instance d'Anvers.

Comité de la Société d'Etudes Juridiques.

Président: M. F. de LANNOY, Procureur Général près la Cour d'Appel d'Elisabethville.

Vice-Présidents: M. F. SOOGHEN, Président de la Cour d'Appel; M. J. BRASSEUR, Conseil-
ler juridique.

Directeur de la Revue Juridique du Congo Belge et de ses éditions: M. J.-P. COLIN, Conseil-
ler à la Cour d'Appel.

Rédacteur en chef du Bulletin: M. P. Van Arenbergh, Procureur du Roi.

Commissaires: M. Bours, Conseiller à la Cour d'Appel et M. Clercx, Avocat près la Cour
d'Appel.

EXTRAITS DES STATUTS:

Le Société laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indé-
pendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans le Bulletin n'engageront que leurs
auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Directeur de la Revue, B. P. 510, Elisabethville. Le
montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75
francs; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement
au Bulletin des Juridictions indigènes est de 55 francs. Ces montants sont payables par chèque ou
mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4528 à la Banque Belge d'Afrique
et 5467 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à
Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS

DES PUBLICATIONS DE LA SOCIETE D'ETUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Voir 4^e page de la couverture.

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 4e, 5e, 6e, 7e, et 8e années en fascicules : 75 francs. Reliées, 100 francs par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e et 13e 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 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e et 13e années reliées, le répertoire Colin et son supplément : 1145 francs

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des trois premières années, les 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e et 13e années : 730 francs.

La première année du bulletin des Juridictions indigènes seul : 30 francs. Les deuxième, troisième, quatrième et cinquième années : 35 francs chacune. Les deux premières années reliées en un volume : 85 francs. Les troisième et quatrième années reliées en un volume : 90 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.

INTRODUCTION A LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par A. Sohier, une brochure, 5 francs. (épuisé).

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 DECEMBRE 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 » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.

LA PROPRIETE FONCIERE 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.

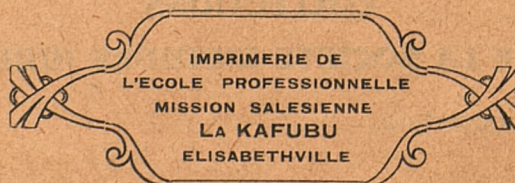
LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAZELA, DES BALOMOTWA ET DES BANWENSHI, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

DE LA PERCEPTION DU DROIT PROPORTIONNEL DE 4 % SUR LES SOMMES ET VALEURS ADJUGÉES PAR JUGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7.50 francs.

LES BAYEKE, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.

ESSAI CRITIQUE SUR LA SITUATION JURIDIQUE DES INDIGENES AU CONGO BELGE, par V. Devaux, une brochure, 8 francs.

PORT EN PLUS

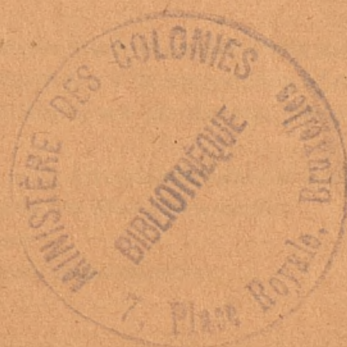


Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

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:

ESSAI CRITIQUE SUR LA SITUATION JURIDIQUE DES INDIGÈNES AU CONGO BELGE (suite et fin), par V Devaux, Substitut du Procureur Général	page 245
LES ÉDITS PRONONCÉS PAR MUSHIDI OU MSIRI, PREMIER CHEF DES BAYEKE	259
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGÈNES : SECTE DU TUPOYO, par le Révérend W. F. P. Burton; traduit de l'anglais par P. van Arenbergh	261
JURISPRUDENCE	
214. - MARIAGE COUTUMIER POLYGAMIQUE. - CONVERSION D'UNE DES FEMMES. - REFUS DU MARI DE SE CONVERTIR. - ABANDON DU DOMICILE CONJUGAL PAR LA CONVERTIE. - ACTION EN RÉINTÉGRATION DU DOMICILE CONJUGAL DU MARI - DEMANDE RECONVENTIONNELLE EN DIVORCE DE LA FEMME. - SÉPARATION DE CORPS.	263
BIBLIOGRAPHIE	268



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Essai critique sur la situation juridique des indigènes au Congo Belge. (Suite)

CHAPITRE V.

LE STATUT FAMILIAL.

I

DU MARIAGE DES INDIGÈNES.

La situation actuelle

Dans l'état actuel de notre législation il existe pour les indigènes deux mariages légaux :

- 1° Le mariage civil pour les indigènes immatriculés ;
- 2° Le mariage coutumier pour les autres.

On parle parfois de trois catégories d'unions matrimoniales qui, au Congo, existeraient concurremment avec le mariage civil : a) les unions polygamiques ; b) les unions coutumières monogamiques ; c) les unions religieuses.

C'est confondre ou mêler le fait et le droit.

En droit il y a au Congo :

1° Le mariage civil : il n'est pas douteux que ce mariage, suite à une organisation défectueuse de l'immatriculation, n'a pas donné, en faveur de l'évolution de la société indigène, les résultats qu'on en attendait ;

2° Le mariage coutumier : cette union dans toutes les coutumes est polygamique de droit.

Le mariage religieux n'est pas légalement reconnu ; ni aucun mariage monogamique, c'est-à-dire *qui fait de la monogamie une obligation*, n'est organisé en droit au Congo, à l'exception du mariage civil pour les indigènes soumis au droit écrit. Le mariage religieux n'a une valeur légale que si cette union réunit les conditions de validité prévues par la coutume et il ne comporte que les effets juridiques du mariage coutumier *qui autorise la polygamie* ! Bien qu'on puisse soutenir, avec le Procureur Général honoraire M. Sohier (voyez ses études dans la Revue juridique du Congo Belge), que l'époux, en manquant à l'engagement de rester monogame, commet vis-à-vis de sa femme une offense grave qui donne le droit de poursuivre le divorce.

Il est possible aussi que dans un milieu indigène transformé par l'influence des idées européennes et par l'enseignement des missions, le mariage coutumier arrive à répondre à la conception chrétienne de cette institution. C'est par un processus de ce genre que le mariage islamique est devenu coutumier dans certains groupes.

Quoi qu'il en soit, cette dernière solution est trop lointaine pour être satisfaisante et nous pouvons nous attendre jusque là à des conflits sans nombre et aux malentendus les plus dangereux.

Et jusque là tout ce que nous offrons à l'indigène, c'est donc :

- 1° Le mariage coutumier, polygamique de droit, pour les non-immatriculés ;
- 2° Le mariage civil pour les immatriculés.

..

Le mariage civil.

C'est surtout à l'occasion du mariage civil que les abus de l'immatriculation telle qu'elle est organisée jusqu'ici, se sont fait sentir.

Les indigènes, admis à contracter mariage suivant les règles de forme et de fond du code civil sans en rien connaître et sans y rien comprendre, ne se sentent liés par cette cérémonie, ni au point de vue social, ni au point de vue moral, ni au point de vue religieux. Y voyant un élément de preuve à l'usage de l'Européen, ils ne se soucient de s'en assurer le bénéfice que par fantaisie ou par intérêt, et tout spécialement ils y voient un moyen de défendre contre le droit coutumier une union qu'ils considèrent, dans leur for intérieur, comme irrégulière. Les officiers d'Etat civil, peu préparés à leurs fonctions, n'en ont pas toujours compris, ni la nature, ni l'importance, et ils n'étaient pas à même d'ailleurs de réagir contre les abus par un contrôle dont les moyens effectifs leur manquaient. Le mariage civil a trop souvent servi à donner une apparence régulière à des unions que les conjoints, d'accord avec le droit coutumier et la société indigène, considéraient comme de simples concubinages.

Les causes de divorce prévues pour des familles qui vivent dans une ambiance civilisée ne laissent aucune stabilité à ces unions ; c'est en vain que les tribunaux européens ont tenté de tenir compte du milieu où les faits argués se produisaient et d'adapter une législation conçue en dehors de toute observation directe de la société qu'elle concernait.

La bigamie n'étant pas réprimée est impunément commise. D'ailleurs les indigènes bien qu'unis par un mariage civil, continuant à vivre dans le milieu coutumier et suivant la coutume, contractent des mariages polygamiques sans en soupçonner, ni personne de leur entourage, la nullité.

Il en résulte un discrédit profond pour une institution constamment bafouée et ridiculisée.

* *

Le mariage coutumier.

Considérons maintenant le mariage coutumier. Sous tous les rapports il répond à une conception inférieure de la famille, et notamment à raison de la polygamie qu'il autorise.

L'importance de la famille dans la société, la nécessité de la relever, de la consolider n'a échappé, ni à notre législateur, ni à notre gouvernement. Nous avons vu la Charte coloniale poser au sujet de la polygamie une directive qui fut fidèlement suivie. Quel est le résultat de cet effort ?

Les harems de quelques grands chefs, où ils assuraient la garde jalouse de cinq cents et de mille femmes, ont disparus ; cet usage exigeait des possibilités d'arbitraire et d'abus dont nous ne permettions plus la persistance. La polygamie moyenne, au contraire, perdure sous la forme la plus nuisible : le mari à des droits théoriques sur dix ou vingt femmes dont le plus grand nombre sont « en congé ». Il en résulte que dans certaines régions beaucoup de jeunes filles commencent, par un mariage polygamique, une suite de multiples unions irrégulières. Cette moyenne polygamie ne semble pas être en régression. Les jeunes femmes ne la redoutent pas parce qu'elles savent avec quelle faiblesse l'obligation de la fidélité conjugale leur est imposée. Et le mari y voit le moyen de s'assurer une main d'œuvre pour ses cultures, sans plus y intéresser son honneur conjugal. L'insouciance est au point que l'indigène monogame de fait, a souvent plusieurs mariages antérieurs qui ne sont pas dissous et dont il ne revendique les droits que si l'occasion s'en présente.

Dans quelques coins heureux où l'influence des missions s'est fait sentir, la situation est plus favorable, et depuis que les tribunaux indigènes fonctionnent, un commencement de redressement se manifeste. Mais il ne suffit pas d'invoquer l'invincible tendance des anciens à regretter le temps passé, pour refuser de prendre en considération leurs doléances sur l'abaissement de la moralité, si peu relevée qu'elle fut, sur le recul de la fidélité conjugale et de l'ordre des familles.

Plus nos sujets avaient de contact avec le dominateur, plus le mouvement était prononcé. Nous représentons cependant une civilisation où la famille, a une forme bien plus élevée, plus stable que chez ces populations polygames et sauvages. Nous entourons cette institution d'un respect, nous exigeons une fidélité incomparable à ce qu'ils peuvent même imaginer. L'exemple et l'enseignement semblaient avoir un résultat contraire à eux-mêmes.

C'est que notre enseignement n'atteignait efficacement qu'un petit nombre d'indigènes, l'exemple des mariages européens étaient encore rares ; de plus nous laissions sans organisation la justice indigène chargée de dire le droit et de sanctionner les règles qui présidaient à l'organisation de la famille coutumière. Pour les indigènes soustraits à leur chefferie d'origine, il n'existait même aucune juridiction régulière compétente pour prononcer les peines coutumières.

Dans l'arbitrage « des palabres », l'arbitre, ne disposant d'aucun moyen régulier d'imposer sa décision, choisissait les solutions les plus faciles : il est bien plus aisé de faire payer et de libérer de tout obligation que de maintenir l'obligation et d'en assurer le respect.

Il y eut aussi un trop grand mépris des institutions indigènes. Trop superficiellement examinées on les comprenait mal, on les réunissait dans la commune réprobation des plus viles. On confondait dot avec achat, mariage avec concubinage et esclavage. Les indigènes nous croyaient aussi peu de respect pour le mariage que pour le concubinage et l'esclavage, puisque confondant l'un et l'autre nous traitions souvent ces institutions avec la même désinvolture.

La lutte contre la polygamie, comme elle fut comprise à un moment donné, n'eut pas un plus heureux résultat. Une tendance se dessina de considérer cette union comme contraire à l'ordre public tout en laissant cependant sortir ses effets juridiques à l'union monogame *de fait* : pourvu qu'il n'y eut qu'une femme on s'abstenait de rechercher s'il s'agissait de la première, ou de la troisième, ou de la cinquième. Si l'on sait que la première union jouit en général chez l'indigène d'une particulière considération, on reconnaît ici une première cause de recul.

La circulaire du 7 juillet 1923 (R. M. 1923, p. 146) fit pis : « Il ne peut être question, y lisait on, » de ramener effectivement et manu militari à son mari *polygame une femme qui vit avec un autre homme* » et à plus forte raison une femme qui a contracté un mariage monogame et pour laquelle la dot n'a pas » été versée. » Il suffisait qu'*une* femme vécut avec *un* homme. Le concubinage pur et simple était plus considéré que le mariage coutumier, « base de la société indigène », s'il était polygamique.

Faut-il s'étonner des conséquences de notre politique, quelle qu'ait été la droiture de nos intentions. Lorsqu'on refusait de ramener manu militari une épouse à son mari polygame alors qu'elle ne revendiquait sa liberté qu'à raison d'un concubinage camouflant souvent une vie licencieuse, on ne peut douter que l'effet démoralisant ne fut profond. Un incident de ce genre, sans importance dans le milieu européen de la Colonie, avait chez les indigènes le retentissement d'un de nos grands procès en Europe. Il en résultait un scandale dont on ne mesurait pas assez les répercussions. Jamais heureusement ces instructions n'ont été suivies, ni partout, ni intégralement : ce qui en a limité la nuisance.

..

Une première réaction est venue d'une circulaire que nous avons déjà signalée. Enfin dans la période actuelle, les tribunaux légalement organisés pour les indigènes, sanctionnent sans hésitation les obligations conjugales qui résultent des mariages polygamiques.

Si rien n'est moins sûr que d'espérer que les coutumes évolueront spontanément et naturellement dans le sens de la civilisation, ces erreurs suffisent à expliquer que la famille indigène fut profondément atteinte par notre occupation, en dépit de nos meilleures intentions.

Déjà, si nous n'y veillons, les institutions coutumières, dont nous ne pouvons trop souligner la fragilité, ont une difficulté très grande à s'adapter aux nouvelles circonstances qui résultent de notre contact. Si nous commettons de plus, des erreurs, notre force destructive dépasse au centuple tous nos efforts de construction.

Pour obtenir une évolution progressive il faut que l'occupant prenne le rôle qui revient dans l'histoire aux grands réformateurs et aux législateurs dont l'œuvre fut constructive ; qu'il édifie en tenant compte de ce qui existe déjà ; qu'il maintienne, qu'il fortifie et qu'il redresse dans le sens de notre civilisation mais sans partir de table rase. Ce devoir est actuellement compris.

..

ORGANISATION D'UN MARIAGE MONOGAMIQUE DE DROIT.

Projet d'organisation par le simple enregistrement : Critique.

Par une singulière incohérence, ou plutôt cédant à l'ornière où l'on est enfoncé, quand on songe à recourir à des mesures légales pour renforcer la famille, on propose l'enregistrement des

mariages indigènes, c'est-à-dire une sorte de mariage civil secondaire. Cet enregistrement entraînerait l'obligation de pratiquer la monogamie.

S'imaginerait-on que ce serait des unions légitimes, considérées comme légitimes par les indigènes, qui seraient présentées à l'enregistrement ? Il faut pour le croire, oublier la mentalité et les procédés indigènes. On pouvait cependant s'arrêter à cette première considération : pourquoi le mariage civil n'a-t-il pas réussi, si l'enregistrement peut réussir ?

Le mariage civil est somme toute lui-même, l'enregistrement solennel de la volonté des conjoints, entouré de formes et de conditions qui tendent à en assurer le contrôle et la sincérité. Dans la pratique il s'est révélé :

Qu'on a dû avoir recours à des officiers d'état civil d'occasion qui ne se rendaient pas compte de l'importance sociale de leurs fonctions ;

Que les indigènes ne voyaient là qu'une formalité, qui leur garantissait en certaines occurrences des avantages matériels ;

Que les conjoints ne s'imaginaient nullement liés par cette cérémonie, ni au point de vue social, ni au point de vue moral, et ne s'en souciaient que comme d'un moyen de preuve ;

Qu'ils s'efforçaient d'obtenir cette preuve justement lorsqu'ils avaient un motif sérieux de croire leur union irrégulière d'après leur conception morale ou sociale du mariage.

Or, pour assurer l'enregistrement plus général qu'on propose, pourra-t-on avoir recours à des fonctionnaires dont l'expérience et la formation donneront plus de garanties ?

Seront-ils à même d'assurer le contrôle qu'on leur demande, de vérifier la validité des unions conjugales qu'ils auront à enregistrer, la sincérité des déclarations qu'ils recevront, la conscience chez les déclarants des engagements qui dériveront de cette formalité. Nous avons connu le cas d'un indigène qui a réussi à se marier religieusement trois fois dans une préfecture catholique, du vivant de ses femmes successives. Si la surveillance des missionnaires, dont c'est la grande préoccupation et dont l'attention n'est pas détournée par d'autres devoirs, est ainsi mise en défaut, on s'imagine aisément les ahurissantes fantaisies qui seront enregistrées.

Au cours d'un simple recensement l'auteur des statistiques de la mission de Lembu (Revue Congo, juillet 1935) en reprenant pour la septième fois un travail qu'il pensait terminé, a constaté des erreurs de 66 %, de 100 % (1), quelle sera la proportion qu'on découvrira dans l'enregistrement des mariages auxquels aura procédé l'agent territorial préposé à ce travail dans un centre indigène ?

(1) Mais voici qu'en remettant en place la fiche de Mampuya, la fiche voisine arrête notre attention. Comment résister ? Voici donc en bref : le couple *Kieto-Mpungi* était recensé comme ayant 4 enfants en vie et 0 décédé. Au cours de mes vérifications, je constate que Kieto en est à sa cinquième femme. Les quatre premières l'ont abandonné... Pourquoi ? Parce que pas d'enfant... Et cette fois ? Oh ! encore de même... Les 4 enfants que voici, c'est la mère qui les a apportés. Mpungi est de fait reconnue comme une bonne mère : de ses deux unions précédentes et toutes deux fécondes, elle a eu 8 enfants dont 6 encore en vie. Voici le schéma : réel pour ce ménage :

a) Nzenze : 0 ;	Kieto-Mpungi 0 ;	Kalembe †	Nzazi †
b) Masala : 0 ;		1. Nzondala-Malenge ;	1. Ngangu
c) Ndiengo : 0 ;		2. Nzongo-Kikokolo ;	2. Luvumbu ;
d)		1 décédé.	3. Nsamba ;
			4. Mpembele.

Erreurs rectifiées :

Natalité : 100 p. c. d'erreur ;

Fécondité de la femme noire : erreur de 50 p. c. ;

Mortalité : erreur de 100 p. c.

Il ne s'agit pas que nous nous étendions à calculer ici la somme de travail que nous a demandé la vérification du statut de chacune de nos 2.000 familles et l'identité de nos 23.000 quailles : nous aimons mieux redire ici quelle réelle satisfaction nous éprouvâmes quand, après quatre années de recherches persévérantes, nous pûmes enfin mettre la dernière main à notre travail (Statistiques de la Mission de Lembu en 1934, Revue CONGO, juillet 1935, Tome II, n° 2, pp. 173 à 175 et pp. 178 et 179).

Autre projet d'organisation.

Dès les premiers débats qui se produisirent au Conseil Colonial et dont le rapporteur fut l'éminent conseiller colonial M. ROLIN, les principes qui dominent le problème furent nettement exposés. Le Conseil colonial s'était fait une idée exacte de l'état actuel de la famille indigène et de sa régression. Il constatait cependant qu'en certaines circonstances favorables un redressement s'était produit grâce à l'influence des missionnaires.

C'est que les missionnaires ont été amenés à reconnaître la validité du mariage indigène comme mariage de droit naturel (tout au moins le premier de ces mariages, chez les missionnaires catholiques). Et l'habitude s'est généralisée, pour s'assurer de la bonne foi, de la sincérité d'intention des nouveaux convertis, pour leur éviter aussi des difficultés inutiles et dangereuses de la part de leur entourage, de leur imposer l'accomplissement de certaines formalités du mariage coutumier avant de passer aux cérémonies religieuses. Cette greffe du mariage monogamique et indissoluble sur les mœurs indigènes, explique le succès relatif, c'est vrai, mais enfin réel, incontestable, du mariage religieux.

Ce mariage est d'ailleurs précédé de recherches que l'expérience rend toujours plus strictes et plus sévères de la part des missionnaires sur les antécédents des conjoints, sur les empêchements qui peuvent exister.

Les futurs époux sont aussi astreints à suivre un enseignement qui exerce une influence, plus ou moins profonde et durable d'après les sujets, mais dont il reste toujours quelque chose.

Enfin le noir, qui cherche si naturellement le patronage et la tutelle, trouve pour l'aider à maintenir la famille qu'il a fondée conformément à ses nouvelles convictions, l'assistance, les conseils, les objurgations nécessaires pour le soutenir, l'encourager et le réprimander.

A côté de cela combien le mariage civil est entouré de peu de garantie: l'affichage, la lecture aux conjoints des pièces relatives à leur état civil et les quelques paroles de l'officier de l'état civil qui les instruit par ordre de la loi, des droits et des devoirs respectifs des époux — cette rapide et banale exhortation — à côté de la préparation minutieuse au mariage religieux par le missionnaire, et du contact constant, pressant qui se maintient ensuite dans toute la mesure que permettent les circonstances et les qualités de celui qui fait face à ce devoir.

Nous ne croyons pas que personne songe à refuser aux conjoints qui contractent mariage suivant la coutume, la possibilité d'en modifier les clauses et les formes en vue de s'astreindre à la monogamie; dans la mesure où l'institution coutumière heurte la conception plus haute et plus élevée qu'ils ont acquise de la famille, il faut qu'ils puissent la remplacer par des obligations librement consenties par eux.

Le leur refuser, ce serait les empêcher de soustraire ce contrat dont la nature est de lier la liberté des époux dans leur personne, à toutes espèces de modalités, de causes de nullités et de résiliation, qui ne respectent pas la dignité de la personne humaine que professe notre civilisation, et qui enlèvent en partie au mariage les garanties nécessaires au développement normal de la famille et de la société.

Nous avons constaté l'échec du mariage civil. Quant à l'enregistrement, il ravalerait tous les mariages enregistrés au même niveau et les confondrait malheureusement avec le trop grand nombre d'unions irrégulières et fantaisistes qui seraient soumises à cette formalité.

L'existence d'une famille suppose un ensemble de règles qui soient comprises, admises, honorées, sanctionnées par la conscience avant de l'être par la loi. Il faut l'adhésion de l'intelligence et de la volonté en même temps que les garanties légales: l'enregistrement n'enseigne rien, n'expose rien, ni même n'établirait rien à l'exception de l'obligation à la monogamie. Cette seule obligation, même acceptée avec sincérité et en pleine connaissance, ne forme par un statut familial; elle ne se superpose pas naturellement comme un couronnement à un statut coutumier qui est conçu en fonction de la polygamie.

Tout cela l'indigène ne le trouvera que dans l'enseignement et la discipline des institutions

religieuses dont l'article 5 de la Charte prévoit spécialement la protection. Ne pas en tenir compte, c'est refuser un avantage dont le moindre empirisme se hâterait de faire profiter l'organisation de la société indigène.

Avec H. Solus, dans l'ouvrage cité, il faut reconnaître qu'en ce moment, pour les indigènes que la conversion retire des superstitions fétichistes, « *si la religion n'est pas à elle seule le statut personnel, elle en est souvent un des éléments constitutifs* ». Et nous concluons avec lui que « *cet élément devrait être pris en considération* ».

.*

Le mariage est essentiellement un contrat librement consenti entre l'homme et la femme, c'est pourquoi il est donc naturel, comme nous l'avons dit, de donner aux indigènes la faculté, par un mutuel accord des époux, de modifier librement les coutumes qui régissent ce contrat, en vue d'y introduire des clauses qui organisent une vie conjugale plus digne et plus stable. Ils se rapprochent ainsi de nos mœurs en attendant qu'ils aient accès à nos lois par l'immatriculation qui leur permettra le mariage civil.

On dira que rien n'interdit, dès à présent, aux époux de prendre ces engagements entre eux, mais qui ne comprendra que la loi doit intervenir pour protéger cette famille contre les faiblesses du lendemain et l'inconstance bien connue des indigènes, et la protéger comme ils la conçoivent et la veulent.

C'est pourquoi il faut admettre que ceux qui acceptent, en contractant mariage, l'indissolubilité de leur union, s'y obligent légalement. Nous les préparons ainsi au statut des civilisés et au mariage civil. Car il ne faut pas oublier que ce mariage, malgré le divorce, « *est contracté dans un esprit de perpétuité : il est, par cela même indissoluble* ». (Laurent, Principes de Droit Civil, T. III, p. 172).

Cette contradiction que connaît notre code civil, entre l'« idéal » (Laurent *ibid.*) et le fait, laisse subsister l'idéal dans une société qui en est fortement pénétrée, mais elle ne permet pas de le faire comprendre à un peuple qui y est aussi étranger que les indigènes non civilisés. Sous peine, de leur paraître incohérent, il faut que le droit européen soit conforme à l'enseignement européen qu'ils reçoivent : ils ont trop peu conscience, au premier moment de leur évolution, du caractère et de la dignité du mariage, leurs coutumes en sont trop éloignées. Pour que « *le plus saint des contrats ne devienne pas le jouet du caprice et de l'inconstance* » (Portalis cité par Laurent), il leur faut la préparation d'un enseignement pressant, une surveillance active pour écarter l'insincérité, les fraudes et la simple fantaisie ; un incessant encouragement, une constante tutelle pour leur rappeler leurs engagements et une loi qui ne les contredisent pas.

.*

Nous proposerions donc une disposition légale qui permettrait de transformer par le libre consentement des époux les obligations qui dérivent du mariage coutumier, mais uniquement dans la mesure indispensable.

Comme il est impossible de s'en remettre à toutes les modalités imaginables, ils auraient à se référer à l'enseignement des institutions religieuses que l'article 5 de la Charte coloniale protège, parce qu'elles tendent à instruire les indigènes et à leur faire comprendre et apprécier les avantages de la civilisation, notamment en poursuivant chez eux l'abandon de la polygamie.

La preuve de la volonté des conjoints résulterait du fait qu'en contractant un mariage coutumier, ils auraient usé des formes prévues par ces institutions.

Sans nous flatter d'avoir trouvé la meilleure des formules qui permettent cette solution nous proposons celle ci :

« *Art. 1.* - Le mariage des indigènes non immatriculés suit la forme, est soumis aux conditions et entraîne les obligations prévues par leurs coutumes, pour autant qu'elles ne soient pas contraires à l'ordre public colonial.

En vue de s'obliger à la monogamie les époux peuvent, à tout moment, modifier les règles de forme et de fond de leurs mariages coutumiers, en adhérant aux règles établies par les institutions religieuses qui sont protégées et favorisées en vertu de l'article 5 de la Charte coloniale.

Par cette adhésion, les coutumes sont modifiées dans la mesure où elles s'opposeraient à ces règles et subsistent pour le reste.

Cette adhésion résulte de la forme choisie par les époux pour la célébration ou la confirmation de leur mariage. »

∴

Après avoir ainsi fixé les conditions de forme et de fond du mariage indigène monogamique ; après avoir ainsi garanti la connaissance par les époux de leurs engagements et leur sincérité, il n'y aurait aucun inconvénient à exiger l'enregistrement de ces mariages comme c'est prévu en général dans les pays anglo-saxons.

∴

Tandis que les indigènes « immatriculés » ne pourraient contracter comme mariage légal que le mariage civil, pour les autres indigènes il y aurait :

1^e Le mariage coutumier primitif qui autorise la polygamie ;

2^e Le mariage coutumier modifié en vue de leur imposer l'obligation de la monogamie.

Voilà largement ouvert aux indigènes la voie qui leur permet de fonder une famille qui réponde à la forme la plus élevée que connaisse notre civilisation.

Mais il faut de plus que des lois appropriées leur permettent de se débarrasser légalement des entraves coutumières qui les empêcheraient de réaliser leur intention et d'adopter cette forme de mariage supérieure.

Privilège du mariage monogamique sur le mariage polygamique.

On lit dans le rapport du Conseil Colonial, établi par M. ROLIN :

« La conséquence forcée, et conforme à l'équité, de ces vérités élémentaires est que, si l'une des épouses d'un mari polygame désire contracter mariage avec un tiers, il faut que le mariage coutumier soit préalablement dissous suivant le mode que prévoit la coutume. Ces « règlements » ont d'ailleurs leur lieu en pratique, comme aussi dans les cas où un mari polygame désire renoncer à la polygamie et veut épouser civilement ou religieusement une de ses femmes, il ne peut naturellement pas se contenter d'abandonner les autres et doit se conformer aux usages en vue de liquider la situation. »

La Commission du Conseil Colonial admettait donc que l'épouse polygame pourrait se séparer de son mari pour contracter une union monogame mais à condition qu'avant de le faire elle « liquide la situation » : c'est d'ailleurs la seule garantie de la sincérité d'intention du candidat à la civilisation. Si, avant tout, « il ne liquide pas la situation » on peut être assuré qu'il n'est pas de bonne foi.

Mais la Commission perdait de vue que ces arrangements, ces règlements qui ont lieu en pratique, étaient facilités par l'attitude de l'autorité vis-à-vis des mariages coutumiers, par le peu de force que nous laissons au lien conjugal coutumier. La coutume ne traite pas le mariage comme le concubinage : les époux ne peuvent pas se séparer sur la simple manifestation de la volonté de l'un d'eux ; les cas de répudiation et de divorce sont spécialement prévus. Si nous remettons ces vérités en honneur, « ces règlements » (occasions d'ailleurs de multiples conflits qui s'aigrirent facilement par les prestiges personnels qu'ils mettent en jeu) deviendront beaucoup plus difficiles à obtenir.

Quand on détruit pour construire, et dans la mesure strictement utile à la construction, il n'y a pas lieu d'hésiter ; surtout dans les conditions de désordre où nous sommes encore. Combien anodine est la mesure qui doit être prise, en comparaison de tout ce qui depuis plus de 40 ans porte atteinte au mariage coutumier.

Bien que M. le Procureur Général Sohier ait estimé cette pratique fondée en droit, et bien que ces règlements s'obtiennent le plus souvent avec facilité il est préférable de promulguer une disposition impérative. En effet :

1° Des décisions en sens contraires, non dépourvues de raisons juridiques plausibles, pourraient entraîner des conflits regrettables ;

2° Une interprétation, à défaut de textes précis, peut s'élargir jusqu'à l'abus : un texte en fixant le droit, le limite et restreint l'arbitraire ;

3° Si la force du lien conjugal se raffermir dans les milieux coutumiers, ces arrangements deviendront plus difficiles et soulèveront des oppositions que nous devons empêcher.

La loi doit donc reconnaître aux indigènes le droit d'obtenir la dissolution des mariages polygamiques qui s'opposeraient à leur intention de contracter un mariage qui entraîne l'obligation de rester monogame.

Il convient même de prévoir qu'à défaut de contestation et pour autant que l'absence de contestations ne soit pas le résultat d'un procédé frauduleux, la dissolution des mariages polygamiques se produit de plein droit : en effet tout indigène adulte a généralement dans son passé plusieurs mariages sur l'existence ou l'inexistence desquels il est souvent difficile de se prononcer.

Ce serait naturellement les tribunaux indigènes qui régleraient les diverses questions d'intérêt qui se poseraient, et on leur prescrirait d'appliquer les règles admises en cas de divorce par consentement mutuel, à défaut de coutume en cette matière, l'équité. Il serait également prudent de permettre des mesures provisoires de séparation de corps.

Une disposition serait donc conçue en ces termes :

« Art. 2. - Si un des conjoints engagé dans les liens d'un mariage coutumier polygamique veut contracter un mariage qui l'oblige à la monogamie et que l'autre conjoint s'y refuse, le premier a le droit d'obtenir la dissolution du mariage polygamique.

Les contestations seront jugées d'après la coutume légalement applicable au cas de dissolution du mariage par consentement mutuel. A défaut de coutumes connues, les tribunaux indigènes statueront en équité.

Les époux peuvent, préliminairement aux décisions définitives, demander par mesures provisoires, la séparation de corps dont les tribunaux indigènes fixeront les conditions et les délais en tenant compte des circonstances de la cause.

A défaut de contestations, pour autant que l'absence de contestations ne soit pas le résultat d'un procédé frauduleux, la dissolution des mariages polygamiques a lieu de plein droit et les litiges patrimoniaux qui résultent de cette mesure sont jugés conformément aux règles de l'alinéa deux »

∴

Le droit d'obtenir la dissolution d'un mariage polygamique appartient donc à tout conjoint qui veut s'engager à la monogamie pour autant que l'autre conjoint refuse de s'y engager avec lui.

Nous croyons de cette façon, faire comprendre à l'indigène que si nous libérons de leurs obligations conjugales des époux, ce n'est pas par insouciance de la valeur éminente de cet engagement mais afin de leur permettre la constitution d'une famille qui réponde à un idéal plus élevé et plus conforme à la dignité humaine.

II.

DES MESURES RÉPRESSIVES.

Nous comprendrons dans le chapitre qui concerne le statut familial, l'examen de diverses mesures répressives destinées à protéger la famille. C'est la répression de la bigamie, de l'adultère, de l'abandon de famille et du rapt.

Répression de la bigamie.

Il n'est pas besoin de démontrer que dès qu'il existe une forme de mariage qui oblige à la monogamie, la bigamie doit être réprimée ; la sanction en est d'autant plus nécessaire que d'autres formes de mariage dans la Colonie s'accommoderont de la polygamie. La coexistence d'institutions différentes, dont certaines sont l'expression de mœurs très inférieures, exige de la part du législateur qu'il s'arme contre toute tendance à la régression. Il faut arrêter toute manifestation de mépris pour la forme supérieure du mariage qui librement acceptée par les époux « indigènes immatriculés ou non immatriculés », les oblige à la monogamie.

Par un étrange malentendu on a vu « une véritable contradiction, un défi au bon sens de punir » dans le même décret le mariage bigamique d'une première catégorie de personnes et de protéger à « coups de sanctions répressives, non seulement le mariage bigamique d'une autre catégorie mais leurs » mariages multiples, ceux-ci fussent-ils en nombre considérable. »

S'il y a contradiction entre deux décrets, le second en date modifierait le premier, il serait impossible que par le rapprochement des textes les interprètes de la loi ne s'en aperçoivent pas. Cette épreuve peut décider de la question.

Quelle antinomie les tribunaux constateront-ils entre les dispositions concernant le statut des indigènes que nous avons proposé et un texte répressif qui punira la bigamie de ceux qui ont contracté un mariage qui les oblige à la monogamie ?

Où est la contradiction de ne pas punir ce que l'on permet à des primitifs et de punir ce que l'on interdit à ceux qui ont manifesté librement la volonté de former une famille qui réponde à la conception d'une civilisation supérieure. Et où est la contradiction dans le fait de réprimer l'adultère qui résulte de l'infidélité qui porte atteinte à l'un et à l'autre de ces mariages ?

L'adultère commis avec la femme d'un polygame ou d'un monogame sera puni ; l'indigène qui s'est lié par un mariage monogamique de droit, s'il contracte un second mariage avant la dissolution du premier, sera puni car ce second mariage *porte atteinte à l'engagement pris par les époux* ; l'indigène marié suivant la coutume ne sera pas puni parce que son premier mariage le lui permet, mais sa femme qui contracterait un second mariage tomberait sous le coup de la loi parce que la coutume ne tolère pas la polyandrie ; si l'un ou l'autre veut contracter un mariage civil ou monogamique de droit, il le pourra car il en résulte la dissolution de plein droit des unions polygamiques qui s'y opposent ; les époux monogames *de fait*, mariés suivant la coutume, peuvent confirmer leur union par un mariage civil ou religieux qui les obligera à la monogamie *de droit*, car cette nouvelle union ne lèse aucune obligation légale.

Non seulement il n'y a pas de contradiction entre les décrets qui seront promulgués à ces fins, mais ces déductions si variées et si parfaitement équitables, ressortiront à première vue de la simple confrontation des textes. Il suffira de ne réprimer que le fait de contracter un second mariage *contrairement aux engagements* qui résultent d'un mariage antérieur. Ce sera donc l'obligation à la monogamie qui fera du second mariage une infraction :

« Quiconque, étant engagé dans les liens d'un mariage qui n'est ni dissous ni annulé, en aura » contracté un autre, contrairement aux engagements conjugaux qui résultent du premier, sera puni d'une » peine de..... »

Et pour être complet nous ajouterons :

« L'action civile et l'action publique s'éteignent du jour qu'il ne subsiste qu'un seul mariage. »

De la répression de l'adultère, de l'abandon de famille, et du rapt.

La législation belge érige l'adultère en infraction. Les tribunaux font une application extrêmement bénigne des peines prévues, et les plaintes sont assez exceptionnelles pour qu'on ait mis en discussion l'opportunité de maintenir cette répression.

On ne peut trop insister sur la différence complète de la situation qui se présente au Congo. Les arguments qui se rencontrent dans la Métropole n'ont aucune portée dans la Colonie.

Contre dix millions d'indigènes, nous y comptons vingt mille européens environ. Que les rapports familiaux des belges et des étrangers qui leur sont assimilés, soient protégés suivant les principes dont la législation métropolitaine s'inspire, nous en tomberions aisément d'accord, malgré les conditions spéciales qui surgissent dans la vie coloniale.

Mais quand il s'agit des indigènes et des relations qui s'établissent entre les indigènes et les belges de la métropole qui résident dans la Colonie et les étrangers qui leur sont assimilés, notre perspective est entièrement libre des éléments qui soulèvent des discussions en Europe.

Notre occupation a rencontré une société qui tolérait des immoralités et des licences de nature à affaiblir à l'extrême tout ce qui fait la force de la famille. L'instinct de conservation sociale y provoquait par contre, les répressions sévères qu'il fallait pour maintenir contre un tel débordement le peu qui subsistait. Notamment si diverses pratiques laissaient aux femmes polygames et à leurs époux (1) d'in vraisemblables libertés, l'homme qui ne respectait pas le peu de fidélité dont le mari se contentait, risquait sa vie, ou le prix du sang, ou des mutilations cruelles. Quand l'infidélité de la femme s'accompagnait de certaines circonstances aggravantes, tel l'abandon du domicile conjugal ou le refus de désigner son complice, elle payait sa faute de la vie ou d'atroces tortures.

Nous ignorons ce que sera la situation dans cent ans, mais l'effet immédiat d'une intervention étrangère qui supprime ces sanctions ou les réduit à des peines minimales peut-il laisser un doute sur l'effet démoralisant qui en résulte ? Il y a notre enseignement dira-t-on ? Cet enseignement fut longtemps moins répandu que l'action de notre autorité et quel que soit l'effet bienfaisant qui en découle, il en sera accru par des dispositions légales qui en confirment les préceptes.

*

**

L'état actuel de notre législation permet de réprimer l'adultère dans la mesure du pouvoir judiciaire et de la compétence des tribunaux *organisés pour les indigènes*. C'est-à-dire que l'application d'une peine exige que ce soit des indigènes seuls qui soient en cause et que les peines prononcées ne peuvent dépasser deux mois de servitude pénale, pour autant que la coutume locale, actuellement en vigueur, punisse l'adultère d'une peine corporelle ou privative de liberté. Cette dernière condition aurait été réalisée partout au moment de notre occupation. Mais à la suite des erreurs que nous avons déjà signalées, que favorisait d'ailleurs la tendance indigène à toutes solutions faciles et prêtant à licence, il semble qu'en certaines régions la coutume ne comporterait plus que la réparation civile du préjudice subi par le mari, ce qui encourage l'avilissement des mœurs.

Il faut donc une intervention légale. Elle est nécessaire pour permettre des peines plus sévères lorsque le préjudice social est particulièrement grave, pour suppléer à la coutume là où elle serait devenue déficiente, et enfin pour permettre la répression de cette infraction quand elle est commise par un Européen ou un indigène « immatriculé » avec la femme d'un indigène « non immatriculé ».

Cette nécessité de promulguer une disposition de droit pénal contre l'adultère n'est pas contestée, mais une première hésitation se marque sur l'incidence de la répression.

*

**

D'après le Code pénal belge c'est la femme qui se rend coupable de l'infraction d'adultère et l'homme est son complice. L'adultère du mari n'est punissable que si celui-ci entretient une concubine dans la maison conjugale.

(1) Afin de justifier cette affirmation et de permettre une idée exacte de cette société indigène, nous mentionnerons la tolérance accordées aux femmes dans certaines tribus, de se prostituer à l'occasion des cérémonies de funérailles auxquelles elles assistent. Les libertés que le fait de porter des noms identiques et certaines initiations, permettent aux époux. Les pratiques licencieuses de certaines sectes, contre lesquels n'oseraient s'insurger les époux qui en sont membres, ou qui y sont introduits de force, usage courant chez les indigènes, etc.

Dans le droit indigène il est constant que « *le plus souvent toutes les sévérités de la coutume sont réservées au complice de la femme adultère* » et « *que l'épouse n'encourt de sanction que rarement* ».

Il y a donc ceci de commun entre les deux droits, c'est que la situation de la femme, sa qualité de femme mariée est la condition essentielle de l'infraction, mais pour les indigènes, l'auteur principal de l'infraction est l'homme qui a des relations coupables avec cette femme. Celle-ci sera sa complice et restera souvent impunie à moins qu'une circonstance aggravante n'accompagne la faute, ainsi si elle abandonne le domicile conjugal.

Le législateur congolais va-t-il emprunter ses dispositions au droit métropolitain ou s'inspirer des mœurs de la population dont il entend défendre la famille ?

Bien que la réponse s'impose, il convient d'examiner cette réalisation juridique, ses motifs et ses répercussions.

A première vue on serait tenté de voir dans le fait de réserver toute la sévérité au séducteur, un égard, une faveur pour la femme. Il en est pratiquement ainsi mais avouons que c'est le résultat d'une profonde mésestime pour ses qualités morales. L'indigène ne lui suppose pas la force de résister à une sollicitation. Ce n'est pas sans raison, car la femme indigène invoquera souvent comme excuse qu'elle avait honte de refuser ses faveurs à qui les sollicitait instamment. Il suffit qu'elle ait fait connaître sa situation de femme mariée pour se justifier devant son mari ; en poursuivant ses assiduités le séducteur exerce sur elle une contrainte, ... un indigène n'est-il pas contraint dans sa liberté, soumis à la détention par une ficelle qui lui est liée au cou, bien qu'il puisse la briser au moindre effort.

Nous n'avons pas ici à chercher les explications de cette psychologie, mais nous devons en tenir compte. Nous protégerons la famille en prévoyant des peines contre le séducteur, nos menaces contre la femme qui est peu susceptible de résistance et qui ne s'y croit pas obligée autrement que par un refus provisoire, seraient vaines. Nous constaterons d'ailleurs que dans les pays où la femme est tenue sous une tutelle étroite et dans une situation subalterne, les conséquences sont les mêmes. Aussi la célèbre commission qui fut chargée d'établir l' « Indian pénal code » a-t-elle rédigé comme suit, l'article qui punit l'adultère :

« *Whoever has sexual intercourse with a person who is and whom he knows or has reason to believe to be the wife of another man, without the consent or connivance of that man, such sexual intercourse not amounting to the offence of rape, is guilty of the offence of adultery, and shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to five years, or with fine, or with both. In such case the wife shall not be punishable as an abettor.* »

Une note de ce code nous fait savoir qu' « une femme mariée n'est punie pour adultère que dans les provinces de Punjab Frontier District, de North-West Frontier et de Baluchistan. »

*
* *

L'adultère qui résulte de l'état de mariage de l'homme qui aurait des relations coupables avec une femme libre doit-il être réprimé ?

Nous constatons qu'il ne l'est dans la métropole que s'il y a entretien d'une concubine au domicile conjugal et dans la coutume il semble que la répression de cette faute est en général inconnue.

La faute morale est la même : d'accord ! Mais ce n'est pas la faute morale qui est le fondement de la répression, c'est le trouble apporté à l'ordre social. Ce fait porte une atteinte moins grave à l'ordre des familles où il n'introduit pas subrepticement des éléments étrangers et secrètement hostiles. A ce titre sans doute, il scandalise moins l'opinion publique qui, justifiée ou non, est un premier élément à prendre en considération.

Par contre l'abandon de la femme et des enfants, le refus de les recevoir est un grief que la coutume, comme notre droit, relève contre un père et un époux et un texte répressif pourrait utilement

intervenir en cette matière, pour permettre des peines exemplaires et proportionnées à la gravité de certaines fautes

..

Lorsque une question a été longuement discutée, plusieurs fois déjà portée au Conseil Colonial, il est bon, même dans une étude de principe, de chercher la réalisation pratique des idées défendues.

Nous proposerions des dispositions ainsi conçues :

Art. 1. Quiconque, sans le consentement ou la connivence de l'époux légitime, a des rapports sexuels avec une femme mariée, alors qu'il sait que cette femme est mariée ou qu'il a des raisons de la croire mariée, sera puni d'une peine de... la femme ne sera punie que sur la demande expresse du mari qui pourra toujours empêcher ou arrêter l'exécution de la peine.

Les poursuites et les condamnations pour adultère ne pourront avoir lieu que sur la plainte de l'époux qui se prétendra offensé. Toutefois si le plaignant est un indigène son désistement n'aura d'effet que de l'avis conforme du Ministère Public.

Art. 2. Sera punie de..... tout homme marié qui, sans excuse légitime, n'assure pas, suivant les usages locaux, le logement et l'entretien convenables de sa femme.

Sera puni de..... toute personne qui, ayant légalement le devoir de nourrir, d'entretenir et d'élever des enfants, les laisse dans le besoin.

Le refus de mauvaise foi de payer à l'échéance une pension alimentaire prononcée par un tribunal en faveur de l'épouse ou des enfants constituera chaque fois, une infraction punissable d'une peine de..... Le jugement de condamnation pourra fixer une contrainte par corps pour assurer le paiement aux échéances qu'il fixera. »

*
* *

Nous pourrions espérer qu'ici finissent les discussions soulevées par ces mesures de répression, mesures banales, universellement admises dans l'état actuel du droit colonial et qui s'inspirent en grande partie de textes anglais longuement éprouvés.

C'est cependant maintenant que s'élève la plus âpre controverse et tous les projets se sont heurtés depuis plus de 10 ans contre cette pierre d'achoppement.

Le droit pénal n'établit pas le statut familial des indigènes, ce n'est pas dans une disposition répressive qu'il faut rechercher les règles qui donnent à un mariage sa validité légale. Pour établir l'existence de l'adultère aux termes des textes que nous proposons, le tribunal devra se préoccuper de l'existence du mariage allégué, mais ce sont les lois qui forment le statut personnel des parties en cause qui donneront la réponse; c'est en vertu de la charte coloniale qu'ils se référeront à ce sujet, soit au code civil, soit aux lois étrangères, soit aux coutumes indigènes.

Ce texte pénal n'apporte aucune modification à la situation juridique, en droit privé, des justiciables; il sanctionne seulement une des obligations qui en dérive : la fidélité conjugale. Il est donc incompréhensible qu'à ce propos on ait soulevé la question de principe de « la reconnaissance légale de la polygamie ». Le mariage polygamique est, ou n'est pas légal en vertu du statut personnel des indigènes, tel que ce statut résulte de nos lois. La disposition destinée à réprimer l'adultère n'y change rien. La question de principe se soulève au sujet de la portée qu'il convient de donner à la notion de l'ordre public, limite d'application des coutumes; elle n'a pas sa place ici.

Mais voilà ! Le bon sens et la force des choses empêchent qu'on prétende refuser au mariage polygamique de sortir ses effets juridiques dans la société indigène et tout à coup, parce qu'il ne s'agit plus seulement de droit privé, parce que l'ombre d'une geôle se profile à l'horizon, les scrupules se réveillent !

Va-t-on par là renforcer la polygamie ?

On renforce certainement le mariage, mais non la polygamie ; on oblige au respect des obligations conjugales mais non au respect de la forme polygamique. Un projet de réforme doit être pris dans son ensemble, toute amputation entraînerait un renversement complet des positions. Quand une disposition de la loi permet la dissolution d'office des unions polygamiques qui font obstacle à un mariage monogamique, on ne peut prétendre que la sanction de l'adultère commis avec une femme polygame est un encouragement à la polygamie.

C'est une répression de la licence, c'est un obstacle à l'union libre, il en résulte pour les indigènes la preuve que notre action tend, non au renversement de l'ordre des familles, au mépris de leurs droits familiaux, mais à une forme plus haute et plus parfaite de cette famille et de ces droits. Ils verront que nous permettons à la femme de sortir de la polygamie pour contracter des obligations monogamiques et non pour se débarrasser de toute contrainte morale : nous mettons fin ainsi à un dangereux malentendu.

L'on aime à jeter dans la discussion l'exemple du vieux polygame licencieux et de sa jeune femme, dont la jeunesse tient lieu de vertu, nous répondrons qu'il y a aussi de vieux monogames licencieux et l'on n'en a jamais tiré un argument contre la répression de l'adultère, malgré la jeunesse de la femme dont la loi sanctionne les obligations. Si les consentements n'ont pas été libres, le mariage est inexistant aussi bien sous sa forme polygamique que monogamique, par conséquent il n'y a pas d'adultère. Dans l'hypothèse d'un mariage valable, la femme polygame a encore cet avantage de mettre fin quand elle le veut à cette union disparate, pour autant qu'elle veuille bien s'engager dans des liens qui l'obligeront à la monogamie.

Peut-on, avec une apparence de raison, nous reprocher au nom de l'intérêt social, de lui refuser la liberté de tromper son mari en vivant en concubinage ou en se prostituant ?

Peut-on voir ici une mesure favorable, non pas à l'institution du mariage, mais à sa forme polygamique ?

En entendant une réponse affirmative nous avons toujours eu l'impression d'une incompréhension dont nous étions responsable pour n'avoir pas exprimé l'évidence avec assez de clarté.

Rappelons enfin que dès à présent les tribunaux qui ont compétence pour appliquer la coutume, punissent l'adultère commis avec une femme de polygame quand il est commis par un indigène ; le texte pénal proposé n'aurait pour résultat que de permettre une peine plus sévère, et d'étendre la répression aux Européens et aux « indigènes immatriculés ». Au nom de la lutte morale contre la polygamie, c'est une singulière immunité à revendiquer en faveur de ces deux classes de justiciables que celle de l'impunité de l'adultère commis par eux avec une femme de polygame.

* *

Pour être complet nous emprunterons à l'Indian pénal code de nouveau, une dernière disposition de nature à mettre fin au rapt si fréquent dans la vie indigène, tel qu'il est défini par cet article :

« Quiconque enlève, même avec son consentement, une femme légitimement mariée, alors qu'il la sait ou qu'il a des raisons de la croire mariée, ou la détourne de ses devoirs de façon à la soustraire à la garde de son mari ou à la garde d'une personne chargée de ce soin pour le compte du mari, afin de faciliter ou de permettre des rapports adultères avec quelqu'autre personne ;

Quiconque cache ou garde avec cette intention une femme mariée, sera puni d'une peine de

Il y a de longues années que le statut familial des « indigènes non immatriculés » a attiré l'attention des autorités coloniales.

Les lacunes de notre législation pénale au point de vue de la répression de l'adultère furent d'abord dénoncées, par la « Commission de tutelle pour la protection des indigènes ». Ce fut alors que se

manifesta toute l'insuffisance de l'organisation du mariage pour les » indigènes non immatriculés » et c'est en suite de l'étude des organisations possibles de cette institution que ressortit la nécessité absolue d'une réforme de l'immatriculation.

De toutes les questions que posent l'évolution des indigènes dans notre Colonie, c'est bien avec le statut familial, la plus urgente et la plus fondamentale.

Si nous entreprenons l'étude des interventions légales qui s'imposent dans l'ordre économique, notamment au point de vue de la propriété immobilière individuelle, question déjà plusieurs fois examinée dans des commissions dont les travaux ne furent pas rendus publics, nous rencontrerions de nouveau, comme mesure préliminaire, la réforme de l'immatriculation.

Le délai que souffre la solution de ces problèmes, posés depuis si longtemps, s'explique non pas tant par la difficulté de tomber d'accord sur les principes que par la crainte des embûches que comportent toute tentative de réalisation.

..

Dans le récit qu'il fait de son héroïque attaque contre Zeebrugge, A. F. B. Carpenter, pour faire comprendre le souci que lui donna la rédaction des ordres, « art difficile », met en évidence l'avantage du législateur sur le chef militaire.

Il est permis à celui-là de demander aux juristes « le temps et la patience de lire attentivement le volumineux exposé » où seront envisagées toutes les éventualités et leurs solutions.

« Les ordres ne peuvent prévoir toutes les éventualités ils ne doivent être ni trop étendus, ni trop sommaires. » Tout en laissant une marge assez grande à l'initiative il ne faut pas oublier que « l'on va souvent à un désastre en laissant une autonomie trop grande aux exécutants. »

« L'étude des questions juridiques, continue-t-il, éclaire d'un jour très net ces diverses observations.

« Les lois sont conçues pour répondre à toutes les éventualités ; elles n'y réussissent pas toujours, c'est entendu ; mais qui, en dehors des professionnels, se donnera la peine de lire d'un bout à l'autre un texte de loi ? Avec leur luxe de clauses de tout ordre ces documents sont fastidieux au possible ; les lois concernant le mariage sont particulièrement typiques à cet égard. Un homme ne peut épouser sa grand-mère : cet article a été vraisemblablement inséré pour décourager l'original, unique en son genre, qui pourrait songer à une pareille alliance !

La rédaction des ordres exige donc une science, une attention et une expérience particulières et il faut que les ordres soient vraiment « à l'épreuve du fou ». (Fool-proof).

Lorsque des instructions sont mal interprétées, il y a neuf à parier contre un que c'est la faute de celui qui les a données ». (A.-F.-B. Carpenter, *L'embouteillage de Zeebrugge*)

..

Sous sa forme humoristique il y a là une observation qui vaut tout aussi bien pour le législateur que pour le militaire.

.

C'est aussi un avertissement pour celui qui, entraîné à l'application des textes, est sorti de la critique pour suggérer des solutions : il a mis contre lui les probabilités du pari.

Il lui reste la certitude qu' « un effort sincère s'il n'agit pas comme on l'avait souhaité, n'en a pas moins, d'une façon inconnue peut être, servi, avancé, amélioré..... même si l'effet ne répond pas à notre sens propre et à nos vues. »

V. DEVAUX.
Substitut du Procureur Général.

Les édits prononcés par Mushidi ou Msiri premier chef des Bayeke. (1)

1. Si un homme passe à travers les plantations d'un autre, il ne devra plus payer : c'est à dire qu'il ne sera plus tenu de fournir une compensation qui pouvait être très onéreuse ;
2. Si un homme crache sur un autre il ne devra plus payer ;
3. Si un homme dit à un autre qu'il a enterré une personne, il ne devra plus payer ;
4. Si un homme en appelle un autre par plaisanterie à un endroit où il y a des matières fécales, il ne devra plus payer ;
5. Si quelqu'un casse une aiguille, il ne devra plus payer ;
6. Si des gouttes d'urine d'un homme sont poussées (par le vent) sur un autre, il ne devra plus payer ;
7. Si quelqu'un appelle une personne pour lui jeter de l'eau sur le dos en se baignant, il ne devra plus payer ;
8. Quand quelqu'un se sauve dans une maison pour s'abriter de la pluie, vous dites maintenant qu'il vous a apporté des larmes. Cela ne signifie rien : il ne devra plus payer.
9. Si quelqu'un casse une chipanda (bâton sur lequel on place les crânes d'animaux comme fétiches), il ne devra plus payer.
10. Si quelqu'un casse votre fétiche, il ne devra plus payer ;
11. Si quelqu'un vous souille les pieds avec des ordures, il ne devra plus payer ;
12. Si vous trouvez une antilope dans d'anciennes chausse trappes abandonnées l'antilope est à vous sans qu'il faille payer.
13. Celui qui tue un autre de sa lance commet un grand crime ;
14. Si Msiri apprend qu'une personne en a tué une autre, il la fera poursuivre et tuer. S'il ne la tue pas, il fait appeler ses parents en leur disant : « votre parent a tué une personne » et si ses parents disent : « nous paierons pour lui » Msiri répond : « c'est bien ». Mais si les parents disent : « nous ne paierons pas, tuez-le », il le fera mettre à mort. Il faut donner beaucoup de choses pour racheter un tel crime ;
15. Si un homme décédé a couché de son vivant avec la femme d'un autre, il faut payer ;
16. Si un homme couche avec la femme d'un autre, cette femme étant enceinte et si elle avorte, il faut payer ;
17. Si quelqu'un se marie avec une femme libre, et si elle meurt, il doit payer ;
18. Si cette femme meurt enceinte, il doit payer beaucoup, puis il est libéré (c'est-à-dire qu'il ne doit pas fournir des compensations pendant un grand nombre d'années) ;
19. Si quelqu'un veut séduire la femme d'un autre et si le mari le voit, c'est un grand crime il doit payer ;
20. Si quelqu'un vole il doit payer ;
21. Si un homme enlève la femme d'un autre, il est considéré comme voleur ; si on le découvre, il doit payer beaucoup ; s'il refuse de payer, il est emprisonné pour toujours ;
22. Si quelqu'un enlève une femme et l'emmène loin et que l'on entende dire : la femme d'un tel est là bas, on fait convoquer l'homme et la femme. S'ils refusent de venir, on les arrête ; on demande à l'homme : « pourquoi avez vous enlevé la femme de votre camarade, » et s'il répond : « parce que cela me plaisait », on répond : « appelez ses parents. » Si ses parents disent : « ô chef, nous consentons à payer une indemnité au mari trompé », le chef leur dit : « payez, donnez une personne (homme ou femme) et le crime est absous. » Mais si les parents disent : notre parent est mauvais pour nous, nous ne nous occupons

(1) Recueillies par le Missionnaire Clarke de la bouche du successeur de Msiri, le chef Mukanda Bantu. La grande chefferie des Bayeke est située dans le district du Lualaba, territoire de Jadotville. La résidence du chef actuel Mwenda Kitanika se trouve à Bunkeya, chef lieu de la chefferie.

pas de ses affaires, il a fait beaucoup de mal et nous ne voulons pas ce criminel », il est pris comme esclave :

23. Mairi défend de faire l'épreuve de l'eau bouillante. Si quelqu'un fait bouillir de l'eau dans cette intention, c'est très blâmable ; car si l'on faisait bouillir même la peau d'un hipopotame, cette peau deviendrait molle et tomberait en morceaux. Je défends donc cette pratique ;

24. Si quelqu'un se marie sans donner à sa belle-mère ou à son beau-père un cadeau de mariage (dot), il faut qu'il le donne et alors seulement tout est en règle ;

25. Il est défendu de posséder un esclave sans y avoir droit. C'est de la cupidité ;

26. Il est défendu d'acheter et de vendre des personnes aux Baswahili et aux Bambendu. Il est défendu de vendre des esclaves aux voyageurs. Si Mairi apprend que quelqu'un a vendu un esclave, ce sera très grave ; je le défends formellement. Exception pour le fait de donner une personne pour se racheter d'un crime ; cela n'est pas considéré comme du commerce. Si quelqu'un vend un esclave, il ne peut vendre ses propres enfants, ni ses grands capitaux, ni ses parents, ni ses femmes principales ; c'est strictement défendu pour tout le monde ;

27. Si votre femme meurt et si elle était votre esclave, il n'y a rien à payer ; même si elle était votre parente, vous n'avez rien à payer. Si elle est la fille d'une femme libre, c'est différent. Pourtant nous autres Bayeke nous n'avons pas l'habitude de payer dans ce cas ; nous disons : « si votre femme meurt, c'est Dieu qui l'a tuée » ; nous donnons nos richesses pour en avoir une autre. Nous disons au mari qui a perdu sa femme : « ce n'est pas vous qui avez tué notre fille, c'est Dieu qui l'a tuée. » Pourtant les gens d'ici, quand leur fille meurt font des revendications ; si la fille d'une femme libre meurt, ses parents considèrent le mari comme esclave jusqu'au moment où il a payé sa rançon ; après paiement il est libre ;

28. Si quelqu'un épouse l'esclave d'un autre et si cette femme meurt enceinte, il doit payer ;

29. Si quelqu'un éloigne (séquestre) un autre, c'est très grave ; il doit payer ;

30. Si quelqu'un se trouve au bord d'une rivière et qu'il appelle un autre en lui disant : « faites-moi passer l'eau » et qu'il se noie, il n'y a pas de crime.

Crimes et superstitions indigènes.

LA SECTE DU TUPOYO.

La secte du Tupoyo installe un local secret dénommé « KAUMBANGWA » dans chacun des villages où elle possède des adeptes. Le chef de la secte est appelé « Kikungulu ». Des « Banfumu » ou dignitaires lui sont subordonnés et sont répartis dans de nombreux villages où chacun d'eux dirige un « Kaumbangwa » où il procède à l'initiation des nouveaux adeptes.

INITIATION. L'initiation prend l'aspect d'un simulacre de meurtre suivi d'une résurrection. Après avoir reçu sa formation, le candidat se présente la poitrine nue et il lui est dit : « Nous avons deux flèches. Si vous ne tombez pas après la première et ne feignez pas la mort, nous tirerons la seconde qui, elle, a le pouvoir de déterminer la folie chez celui contre lequel elle est dirigée et de l'obliger ainsi à fuir dans la forêt où il se nourrira désormais d'herbes et de feuilles comme un animal ». Le récipiendaire se laisse donc évidemment choir dès l'envoi de la première des dites flèches.

Le petit arc magique et les deux flèches utilisés au cours de la cérémonie de l'initiation sont appelés « Mulendo » et le nouvel initié est tenu de payer une première somme de 2 frs pour prix de la cérémonie du « mulendo ».

Lorsque l'initié gît à terre on lui porte des heurts et des coups pour bien démontrer aux assistants qu'il est réellement mort. Quant à l'initié, il n'ose donner aucun signe de vie par crainte de la seconde flèche du « mulendo ». La règle veut qu'il indique ensuite quel est l'esprit qui a pris possession de lui dans sa nouvelle vie. L'initiateur s'empare d'un long et pesant bâton, et demande : « Qui a pris possession de cet homme ? Est-ce Ilunga ? Aucune réponse n'est donnée. Est-ce Kibawa ? A nouveau aucune réponse n'est donnée. Il continue ainsi jusqu'à ce que soit appelé enfin le nom choisi d'avance. Chacune des questions posées s'accompagne d'un choc sur le sol du bâton tenu par l'initiateur, à hauteur de la tête de l'initié. Aussitôt que le nom convenu est cité, l'initié se relève se croyant sous l'influence de l'esprit ainsi appelé.

La modique redevance exigée au cours de l'initiation n'est qu'un appât destiné à attirer le plus grand nombre d'adeptes dans les rangs de la secte, car immédiatement après, avant de pouvoir entrer dans le « Kaumbangwa », l'initié est tenu, suivant l'expression consacrée « de remplir les mains » des autres adeptes en leur remettant cinq Calebasses d'huile, cinq poules, cinquante francs, cinq nattes et un grand sac de farine de maïs ou de manioc, sac contenant l'équivalent de ce que peuvent contenir cinq paniers « bilala » (paniers de joncs ou de papyrus pour le transport de la farine). Le nombre cinq exigé pour chacun de ces dons représente pour les adeptes « une main pleine ».

Dans la secte du Tupoyo les excès sexuels sont interdits ainsi que la promiscuité.

Les esprits qui sont sensés diriger la secte sont les êtres imaginaires suivants : un homme appelé « Kimongote », une femme dénommée « Masombo » et un lion appelé « Ntambo a Tupoyo ». Une grossière image de terre glaise de ces trois êtres se trouve dans chacune des « Kaumbangwa » et chacun de ceux qui y pénètrent doit les nommer lorsqu'il y est invité. Ces trois effigies portent le nom de « Kakibanga ka masubu ». Les adeptes de la secte professent également un grand respect pour le Mpumpa (sorte de fourmilier) et pour le Nkumbi (sorte de rat de grande taille).

ACTIVITES. Ils déclarent qu'ils déterrent et mangent les cadavres. Le long du Lualaba, ils n'en font rien et se contentent de réduire les chairs des cadavres en cendres et de jeter celles-ci dans le fleuve. Ils en conservent cependant les os et les rongent en public pour faire croire que la chair en a été mangée par eux.

Pour se protéger contre les attaques des esprits, ils s'attachent aux chevilles les os du talon des cadavres qu'ils ont exhumés. Ces os sont dénommés par eux « kikuya kya kinyanto », s'ils ne sont porteurs de l'un de ces « Bikuya » ils n'oseraient exhumer un cadavre. Ils se livrent également à un fructueux commerce d'os humains avec les « banianga » du lointain Nord-Ouest où la secte du Tupoyo n'existe pas.

Il y a quelques années, l'on pouvait, pour ainsi dire chaque nuit, voir briller dans les plaines du Kisale, les feux de ces hyènes humaines occupées à déterrer des cadavres.

Lorsqu'ils exhument un cadavre ils découvrent d'abord la tête de celui-ci et le « Mfumu » ou chef lui enfonce une lance dans le crâne. Ensuite tous ses acolytes ou « banababwanga » viennent se placer autour

de lui et saisissant la lance d'une seule main, ils l'enfoncent tous ensemble à un signal donné, s'imaginant ainsi empêcher le défunt de leur nuire. Laisant ensuite la lance dans le crâne ou les joues, ils découpent toutes les parties du corps en deux parties, réenfouissent l'une et conservent l'autre. Dans la région de la haute Lovoi, les membres de la secte mangent encore la chair des cadavres exhumés par eux. Cette chair est en général découpée en lanières et fumée, ils l'emportent ensuite chez eux pour la consommer.

Ce goût pour la chair humaine bien qu'il ait assez rapidement perdu son caractère rituel est cependant devenu un tel besoin contre nature, une telle dépravation, qu'il est dangereux, dans les villages des environs de Kashololo de voyager seul et sans arme. Si deux ou trois Tupoyo trouvent un homme isolé, ils l'appelleront à l'écart dans la forêt, lui lieront les mains et lui enduiront la peau de chaux et de plumes, après quoi ils le tueront d'un coup de lance, fumeront et saleront sa chair et utiliseront ses ossements pour en faire diverses médecines.

Pour écarter les regards indiscrets du « kaumbangwa », ils percent deux trous dans un noyau du fruit de l'arbre « ntondo, ou dans un morceau de bois quelconque et passent une cordellette à travers ceux-ci. En tordant et débordant cette cordellette, ils obtiennent un rapide mouvement de rotation produisant un bruit semblable à un gémissement ou à un rugissement qui paraît être le fait pour ceux qui se trouvent à l'extérieur, du lion du Tupoyo. Les curieux se gardent donc bien d'approcher et se tiennent à une distance respectueuse.

Dans les villages de la vallée de la Lujima, ainsi qu'à Bunda, Kisanga et Ngoimani nous avons relevé les traces d'un meurtre commis par des hommes qui s'étaient fixés aux pieds des bourrelets destinés à laisser des traces semblables à celles que laissent les pattes du lion et qui avaient tué leur victime au moyen d'un instrument acéré ressemblant à des griffes. Pour les villages de la Lujima, il pouvait y avoir quelques probabilités que des adeptes du Tupoyo soient impliqués dans ce meurtre mais ailleurs ce pouvait être l'œuvre d'une association d'hommes qui imitent et se nomment eux-mêmes les « bantambo », les lions. (1)

La secte du Tupoyo se spécialise aussi dans la fabrication de talismans pour obtenir la richesse (ceux-ci se fabriquent au moyen des ossements du cadavre d'un homme riche) et dans celle des « Tukishi twa ku kukuta » fabriqués également au moyen d'ossements humains et dissimulés dans une racine qui a déterminé la chute de quelqu'un. Cette racine doit être lèchée par son détenteur et s'il s'agit d'un adulte, elle a la réputation de lui donner des forces ou s'il s'agit d'un enfant de le faire grandir en taille et de le rendre vigoureux.

D'autre part lorsqu'un membre de la secte Tupoyo nourrit une rancune à l'égard de quelqu'un, il s'efforcera de se procurer un morceau d'un vêtement porté par cette personne ou des fragments de bois provenant du lit de celle-ci et les enfermera dans une petitealebasse qu'il perce d'un grand nombre de trous avant de la suspendre à une corde tendue comme une corde à linges en disant « Ceci est la mort d'un tel »

Il s' imagine en effet que la souffrance et la maladie pénétreront dans l'organisme de la personne visée et s'attaqueront aux parties du corps recouvertes par le vêtement dont un fragment a été enfermé dans laalebasse percée de trous. Si la corde à laquelle il a suspendu laalebasse s'agite dans le vent, il s' imagine que sa victime endure le paroxysme de la souffrance.

Tout membre de la secte revêt tous ses insignes lorsqu'on exhume un cadavre.

Tout individu qui déserte la secte ou révèle ses secrets est condamné à mort.

Ordinairement les adeptes procèdent comme suit contre le condamné : après l'avoir enlevé, ils le lient à un arbre de la forêt et lui enfoncent une flèche dans l'avant-bras entre le radius et le cubitus, de telle manière qu'elle ressorte du côté opposé et pénètre ensuite dans l'écorce de l'arbre.

Révérend W. F. P. BURTON

Extrait du « Journal of Bantu »

de l'Université du Witwatersrand (Johannesbourg).

Traduit de l'anglais par P. van ARENBERGH.

(1) Voir l'étude de notre collaborateur Monsieur l'Administrateur Van Malderen sur la secte des « Visanguka » ou Hommes Lions. Ce Bulletin 3e année n° 1 page 22 et suivantes.

JURISPRUDENCE

214. - MARIAGE COUTUMIER POLYGAMIQUE. - CONVERSION D'UNE DES FEMMES. - REFUS DU MARI DE SE CONVERTIR. - ABANDON DU DOMICILE CONJUGAL PAR LA CONVERTIE. - ACTION EN RÉINTÉGRATION DU DOMICILE CONJUGAL DU MARI. - DEMANDE RECONVENTIONNELLE EN DIVORCE DE LA FEMME. - SÉPARATION DE CORPS.

Tribunal du territoire de Sandoa - 7 janvier 1937.

En cause : Muvumbo Pandangombe c/ Natepa Maria, épouse Muvumbo.

La conversion à la religion chrétienne d'une femme de polygame entraîne pour celle-ci la suppression de l'obligation de cohabitation. Elle est une cause de séparation de corps en sa faveur et même une cause de divorce si le mari polygame refuse de se séparer de ses autres femmes et de se convertir.

RÉSUMÉ DES DÉBATS

Muvumbo : Ma femme Natepa est fille de mon oncle Mukamba. Elle me fut promise dès son jeune âge et je l'épousai ensuite coutumièrement. J'eus d'elle un enfant qui ne vécut pas. J'ai deux autres femmes. Pendant une de mes absences ma femme Natepa s'inscrivit, sans mon consentement à l'enseignement religieux. J'en fus fâché mais je ne l'empêchai pas de le suivre. Maintenant elle a quitté sans motif le toi conjugal.

Natepa Maria : Je suivis l'enseignement religieux et fut admise au catéchuménat. Le R. P. parvint à persuader mon mari de suivre également la préparation au baptême.

Peu après mon mari épousa une autre femme et abandonna la préparation religieuse.

Aussi l'ai-je abandonné parce qu'il refuse de répudier ses autres femmes et que je désire un mariage religieux.

Jugement : Attendu qu'il est resté constant que la femme Natepa devint catéchumène et qu'elle obtint de son mari polygame la promesse qu'il suivrait également l'enseignement religieux, répudierait ses autres épouses et lorsqu'il en serait jugé digne qu'il contracterait avec elle un mariage religieux.

Que son mari Muvumbo dut reconnaître qu'il n'avait jamais eu l'intention de tenir cette

promesse et qu'au contraire il épousa ensuite une troisième femme.

Que dans ces conditions la femme Natepa est fondée à demander le divorce pour parfaire son instruction religieuse et contracter ensuite avec l'homme de son choix une union chrétienne.

Mais que d'autre part, il résulte de l'enquête menée par le tribunal à l'audience qu'au lieu de vivre simplement dans sa famille au village de Satshapa, chefferie Lumanga, cette femme circule sans motif plausible aux environs du poste de Sandoa, dormant tantôt dans un village, tantôt dans l'autre.

Que ses intentions paraissent par conséquent moins honnêtes qu'elle ne veut le faire paraître.

Considérant qu'elle possède encore de la famille en chefferie Samutona où elle pourra, avec la même facilité qu'ailleurs suivre l'enseignement religieux.

Le Tribunal décide :

Que la femme Natepa restera séparée de corps de son mari, qu'elle réintégrera sa chefferie d'origine ;

Que son époux Muvumbo, si son désir de la garder est sincère, devra pour ce faire, répudier ses autres épouses, se préparer et contracter ensuite avec elle une union chrétienne.

Que faute de ce faire, la femme Natepa sera fondée à réclamer la dissolution de son union coutumière avec Muvumbo.

Met les frais de l'instance à charge de la Colonie.

Président, R. Devers.

Une requête en annulation fût introduite par le R. P. Supérieur de la Mission de Sandoa dans les termes suivants :

Par jugement du 7/1/37 le tribunal de Territoire de Sandoa a reconnu, aux yeux de la coutume, la légitimité de l'union des nommés Natepa et Muvumbo, et n'a trouvé d'autre motif au divorce demandé par la femme Natepa, que le désir de celle-ci de suivre l'enseignement et de contracter un mariage religieux. Natepa

ne serait fondée à réclamer le divorce qu'au cas où Muvumbo n'abandonnerait pas ses autres épouses coutumières pour se préparer à contracter un mariage chrétien. Muvumbo a renvoyé ses 2 autres femmes et dit vouloir exécuter les conditions fixées par le jugement. Il persiste à réclamer Natepa et l'Administration, estimant que contre le jugement du Tribunal de Territoire il n'y a pas d'appel possible, l'exécution de ce jugement s'impose. Il n'y aurait qu'une seule autre solution à envisager : introduire une demande auprès du juge du Parquet aux fins d'annulation du jugement précité.

Pour sauvegarder les droits imprescriptibles de la conscience et de la morale catholique, j'ai le devoir, Monsieur le Juge du Parquet, de demander formellement l'annulation de ce jugement, et de rendre à la femme Natepa la liberté qui seule lui permettra de mettre sa conscience en règle.

En règle générale les unions coutumières, qui ne peuvent être régularisées par l'Eglise lors du baptême des conjoints, sont dissoutes de commun accord, ou du moins sans que la cause fut déférée devant un tribunal. Muvumbo a cru devoir suivre une autre voie. Mais le tribunal ne connaissant pas le vrai motif pour lequel Natepa demanda le divorce, a rendu un jugement contraire aux lois de l'Eglise. Il est d'ailleurs assez étrange qu'un tribunal s'appuyant sur la coutume indigène, donne à Muvumbo l'ordre de licencier ses 2 autres femmes et de se préparer au baptême et au mariage chrétien et ignore ceux qui seuls peuvent décider si ce baptême et ce mariage chrétien imposés comme condition sont possibles. La « coutume indigène » n'a rien à voir dans tout cela.

Pour exposer clairement le cas, tel qu'il se présente au point de vue canonique, je suis forcé d'entrer dans quelques détails : Jusqu'à l'heure actuelle (si mes renseignements sont exacts et complets), Muvumbo a eu successivement 8 femmes : a) Tshamba décédée ; b) Namanyinji, décédée ; c) *Nafika* : séparée de lui, vivant actuellement à Kamulembe ; d) *Nalubula*, séparée de lui, vivant à Kasumbi : il en eut 2 enfants ; e) *Nambaka*, séparée et décédée depuis au Katanga ; f) NATEPA, dont il eut un enfant, qui mourut ; g) Naluashi et h) Nambwata ; ces deux dernières furent renvoyées, depuis la décision du tribunal. Il y a donc en vie 2 femmes de Muvumbo, qui furent les siennes avant l'arrivée de Natepa. Et au moment où cette dernière lui fut unie, Muvumbo avait chez lui 2 femmes : Nalubula et Nambaka.

De ce qui précède il suit que, si du point de vue indigène Natepa peut être considérée comme femme légitime de Muvumbo, elle ne peut pas l'être au point de vue canonique, le seul que je doive envisager quand il s'agit de baptiser et de consacrer un mariage chrétien. La vraie femme légitime, et aussi la seule à ce point de vue, est *Mafika*, toujours vivante. D'ailleurs même si l'existence de cette femme ne rendait pas invalide, au point de vue canonique, le pseudo-mariage de Muvumbo et Natepa, celui-ci serait encore invalide par le fait qu'au moment où Natepa fut unie à Muvumbo, celui-ci avait chez lui les 2 femmes : Nalubula et Nambaka ; Natepa était ainsi la 3^{me} femme vivant simultanément avec Muvumbo. Celui-ci en vivant avec 3 femmes à la fois excluait positivement l'unité du mariage, qualité essentielle de tout mariage au point de vue canonique : Donc union nulle.

J'ajouterai que si Natepa avait été la femme légitime de Muvumbo au point de vue canonique, la présence de 2 femmes : Naluashi et Nambwata, concubines entrées chez Muvumbo après ce mariage supposé légitime, n'aurait pas constitué nécessairement un empêchement au baptême et à la régularisation de l'état de Natepa, elle même n'étant pas responsable du fait que le mari ait pris, postérieurement à cette union (valide par supposition), 2 autres femmes ; encore que la présence de celles-ci eût donné droit à Natepa de vivre séparée de son mari sans briser le lien conjugal.

La raison pour laquelle Natepa ne doit et ne peut pas, si elle veut mettre sa conscience en règle, reprendre la vie commune avec Muvumbo réside donc dans le fait qu'il n'y a pas mariage, pour les deux motifs indiqués : mariage antérieur et polygamie effective.

La question se pose : ce pseudo mariage de Muvumbo et Natepa, peut-il être régularisé en annulant le premier mariage contracté avec *Mafika* ? Oui, si toutes les conditions que l'Eglise y met, sont réalisées. Pour cela il faudrait que Muvumbo veuille et puisse être baptisé, qu'ensuite il interpelle *Mafika* en demandant qu'elle lui revienne. Dans le cas où celle-ci, après le baptême de Natepa, et de Muvumbo, refuserait la cohabitation, Muvumbo serait en droit de contracter un nouveau et vrai mariage avec Natepa, si celle-ci y consent. Or il y a des deux côtés des difficultés. Natepa ne veut pas ce mariage, et sans son consentement, il est impossible et invalide. D'autre part Muvumbo ne peut pas être baptisé, et sans son baptême ce mariage est impossible.

Je sais bien que Muvumbo dit maintenant qu'il veut se laisser baptiser ; mais j'estime que quand il s'agit de donner un sacrement à quelqu'un, c'est au ministère des cultes à juger si, en se conformant à la discipline de l'Eglise, il peut conférer ce sacrement et non pas à un tribunal des juridictions indigènes. Or, en toute conscience je ne puis envisager le baptême de Muvumbo et même si je le pouvais, je ne pourrais le faire que dans les délais voulus, c'est-à-dire 4 ans, et entretemps je devrais interdire la cohabitation de Natepa avec Muvumbo, cette cohabitation ne constituant qu'un vulgaire concubinage, aussi longtemps que le mariage avec Mafika n'est pas annulé dans les conditions et à l'époque mentionnées. Je ne puis envisager le baptême de Muvumbo, parce que les garanties que je *dois* avoir avant d'y pouvoir procéder en toute conscience, font absolument défaut : tout le passé de Muvumbo, ainsi que ses agissements actuels, me prouvent qu'il est dépourvu du minimum de sens chrétien requis. Il a, il y a bien des années, suivi pendant 8 jours l'enseignement catholique, et depuis il l'a absolument délaissé et refusé. De plus lorsque Natepa est devenue cathécumène, il s'y est opposé et s'est montré obstinément adversaire de la conversion de la femme. Depuis que Natepa veut se mettre en règle afin de pouvoir être baptisée, les menées et menaces de Muvumbo corroborent ma conviction qu'il n'a rien de ce qui est requis pour devenir chrétien. Je ne puis donc pas envisager ce baptême.

Je conclus : Natepa veut se faire chrétienne et pour cela se soumettre aux lois de Dieu et de l'Eglise. Pour pouvoir l'admettre au baptême je dois exiger qu'elle se soumette effectivement à ces lois. Ces lois lui défendent la cohabitation avec un homme qui est marié à une personne encore vivante. Le ministre du culte, seul juge en la matière, est dans le regret de devoir dire qu'il ne pourra baptiser Muvumbo et par conséquent réaliser l'union de ces 2 personnes. Par conséquent si Natepa veut le baptême et une situation en règle avec Dieu et l'Eglise, elle doit avoir la liberté de quitter Muvumbo, condition préliminaire à son baptême. Je pense que cette liberté de conscience est garantie par les lois de la Colonie, et comme le jugement incriminé s'oppose à l'usage de cette liberté, je demande formellement qu'il soit annulé, que Natepa soit autorisée à quitter Muvumbo et à contracter éventuellement un mariage chrétien après son baptême.

Jugement du tribunal du parquet du Lualaba en instance d'annulation du 24 février 1937.

En cause : NATEPA contre MUVUMBO ;

Vu le jugement n° 3 du 7 janvier 1937 du Tribunal de territoire de Sandoa en cause Muvumbo contre Natepa Marie ;

Vu la requête en annulation introduite par le Père Supérieur de la mission catholique de Sandoa ;

Attendu qu'il résulte des éléments du dossier que si le requérant n'est évidemment pas partie en cause, il peut être considéré comme le mandataire de la femme Natepa Marie et sa requête des lors prise en considération ;

Attendu que la dite requête s'appuie uniquement sur des arguments de fond pour obtenir l'annulation du jugement entrepris ; que l'examen de ceux-ci est hors de la compétence du tribunal de Parquet ; qu'en effet la question de savoir si la conversion d'une païenne aux lois de l'Eglise catholique est une cause de divorce entre indigènes mariés coutumièrement, est une question de fond dont le Juge de Parquet ne peut avoir à connaître ;

Qu'il n'existe par ailleurs, dans le dossier soumis au tribunal, aucun vice quelconque qui permette l'annulation d'office ;

Qu'en effet, étant reprise chacune des causes d'annulation prévue par l'art. 33 du décret organique des juridictions indigènes, le tribunal de Parquet constate :

1°) que le tribunal était régulièrement composé ;

2°) que les formes substantielles de la procédure ont été scrupuleusement observées ; que notamment la défenderesse ayant été entendue, les droits de la défense sont saufs ;

3°) que s'agissant d'une demande du mari voulant contraindre sa femme à se plier aux lois coutumières du mariage en réintégrant le foyer conjugal, le tribunal était compétent *ratione materiae* ;

4°) que le jugement rendu n'est en rien contraire à l'ordre public universel, prononçant la séparation de corps des époux et (statuant d'ailleurs *ultra petita*) autorisant la défenderesse à demander le divorce au cas où son mari ne remplirait pas dans l'avenir certains devoirs que lui impose le jugement ;

5°) que le jugement n'a prononcé aucune peine non prévue par le Décret ;

Par ces motifs,

Le Tribunal de Parquet, statuant sur requête en annulation,

Vu le décret du 15 avril 1926, en ses articles 6, 11, 18 et 33, déclare n'avoir pas lieu à annulation.

Ainsi jugé et prononcé en audience publique du Tribunal du Parquet du Lualaba, séant à Jadotville - en instance d'annulation le mercredi 24 février 1937 (Siégeait E. Smits, Juge).

OBSERVATIONS.

La question soumise au tribunal de territoire de Sandoa était donc la suivante :

Une femme indigène ayant contracté un mariage coutumier polygamique, se convertit à la religion chrétienne. Cette conversion crée-t-elle en sa faveur une cause de rupture du mariage.

L'article 4 par. 2 de la loi du 18 octobre 1908 dispose que : « Les indigènes non im-matriculés du Congo Belge, jouissent des » droits civils qui leur sont reconnus par la » législation de la colonie et par leurs coutumes » en tant que celles-ci ne sont contraire ni à la » législation ni à l'ordre public. Les indigènes » non immatriculés des contrées voisines leur » sont assimilés », et l'article 5 : « Le Gouver- » neur Général..... favorise l'expansion de » la liberté individuelle, l'abandon progressif » de la polygamie, et le développement de la » propriété. »

Il en résulte nettement que pour les indigènes non immatriculés la polygamie n'est pas contraire à l'ordre public. Le législateur attend de l'évolution des mœurs, accélérée par l'influence des missionnaires chrétiens, la disparition progressive de la polygamie. C'est l'œuvre du temps, car, comme l'écrit fort bien M. le Procureur Général Sohier dans son opus-cule « Pratiques des juridictions indigènes » : » en luttant prématurément contre la polygamie, » c'est la famille que nous ébranlons. Lorsque » nous détruisons la famille polygame avant que » les esprits soient ralliés à notre conception de » la famille, ce n'est pas en faveur de la » monogamie que nous travaillons, mais en » faveur de la débauche et du dérèglement des » mœurs. »

Or, dans le cas litigieux sous examen que constate-t-on ?

Une femme du nom de Natepa contracte mariage suivant le droit coutumier avec un indi-gène polygame nommé Muvumbo. Aucune con-tes-tation n'est soulevée quant à la régularité de ce mariage. Natepa entre-temps suit l'enseigne-ment religieux et obtient de son mari la promes-se qu'il abandonnera la polygamie et suivra l'enseignement religieux afin de contracter avec elle un mariage chrétien. Muvumbo ne tenant pas sa promesse. Natepa abandonne le domicile conjugal. Son mari la cite devant le tribunal de territoire aux fins de la forcer à le réintégrer.

Le Tribunal de territoire prononce la sépa-ration de corps, ordonne à la femme de réinté-grer sa chefferie d'origine et décide que si le mari désire garder sa femme Natepa il devra répudier ses autres femmes, se préparer à contracter ensuite une union chrétienne. Faute de ce faire, statue le tribunal, la femme Natepa serait fondée à réclamer le divorce.

Il résulte des faits de la cause que Muvu-mbo a répudié ses autres femmes et accepte de vivre en union monogamique avec Natepa. Des lors, il n'est pas douteux qu'en équité, comme en droit, la femme Natepa a l'obligation de réintégrer le domicile conjugal.

Toute autre solution serait illégale et con-traire aux art. 2 et 4 de la Charte Coloniale.

M. Sohier dans l'opuscule cité n'admet d'ailleurs le divorce que si le mari refuse de répudier son autre ou ses autres épouses. Cette solution que des raisons d'opportunité défendent est juridiquement discutable dans l'état actuel de la législation.

La question de savoir si le mariage mono-gamique coutumier ou devenu monogamique pourra se compléter ultérieurement par un mariage chrétien sort du domaine judiciaire et n'a donc pas à être examiné ici.

Le jugement rendu par le tribunal du Parquet du Lualaba en instance d'annulation du jugement rendu par le tribunal de territoire de Sandoa soulève diverses critiques.

Il est rendu sur « requête en annulation introduite par le R. P. Supérieur de Sandoa ».

A quel titre ce missionnaire est-il inter-venu ? N'étant pas partie à la cause, avait-il

procuration régulière de la femme Natepa demanderesse en divorce ? Rien ne l'établit, une présomption purement gratuite est sans valeur à cet égard.

Sa lettre du 9 février 1937 d'ailleurs ~~contenant et remplissant les conditions~~ aurait dû être considérée par le juge du tribunal de parquet, officier du ministère public près de son propre tribunal comme un avis destiné à attirer son attention sur la portée du jugement rendu en la cause par le tribunal de territoire de Sandoa.

Il appartenait au juge après examen du dossier d'ouvrir d'office l'instance en annulation s'il l'estimait judicieuse.

Examinant les causes d'annulation prévues par l'article 33 du décret du 15 avril 1926, le tribunal constate qu'aucune des causes d'annulation prévues par la loi ne se rencontre dans le jugement soumis à sa censure. Il statue n'y avoir pas lieu à annulation. Il n'est pas douteux que le tribunal de territoire de Sandoa était régulièrement composé, qu'il a respecté les formes substantielles de procédure, qu'il était compétent *ratione materię* et que le jugement critiqué n'a pas prononcé de peine non prévue par le décret. Mais est-il exact qu'il n'est en rien contraire à l'ordre public universel ou aux dispositions législatives applicables à tous les indigènes ? (art. 33-3° du décret du 5 avril 1926).

Pour résoudre cette question il ne faut pas perdre de vue les principes exprimés plus haut. La loi reconnaît la validité du mariage coutumier polygamique. Des lors le problème juridique que le tribunal de territoire de Sandoa avait à résoudre était le suivant : la conversion à la religion chrétienne d'une femme de polygame constitue-t-elle en faveur de celle-ci une cause de divorce ?

Aucune disposition du droit coutumier ne le prévoit et pour cause. Le code civil congolais, pas plus que le code civil Napoléon n'admet la conversion d'un des conjoints comme une cause de divorce.

Le principe de la liberté des cultes et des opinions consacré par l'article 2 de la Charte Coloniale est d'ordre public et s'oppose à ce

que le changement de religion puisse être admis comme une cause de divorce.

En l'admettant, le jugement entrepris a fait application d'une disposition contraire si pas à l'ordre public universel, en tous cas à l'ordre public congolais et aux dispositions législatives applicables à tous les indigènes.

Pour ce motif et par application de l'article 33-3° du décret du 15 avril 1926, ce jugement aurait dû être annulé par le tribunal de parquet.

En outre une seconde cause d'annulation se trouve dans la partie du dispositif du jugement entrepris qui enjoint au mari s'il veut conserver sa femme Natepa non seulement de répudier ses autres épouses mais encore de se préparer à contracter ensuite une union chrétienne.

Cette dernière disposition est également contraire à l'article 2 de la Charte Coloniale.

Faut-il conclure de ce qui précède qu'en l'état actuel de notre législation une femme de polygame convertie à la religion chrétienne restera inéluctablement liée à son mari polygame ? Il n'en est rien. D'une part quelques coutumes admettent le divorce par consentement mutuel ce qui permet dans la plupart des cas d'espèce d'aboutir à une solution favorable à nos desseins.

D'autre part l'abandon du domicile conjugal par la femme d'un polygame, devenue chrétienne, permet au mari d'obtenir le divorce à son profit évidemment. Mais il n'en résulte pas moins pour celle-là qu'elle reconquiert sa liberté.

Il apparaît donc que même en l'état de notre législation, en agissant avec bon sens et modération on peut arriver dans la plupart des cas à concilier le respect dû aux droits personnels de nos indigènes avec les buts de civilisation que nous poursuivons et notamment l'abandon progressif de la polygamie.

Pour le surplus, ce serait au législateur à intervenir dans la mesure où il le jugerait nécessaire.

F. d. L.

BIBLIOGRAPHIE

1. *Anthropos*. - Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique, Fasc. 1, 2 Janvier-avril 1937.

Nous signalons spécialement à nos lecteurs l'étude du R. P. Edmond Cesard sur le Muhaya (Afrique Orientale) et celle de Monsieur Gabriel Kiti intitulé: *Quelques coutumes des goum* (Dahomey).

1 vol. - Vienne - Méchitharistengasse 4.

2. *Histoire des Populations du Soudan Central* (Colonie du Niger) du Capitaine J. Urvoy, publié par le Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale Française.

1 vol. - Paris 1936 - Librairie Larose, 11, rue Victor Cousin.

3. *Journal de la Société des Africanistes*.

Nous signalons spécialement à nos lecteurs: Le mémoire de Monsieur Even André sur le

caractère des chefs chez les Balamba et les Mindassa d'Okondja (Moyen Congo).

4. *Expectatio Gentium*. - Compte rendu de la XIII^e Semaine de Missiologie de Louvain - 1 vol. - Bruxelles - 1936 - L'Edition Universelle S. A. 53, rue Royale.

Parmi les fort intéressantes études publiées dans cet ouvrage nous attirons tout particulièrement l'attention de nos lecteurs sur les suivantes:

Quelques aspects de la connaissance des coutumes et institutions indigènes par Monsieur E. De Jonghe, Professeur à l'Université de Louvain.

L'utilité de connaître les coutumes indigènes par M. A. Sohier, Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel d'Elisabethville.

L'étude du droit coutumier par le missionnaire par le R. P. Lotar, O. P.

Le Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit Coutumier Congolais est publié par la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

Comité de Patronage: MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice ;

le Gouverneur Général: P. RYCKMANS ;

les procureurs généraux honoraires : RUTTEN, DELLICOUR, SOHIER, GASPAR et TINEL ;

les présidents honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;

les gouverneurs honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATI, MOELLER et VOISIN ;

le Gouverneur JUNGERS ;

GODDYN, Premier Président de la Cour de Cassation ;

WALEFFE F., Conseiller à la Cour de Cassation ;

CORNIL L., Avocat général à la Cour de Cassation ;

GUILLAUME, Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;

HAYOIT DE TERMICOURT, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles ;

LEYNEN, Président de la Cour d'Appel de Léopoldville ;

VERSTAETE, Juge au Tribunal de 1re instance d'Anvers.

Comité de la Société d'Etudes Juridiques.

Président: M. F. de LANNOY, Procureur Général près la Cour d'Appel d'Elisabethville;

Vice-Présidents: M. V. DEVAUX, Substitut du Procureur Général et M. A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;

Directeur de la Revue Juridique du Congo Belge et de ses éditions: M. J.-P. COLIN, Conseiller à la Cour d'Appel ;

Rédacteur en chef du Bulletin: M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi ;

Commissaires: MM. BOURS, Conseiller à la Cour d'Appel et E. CLERCKX, Avocat près la Cour d'Appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Société laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans le Bulletin n'engageront que leurs auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Directeur de la Revue, B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 35 francs. Ces montants sont payables par chèque ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 5647 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS

DES PUBLICATIONS DE LA SOCIETE D'ETUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Voir 4^e page de la couverture.

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 4e, 5e, 6e, 7e, et 8e années en fascicules : 75 francs. Reliées, 100 francs par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e et 13e 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 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e et 13e années reliées, le répertoire Colin et son supplément : 1145 francs.

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des trois premières années, les 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e et 13e années : 730 francs.

La première année du bulletin des Juridictions indigènes seul : 30 francs. Les deuxième, troisième, quatrième et cinquième années : 35 francs chacune. Les deux premières années reliées en un volume : 85 francs. Les troisième et quatrième années reliées en un volume : 90 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.

INTRODUCTION A LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par A. Sohier, une brochure, 5 francs. (épuisé).

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 DECEMBRE 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 » ou l'impulsion criminelle, 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.

LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAZELA, DES BALOMOTWA ET DES BANWENSHI, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

DE LA PERCEPTION DU DROIT PROPORTIONNEL DE 4 % SUR LES SOMMES ET VALEURS ADJUGÉES PAR JUGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7.50 francs.

LES BAYEKE, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.

ESSAI CRITIQUE SUR LA SITUATION JURIDIQUE DES INDIGÈNES AU CONGO BELGE, par V. Devaux, une brochure, 8 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

LES COUTUMES " BUDJA "		
par J. Soupart, Agent de 1ère classe de l'Ordre Judiciaire		269
LETTRE DE MWENDA II A SA MAJESTÉ LE ROI ALBERT		
(traduit du Kiluba Sanga par A. Munongo)		275
LA REACTION INDIGENE CONTRE LES DIVORCES		
par le R. P. Hulstaert, M. S. C.		284
COMMENTAIRE JURIDIQUE		
par A. Sohler, Procureur général honoraire au Congo Belge		289
JURISPRUDENCE		
215. - DROIT DE CRÉANCE. - MORT DU DÉBITEUR. - SAUVEGARDE DE LA CRÉANCE. - FORMALITÉS.		292
216. - RÉPUDIATION. - PROCÉDURE. - FORMES SOLENNELLES. - MARIAGE. - NATURE DU CONTRAT. - DIVORCE. - ENONCÉ DES CAUSES.		292
217. - MARIAGE. - DIVORCE : ABSENCE DU MARI. - PAUVRETÉ L'EMPÊCHANT DE DONNER A SA FEMME UN CONFORT SUFFISANT. - VERSEMENT INCOMPLET DE LA DOT : CAUSES INSUFFISANTES DE DIVORCE. - LONGUE COHABITATION DE LA FEMME AVEC UN TIERS. - ADULTÈRE : RÉPRESSION. - ADULTÈRE : PARENTÉ DE LA FEMME LE FAVORISANT : RÉPRESSION.		294
BIBLIOGRAPHIE		296



Le Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit Coutumier Congolais est publié par la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

Comité de Patronage: MM.: les Ministres des Colonies et de la Justice;

le Gouverneur Général: P. RYCKMANS;

les procureurs généraux honoraires: RITTEN, DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL

les présidents honoraires: baron NISCO et de MEULEMEESTER;

les gouverneurs honoraires: BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATI, MOELLER et VOISIN;

le Gouverneur JUNGERS;

GODDYN, Premier Président de la Cour de Cassation;

WALEFFE F., Conseiller à la Cour de Cassation;

CORNIL L., Avocat général à la Cour de Cassation;

GUILLAUME, Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga;

HAYOIT DE TERMICOURT, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles;

LEYNEN, Président de la Cour d'Appel de Léopoldville;

VERSTAETE, Juge au Tribunal de 1^{re} instance d'Anvers.

Comité de la Société d'Etudes Juridiques.

Président: M. F. de LANNOY, Procureur Général près la Cour d'Appel d'Elisabethville;

Vice-Présidents: M. V. DEVAUX, Substitut du Procureur Général et M. A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel;

Directeur de la Revue Juridique du Congo Belge et de ses éditions: M. J.-P. COLIN, Conseiller à la Cour d'Appel;

Rédacteur en chef du Bulletin: M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi;

Commissaires: MM. BOURS, Conseiller à la Cour d'Appel et E. CLERCKX, Avocat près la Cour d'Appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Société laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans le Bulletin n'engageront que leurs auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Directeur de la Revue, B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75 francs; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 35 francs. Ces montants sont payables par chèque ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 5647 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS

DES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ D'ETUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Voir 4^e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Les coutumes " Budja "

Les règles coutumières que nous nous proposons d'exposer concernent la race Budja, principalement de l'ancien territoire de Modjambô'i. Depuis la réorganisation administrative, les territoires de Bumba et de Modjamboli ayant été réunis, nous avons pu constater que celles-ci s'appliquent à la presque totalité du territoire des Budja, et en tous cas à tous les individus de descendance de ce nom.

Nous n'avons pas la prétention de fournir une documentation complète, nombre de coutumes ne pouvant être déduites que par la vérification des sentences des tribunaux indigènes, mais nous croyons cependant en donner les principales

LE MARIAGE « LIWA ».

Auparavant le mariage Budja donnait plutôt l'idée d'enlèvement. L'homme enlevait la fille qu'il aimait. Le soir, il se rendait chez sa fiancée, à l'insu des parents de celle-ci, et la ramenait dans son village.

L'expression « moasi akimi libala » « la femme s'est enfuie en mariage » est toujours employée.

Le lendemain de l'enlèvement, les notables et le père de la jeune fille qui avaient été avertis, se rendaient au village du mari et tuaient soit une poule, soit une chèvre lui appartenant. On discutait ensuite le montant de la dot à verser.

Actuellement l'enlèvement est plutôt rare. Le fiancé se rend chez sa future. Il est accompagné de son père et de quelques vieillards de sa famille. En arrivant au village de la fiancée, les voisins leurs demandent où ils vont, le fiancé répond : « je vais chez mon beau-père chercher mon « ekomo (1). » Celui-ci qui a entendu le dialogue rassemble les sièges (mbata) et les offre aux visiteurs qui souhaitent le bonjour « esongbwa ». A ce souhait le beau-père demande : « si vous êtes venus, où est votre sel, où est la viande, où est la poule ? » Les arrivants distribuent le sel indigène (monana), remettent la viande boucanée et la poule, après quoi le beau-père offre le libedu (noix de kola).

La totalité de la dot ou une partie seulement en cas de pauvreté manifeste du mari, est remise au père de la mariée. Par contre celui-ci remettra à son gendre un ou plusieurs « ekomo ». Il lui rappellera, en faisant ce présent, que la femme qu'il vient de marier n'est pas fille d'esclave. Un couteau « mabede » « mokpweku » ou « gono » complète le cadeau.

Le sel, la viande et la poule sont mangés par tous les assistants mâles. Les femmes (mère, sœurs et amies de la mariée), qui ne peuvent participer au repas parce que les femmes ne sont jamais admises à la table des hommes, empruntent au voisin de la viande et d'autres victuailles et remettent en gage un « ekomo ».

Après le repas les nouveaux mariés retournent au village du mari où une case a déjà été préparée pour eux.

Dans tous les cas le choix du mari ou de la femme doit être agréé par la famille.

Certains prétendent que durant les fiançailles les fiancés ne sont pas tenus à la chasteté.

DE LA DOT.

Le père ou à son défaut le tuteur (oncle paternel le plus âgé encore en vie) de la mariée reçoit la dot.

Si la mariée a un frère en âge de mariage, on dit que la dot servira à marier le frère et la femme de celui-ci appellera sa belle-sœur « mogana ».

(1) Ekomo - gros anneau en cuivre ou en fer que les indigènes (surtout les femmes) portent au cou, aux bras et aux jambes.

La dot se composait avant l'arrivée des européens de 10 lances (abuzi), 1 chèvre, 5 lances (makonga) 1 bouclier, 1 filet de chasse et parfois un esclave.

De ce montant l'oncle maternel « noko » reçoit un filet de chasse, 1 lance (likonga) et une chèvre si la dot en comprend deux, tandis, que l'oncle paternel ne reçoit qu'une lance likonga.

Suppléments de dot. - En plus du premier versement le gendre est tenu de donner périodiquement à son beau-père, et surtout lorsque ce dernier en a besoin, une lance ou plusieurs « mosolo » (2) selon les dettes contractées par lui.

Le gendre fait cadeau d'une lance lorsqu'il va annoncer la naissance d'un enfant. Par contre, lors de sa visite à sa fille, le beau-père apportera un coq s'il est né un garçon, une poule s'il est né une fille.

Certaines prestations doivent en outre être effectuées par le gendre au profit de son beau-père, telles que construction de maison, participation aux travaux des champs, récolte du miel, des anaphes (bindju) et des escargots (mbembe).

La dot d'une femme appartenant à une famille donnant généralement des jumeaux est au moins d'un tiers plus élevée que la dot ordinaire

Actuellement les sommes seules diffèrent et varient selon le degré de richesse des populations, mais la coutume n'a pas changé quant aux bénéficiaires.

DIVORCE

Ses causes. - La coutume prévoit le divorce pour les causes suivantes : 1° stérilité de la femme ; 2° paresse de la femme ; 3° incompatibilité d'humeur ; 4° adultères fréquents de la femme ; 5° morts successives des enfants en bas-âge d'une même femme ; 6° manque de respect ou de crainte du mari à l'égard de sa belle-mère ; 7° polygamie non autorisée par la première femme ; 8° absence de versements périodiques

Stérilité de la femme. - Le Budja aime les enfants, de plus le mariage devant assurer la postérité de la race, la femme Budja ne doit pas faillir à son rôle. Aussi toute femme stérile est-elle ridiculisée, et la coutume accorde le divorce aux torts de l'épouse.

Paresse de la femme. - Les occupations essentielles de la femme sont : les soins du ménage et l'entretien des plantations. Toute bonne épouse doit veiller avec soin à la préparation des aliments et devra y veiller d'autant plus lorsque le mari est polygame. C'est une grave insulte pour la femme quand le mari refuse les mets présentés.

L'ensemencement et la récolte des plantations incombent également à la femme.

La non-observance de ces obligations peut entraîner le divorce.

Incompatibilité d'humeur. - Les querelles fréquentes entre époux lassent fatalement l'un et l'autre. La femme rentre chez elle « molembi » (3) pendant un certain temps. Néanmoins si les querelles persistent, qu'il y a scandale, il vaut mieux faire cesser cet état de choses au plus tôt et la seule solution est le divorce.

Adultères fréquents de la femme « wodi » - L'adultère est vivement réprimé par la coutume. Cependant la femme n'est plus punie actuellement que par une sévère correction, le complice seul devant faire réparation (paiement de 2 magendza). Le paiement, à titre de dommages et intérêts du complice au mari lésé s'appelle « limoli ».

Morts successives d'enfants en bas-âge, d'une même femme. - Toute femme dont les enfants en bas-âge meurent est répudiée, et il arrive souvent qu'elle soit accusée de faire mourir ses enfants.

Manque de respect du mari envers sa belle-mère. - Tout homme doit respecter sa belle-mère, il doit éviter son regard et même sa présence. Il devra se cacher si elle se trouve sur son chemin

Aussi, en arrivant à proximité de l'habitation de ses beaux-parents, il se fera avertir par un voisin afin de ne pas se trouver en présence de sa belle-mère.

(2) *Mosolo* - terme indigène désignant l'argent en général.

(3) *Molembi*. - La coutume a été décrite dans cette étude.

Quiconque enfreint cette coutume est à l'amende d'une lance ou d'un couteau. Lorsqu'il y a de fréquentes récidives le divorce peut être prononcé aux torts du mari.

Polygamie non autorisée par la première femme. - Lorsque le mari a décidé de devenir polygame, il doit néanmoins demander et obtenir l'autorisation de sa première femme. Il semble en effet que la première union ait un caractère plus sacré. C'est ainsi que la première femme est appelée par ses compagnes « mosuku na mbi » (chez les Bokoie et Yalisika). C'est également à la première femme qu'incombera la tâche de faire respecter l'ordre parmi ses compagnes.

Absence de versements périodiques. - Nous avons vu que le mari était tenu d'effectuer des versements périodiques à son beau-père. Si le mari ne s'exécute pas, la femme rentre dans son village et le divorce peut être prononcé aux torts du mari.

* *

Dans tous les cas le divorce n'est prononcé qu'après le consentement des parents ou tuteurs.

* *

EFFETS DU DIVORCE, - SORT DES ENFANTS.

1° La femme n'a pas d'enfant. - La dot est remise au mari lequel rend les « ekomo » et autres objets reçus lors du mariage. Dans la dot il faut comprendre le versement initial et les versements périodiques. La totalité n'est cependant pas remise car le mari abandonne à son ex-beau père, en général un « mage-ndza » pour les soins que sa fille lui a donnés pendant le mariage.

2° La femme à des enfants du mari. - Les enfants en bas-âge accompagnent la mère lors de son divorce puisqu'elle est tenue de veiller à l'entretien de ses jeunes enfants.

Lorsque ceux-ci sont arrivés à l'âge de 10 à 12 ans, le père les réclame et ils lui seront remis moyennant une indemnité : un bouc si c'est un garçon, une chèvre si c'est une fille.

Il arrivait parfois que la mère refusait de rendre les enfants à leur père. Dans ce cas celui-ci prenait un otage de n'importe quel village et faisait savoir à la population le motif pour lequel il venait d'agir ainsi. Cette façon d'agir forçait la main à la famille afin que satisfaction lui soit donnée puisqu'elle obligeait les autorités coutumières de s'occuper du différend qui s'appelle « dzango ».

La femme est enceinte au moment du divorce. - Une femme enceinte quitte son mari pour en reprendre un autre aussitôt, l'enfant qui naîtra appartiendra au premier mari. S'il y a doute, la palabre appelée « pendo » est tranchée par les autorités coutumières.

* *

A qui appartient l'enfant naturel. - L'enfant naturel « ndihi » appartient en principe à son grand-père maternel, et la dot si c'est une fille lui sera versée (ou à ses héritiers bien entendu). Mais il arrive cependant que le père de l'enfant en réclame la possession. Bien que la dot coutumière n'ait pas été versée, et pour cause, le père versera 10 ou 20 lances pour garder ses droits sur l'enfant qui lui sera remis moyennant l'indemnité d'entretien dont nous avons parlé plus haut.

En cas de reconnaissance par le père, l'enfant ne sera plus considéré comme « ndihi ».

Il est d'usage que l'enfant naturel « ndihi » porte actuellement le nom de « Leta » ou plus précisément « l'etat ».

* *

SUCCESSIONS. - LES BUDJA SONT SOUMIS AU PATRIARCHAT.

L'héritage se passe de frère à frère. L'héritier est toujours le frère aîné ou le fils aîné de celui de la branche aînée. La fortune acquise en héritage servira à payer les dots des enfants de la famille en commençant par la branche aînée.

Obligations de l'oncle maternel « Noko ». - L'oncle maternel est obligé de verser la dot pour la femme de ses neveux pauvres. S'il est dans l'impossibilité de payer intégralement la dot, il ne sera tenu que pour 2 « magendza ».

VOLS.

Un indigène surpris en flagrant délit de vol était immédiatement mis au « panga » (4) et attaché à un homme libre à l'aide du « mondo » (5). Les frères du voleur devaient le racheter moyennant paiement de 3 magenza à la condition que le voleur appartienne au même clan que le préjudicié. Dans le cas contraire tout voleur était ou tué ou vendu comme esclave.

Le voleur était exhibé dans tout le village au chant de « lingbwele litali ohé » fermez vos portes voilà le voleur qui passe....

Il n'y a pas de vol entre frères, de même le neveu qui commet quelques larcins chez son oncle maternel n'est pas considéré comme voleur.

INSULTES.

L'insulte est réprimée par la coutume surtout lorsqu'elle est suivie de coups. ce qui est généralement le cas. L'autorité coutumière fixe l'indemnité à payer selon les torts de chacun.

Insulter un « kumu » (chef) est chose grave. Anciennement, celui-ci n'exigeait pas d'indemnité parce qu'il ne voulait pas s'abaisser, car l'insulte ne pouvait pas l'atteindre. Néanmoins sa colère était telle qu'il se vengeait en montrant sa puissance et ordonnait soit de tuer un esclave soit d'aller tuer quelques étrangers.

La femme de l'oncle maternel a insulté un neveu de son mari ; le neveu a le droit, à titre de réparation, de tuer une chèvre ou une poule appartenant à son « noko ».

INCESTE.

Les indigènes d'un même « olie » ou « litungu » pratiquent l'exogamie. Ceux qui enfreignent cette règle sont admonestés par la famille et les autorités coutumières qui refusent de donner leur consentement au mariage. Si les futurs époux persistent dans leur intention aucune sanction ne sera appliquée, car « BELA » (6) les punira dans leurs enfants. Ces derniers sont en effet généralement infirmes.

DEUIL. - PÉNITENCE.

Lorsqu'une femme meurt, un parent du veuf se rend d'urgence chez la famille de la défunte et fait part du décès. Le messager emportera 1 magenza (20 lances) destiné à apaiser la colère des parents. Ce versement s'appelle « mosolo na mokuya ».

Les femmes, amies et parentes de la morte se rendent en hâte à la mortuaire, pleurent et font l'éloge de la disparue. En même temps elles font observer par le veuf et ses enfants les règles rigoureuses de la pénitence.

Les pénitents ne portent plus qu'un cache-sexe en « esinza » (écorce battue de l'arbre esindza), ils doivent coucher sur la terre, sans même une natte, et ne peuvent exécuter aucun mouvement qui ne soit commandé. Tous leurs gestes devront être précédés du même geste d'une des préposées au deuil.

Si la mort ne paraît pas naturelle, les pénitents seront soumis à un traitement très dur qui durera parfois 6 mois et que l'autorité coutumière devra faire cesser.

La grande purification (kosukula mokuya) qui est précédée de la petite purification mettra fin à la pénitence.

Cette cérémonie consiste en un lavage à grandes eaux de préférence à la rivière. Le deuil prend fin par la grande purification.

(4) *Panga* - On dit de quelqu'un qu'il est au panga lorsqu'il est pris comme otage pour non paiement de dette. Il est en outre attaché au mondo.

(5) *Mondo* - Barre en fer terminée de 2 anneaux, L'otage ou esclave était attaché par le bras droit au bras gauche d'un homme libre (pour l'esclave) ou d'un enfant (otage pour dette).

(6) *Bela* - Terme qui désignerait l'Être Suprême.

Plusieurs facteurs entrent en jeu quant à la sévérité de la pénitence :

1^o comme dit précédemment lorsque la mort paraît suspecte ;

2^o les raisons pécuniaires de la famille de la défunte qui reculera autant que possible l'époque du remboursement de dot

Pour parer à ce remboursement (la dot ayant souvent servi à l'achat de la femme d'un frère) la famille remplace la défunte par une de ses sœurs ou une parente.

Le consentement de celle-ci n'est pas toujours demandé et c'est là une source de nombreux conflits ; néanmoins le mariage selon la coutume serait valable et le mari marquera au front, d'un peu de « ngola » sa nouvelle épouse. Ce mariage donnera lieu au versement d'un magendza (20 lances).

Si, dans la suite, la femme refusait obstinément le mari qui lui fut ainsi imposé, la dot versée pour les deux mariages devrait être remboursée.

CAS DU « MOLEMBI ».

Nous avons vu que le gendre doit effectuer des versements périodiques surtout lorsque le beau-père a un urgent besoin d'argent.

Le gendre qui ne fait pas ces versements est d'abord grondé et faute de s'exécuter dans un délai fixe, il verra sa femme retourner dans sa famille pour une durée variable. En tous cas elle attendra un de ces versements avant de retourner chez son mari.

Actuellement le « molembi » est encore pratiqué et dure parfois plus de six mois et où l'épouse est bien souvent infidèle au su et au vu de ses parents. On a même vu des femmes, qui, pendant leur séjour « molembi » étaient soumises à la coutume « pongho » dont nous parlerons plus loin.

DÉFENSE DE SE MONTRER ENSANGLANTÉ OU DE SE BATTRE EN PRÉSENCE DE SON ONCLE MATERNEL « NOKO ».

Un indigène qui se bat en présence de son oncle maternel doit lui payer 2 magendza. Celui-ci tuera ensuite pour son neveu une chèvre qu'ils mangeront.

Quelqu'un se blesse et se présente même involontairement à son « noko » ; ce dernier s'empare de l'objet qui a causé la blessure mais tuera également une chèvre qu'ils mangeront ensemble ; le neveu indemniserait ensuite son oncle par le paiement de 2 magendza.

Telle coutume s'appelle « motende » et le paiement est celui du « motende ».

RECHERCHE DES JETEURS DE SORTS (NDIWA).

La maladie ou la mort des membres d'une famille, dans un laps de temps assez rapproché, sont causées par des « jeteurs de sorts ». Quelqu'un veut du mal à cette famille. Aussi faut-il en rechercher aussitôt les auteurs.

Pour les découvrir on a recours à plusieurs moyens :

1^o *Le Limboka.* - L'ainé de la famille prend le dawa appelé « limboka » et qui consiste en des feuilles de l'arbre de même nom. L'opérateur met ces feuilles entre les paumes des mains qu'il tourne dans un sens et dans l'autre de façon à écraser les feuilles de limboka tout en citant des noms de voisins ou de connaissances. Lorsque l'opérateur est violemment jeté par terre à l'appel d'un nom, c'est incontestablement cet individu qui est cause du mal.

Celui-ci est appelé et pour prouver son innocence devra subir une des deux épreuves du poison, le « mbondo » ou le « bokungu ».

2^o *La poule.* - Quelqu'un est soupçonné d'être la cause, par ses maléfices de la mort d'un de ses frères de race, celui-ci est appelé ainsi que sa famille.

Le cadavre est placé au milieu de la place du village, d'un côté se trouve la famille du défunt, de l'autre celle de l'accusé.

Le frère du défunt prend une poule, la tient en mains et dit : « toi, poule, si mon frère est mort à

cause des maléfices de cet homme, dis-le moi ; si ce n'est pas de sa faute, dis-le moi aussi » Au même moment l'opérateur coupe le cou de la poule et jette celle-ci au milieu du cercle formé autour du cadavre. Si la poule se dirige du côté du prévenu ou de sa famille, il y a indice de culpabilité et il devra subir l'épreuve du poison. Si la poule se dirige d'un autre côté l'innocence est reconnue.

3^o *Le nganga*. - Il arrive aussi, que pour plus de sûreté dans la recherche des jeteurs de sorts la famille éprouvée demande l'aide et les lumières du « nganga » ou sorcier, lequel par quantité d'exorcismes parviendra à découvrir le coupable.

Toute la population du village est convoquée et malheur à celui qui ne voudrait pas y assister car celui-là serait considéré comme coupable et devrait subir une des deux épreuves du poison.

ÉPREUVE DU POISON « MBONDO ».

Le poison « mbondo » est composé de racines jaunâtres d'une plante dont nous ignorons le nom technique. Ces racines sont infusées et préparées par un « nganga » ou quelqu'un de la famille de la victime.

Le coupable dénoncé par la poule, le limboka ou le nganga devra boire lui-même le poison préparé, sauf s'il est malade. Dans ce cas un de ses frères le remplacera.

Avant d'absorber ce breuvage, l'accusé déclare : « biselenge je n'en sais rien) peut-être que j'en mourrai, mais si j'en meurs c'est que le poison est trop fort ».

En cas de mort par le poison aucune indemnité ne doit être versée, l'égalité est rétablie puisqu'il y a mort d'homme de chaque côté. Mais si l'épreuve a causé même une simple indisposition l'accusé sera néanmoins reconnu coupable et il sera ou tué ou vendu comme esclave à moins que la famille ne le rachète. Une femme sera généralement remise aux préjudiciés afin qu'elle puisse avoir des enfants qui porteront le nom de la victime.

Il est évident que lorsque le poison n'a causé qu'une indisposition du prétendu coupable la famille essaie par tous les moyens de le sauver. On lui fait prendre un vomitif qui est un mélange de jaune d'œuf, d'urine et d'excréments.

Il se peut également que l'accusé soit réellement victorieux de l'épreuve. Celui-ci, quelques jours plus tard, la figure et le corps enduits de ngola, parcourera le village et avec grand tapage déclarera qu'il n'est pas jeteur de sorts, qu'il a réussi l'épreuve du poison.

ÉPREUVE DU « BOKUNGU »

La sève de l'arbuste « bokungu » était instillée dans l'œil. S'il en résultait la perte de l'œil ou même un simple gonflement, l'accusé était reconnu coupable et payait soit de sa vie, soit de sa liberté, soit par indemnisation le crime qu'il avait commis.

On m'a affirmé à plusieurs reprises, qu'auparavant les jeteurs de sorts ou « watu wa ndiwa » étaient mis à mort, découpsés et examinés afin de retrouver le « likundu » que ceux-ci avaient nécessairement dans le corps.

(A suivre).

J. SOUPART

Agent de 1^{ère} classe de l'Ordre Judiciaire



NOTE

Après la très belle étude consacrée aux Bayeke par Monsieur l'Administrateur Territorial Grévisse nous croyons qu'il ne sera pas sans intérêt de publier ci-dessous des extraits d'une lettre écrite par Mwenda II (Mukandavantu) chef des Bayeke à Sa Majesté le Roi Albert, à cette époque Prince Héritier de Belgique.

Litupishya, le 17 juin 1908.

A Son Altesse Royale,
Prince de Belgique,

Je vous remercie bien, Monseigneur, des quatre malles que vous nous avez envoyées, deux à moi et deux autres à ma femme Mahanga. J'ai beaucoup admiré les si beaux cadeaux qu'elles contenaient et qui sont une preuve de votre grand intérêt pour nous. J'en suis fort content et vous en remercie encore une fois. A mes remerciements, je joins ceux de Mahanga qui, comme moi, a beaucoup admiré ces cadeaux et en est fort contente également.

Cette année nous avons été heureux de recevoir votre visite parmi nous, Prince de notre Grand Roi, Nous vous en remercions aussi.

Voici maintenant quelques faits de notre passé. Ce qui nous a amenés ici, ce fut le cuivre. Et les découvreurs de ce pays furent des chasseurs d'éléphants. Ayant blessé à coups de lance un énorme éléphant portant grandes défenses, la bête ne mourut pas, mais prit la fuite. Nous chasseurs la poursuivîrent longtemps, arrivèrent au Tanganyika, en contournèrent la source en poursuivant toujours leur éléphant. L'animal les amena ainsi chez Nandubesa. Là ils virent des lingots de cuivre qu'ils achetèrent. « D'où venez vous », leur demanda Nandubesa ?

Ils lui répondirent : « Nous sommes des chasseurs qui avons blessé un éléphant. Mais notre pays est le Busumbwa. Maintenant que nous avons acheté ces lingots de cuivre, nous allons retourner

Litupishya, le 17 Juin 1908.

Na pika sante Bwana yangu. Na sekera pa ku mona mishyete yina. Na santa pa ku mona mishyete. Na sekera katwe. Na kumya katwa pa ku mona vintu vya ku wama : pa ku mona mishyete ya mukashi wami. Mahanga, aye yividi, ami nami yividi. Twa temwa katwa. Kanshi Tata wami wa ntemwapo a ntemnapo tuvintu twa ku wama katwa. Na temwa katwa. Ami pa ku mona vya buya na sekera. ainiwa ne mukashi wami pa ku mona avya wa mu tumina wa temwa nanji katwa. Mahanga wa pika sante mu katampe kudi ove Mulopwe wetu. Ko ku wama ku tu tumina avi vintu vya ku wama. Twa sekera katwa luine. Uno mwaka twa eselwapo ne dyese pa ku mona Mwanangwe wa Mulopwe wetu mukatampe. Twa sekelal.

Eviya dino myanda ya kara : Mo twa izile kuno ku Katanga. Chi tu lete kuno i mukuva. Va sokwele kuno i vapalu va vanzofu. Va tapile nzofu ku mikove - kungulu ya meno makate mpe. Vyo ve yi tata nzofu vyo, ne ku fwa, yo. Eviya ke venda kwi yi londa, londe-e. Va fika ne mu Tanganyika. Va ka kongoloka ku utulo

ne nzofu yavo, londe-e-e. Nanji kwi va fishya mwa Nandubesa, mo yi fishishye nzofu. Va monamo ne minkonka ya mukuva. Va pota, Nangubesa wi vepushya angu : « Anwe mwa fuma pi ? » Navo va mu londoloka angu : « Atwe tu di Bayeke. Twa soma nzofu. » Ko ku nen, amba : « Atwe tu di vapalu : twa tapa nzofu. » Adi kwetu i ku Busumbwa, ko kwetu, Adi, wera, dono vyo twa pota minkonka ya mukuva, dino twa ya kwetu. Tu ka lombole Vatata. « Va ya ne ku ya kwabo. Eviya pa ku fika akwa kwavo, pa ku fika pa di vashyavo va di kwi va dila lwine, angu : « Mwa iyai vana vetu. Atwe angu : « Va fwa. » Kanshi po mu di, Vya wama katwa. » Ve va twala ne pa Mulopwe wavo, Mwinula, Va mu pa ne atwa tunkano twa mukuva. Mulopwe wa sekera katwa pa ku mona mukuva. Nanji wa omba ne noma mikatampe, nkara ! nda ! nda ! nkara ! ndanda ! !

Wi va kindite ne ku sekera vantu vanji va 'eta mukuva. Wa tuma ne va va keta valopwe vakwabo vonso. angu : « Ami, vantu vami kuno va sokola nsambo. » Vamfumu vonso va kolomoka ku ondoshya noma ya va sekera. Eviya Kalasa wa taruka ne vantu vanji. Mazina a

chez nous pour les montrer à nos pères ». Là-dessus ils s'en allèrent dans leur pays. Comme la poursuite de l'éléphant avait duré très longtemps, chez eux, on les pleurait les croyant morts. A leur arrivée dans leur pays, leurs pères les reçurent en s'écriant : « Soyez les bienvenus, nos fils, nous vous croyions morts alors que vous êtes encore vivants. Votre retour parmi nous nous cause une grande joie ». Ils les conduisirent chez leur chef Mwinula à qui les voyageurs offrirent des « tukano » (petits bracelets de cuivre).

Le chef fut transporté de joie à la vue du cuivre, battit des grands tambours nkara l nda l nda l nkara l nda l nda l (imitation du bruit de tambours) dansa pour ses sujets qui avaient apporté du cuivre, et envoya des hommes inviter tous les chefs ses voisins. » Mes sujets leur fit-il dire, ont découvert les sambo (bracelets faits avec du fil de cuivre). Tous les chefs de joie se mirent à battre du tambour.

Peu après Kalasa partit avec ses hommes vers le pays de Katanga. Voici les noms des principaux voyageurs qui l'accompagnèrent : Kafusha, Chupamanga, Chalali, Kombokombo, Kifundu, Mitentemuno et beaucoup d'autres. Après un long voyage, il arriva chez Katanga avec lequel il lia amitié. Voici en quels termes ce dernier lui demanda cette amitié : « Toi Kalasa, lui dit-il, je t'aime bien, je voudrais que tu sois mon ami ». « Très bien » répondit Kalasa. De là Kalasa alla aux Mitumba (dans les montagnes) chez Nsompwe, lia amitié avec lui. Il lia aussi amitié avec Kinyama et Katara. Ce furent ses premiers amis. En voici d'autres. Mfukutu, Lupola, Chumba et Mubambe Ayant obtenu une grande quantité de cuivre. Kalasa dit : « Je m'en vais chez nous ». Nous, répondirent ses compagnons nous restons ici ». « Restez, leur dit il, moi je m'en vais ». Là-dessus, il partit. Arrivé dans son pays il fut reçu avec grande joie. Citons maintenant quelques noms des nombreux Bayeke qui ne l'accompagnèrent pas au retour : Kukululu, Kambushi, Yakuleve, Kafundu., Kombokombo, Mitentemuno, Kunaka, Kalomo, et bien d'autres. En retournant Kalasa n'était donc plus accompagné que de quelques-uns de ses compagnons Peu de temps après, Kalasa forma le projet de revenir dans ce pays. Il revint en compagnie de son fils Mushidi et se rendit avec lui chez

vakurumpe valwendo vo va izile navo Kalasa, ano - Kafushya, Chupamanga, Chalali, Kombokombo, Kifundu, Mitentemuno, ne vengi vakwavo.

Eviya va taruka chendo chikatampe. Lo va fika kumo kwa Katanga Kalasa vesampa bulunda ne Katanga. Katanga wa lak, angu : « Ove Kalasa na kutemwa. Ko di mulunda nami. » Nanji Kalasa wa itava angu : « Vya wama katwa. »

Kavidi Kalasa wa ya ku mitumba kwa Nsompwe. Kavidi vesampa. Kavidi vesampa ne Chinyama ne Katara. Vo valunda nanji. Kavidi valunda vanji vakwavo Mfukutu, ne Lupolo, ne Chumba, ne Mubambe Eviya Kalasa wa nonka mikuva mingi wa lak, angu : « Ami na yakwetu. » Ku umfwa vakwavo angu : « Atwe twa shyala. » Eviya nanji wi va lak, angu : - « Shyalai na ya. » Ne ku ya wa ya. Wa ka fika ne kwavo. Va mu sekerera katwa. Bayeke va shyele kur o mazina avo i ano : - Kukululu, Kambushi, Yabuleve, Kifundu, Kombokombo, Mitentemuno, Kunaka Kalomo. Va shyele vengi vene. Pa ku ya wa ile ne vanene vitupu. Lo a fika akwa, kavidi wa pinga lwendo lwa kwiya kuno dividi. Lo wa iya

ne mwana wanji Mushidi Va iya kuno kwa Katanga. Wi va sekerera amba : - « Vya wama vyo wa bwela dividi Ko ku wama, mulunda wami « Kalasa. vya wama katwa » Kavidi Kalasa wa pinga ku ya ku bwela kwavo. Wa nonka mikuva mingi. Wa ya Kalasa ne mwana wanji, Mushidi. Va ka bwela kwabo. Ebiya lo va fika kwavo mwana wanji nanji wa pinga lwendo, angu : - « Tata nami na ya ku Katanga. » Shyanji wa lak, angu : « Yanga, ka pa di mwanda, yo. » Nanji wa taruka Mushidi wa iya angu a fika apa pa Lwapula wa tâna mfumu umo, Kinyanta, a ka sema : « Weye Mushidi u na ku ja apa musuri sana. Alakini unitafutile ndawa. »

Lo wa di pa Lwapula Kinyanta wa mu lak, angu : - « U mperepo tubukanga wa pere vakwetu » Nanji a sa, ku ku pa bukanga. Wa mu pere bukanga bwa chilala ne bwa marweli. Eviya Mushidi pa ku saka ku avuka Lwapula Muyeke wungi wa laka ne mulopwe Chinyanta, angu : - « Ove mulopwe leka, ke ku mu avula, yo, au Mushidi. Ko mu leka ku ya kwa Katanga l Mulopwe Chinyanta, angu : - « A mu leke a avuke mwine a ka mona nsavo yo a saka. » Wa avuka ne ku avuka. Wa fika ne pa Nandubesa.

Katanga. Ce dernier les reçut avec joie. » Vous avez très bien fait, s'écria-t-il, de revenir, mon ami Kalasa. Après avoir acquis beaucoup de cuivre, Kalasa retourna dans son pays accompagné de son fils Mushidi. Après leur retour chez eux Mushidi forma à son tour un projet de voyage et dit à son père : « Mon père, je vais moi aussi au Katanga ». « Vas-y, c'est bien » lui répondit son père. Il partit. Arrivé au Luapula, Mushidi trouva un chef nommé Kinyanta qui lui dit : « Mushidi, sois le bienvenu, mais donne-moi un peu des remèdes que tu as donnés à mes voisins. Il y consentit et lui donna des remèdes contre la variole et d'autres maladies. Lorsqu'il voulut passer le Luapula, un autre Muyeke dit au chef Kinyanta : « Chef ne fais pas passer le fleuve à ce Mushidi, ne le laisse pas aller au Katanga ». Le chef Kinyanta répondit « Laisse-le traverser et aller acquérir les biens qu'il souhaite ». Notre voyageur passa (le fleuve) et arriva chez Nandubesa ; de là il se rendit chez l'ami de son père Katanga qui lui dit : « Sois le bienvenu, mon fils, tu as bien fait de venir. Il donna deux lingots de cuivre. De tels lingots sont épuisés maintenant, on n'en voit plus. Il lui indiqua une petite rivière nommée Kaseshi, en disant : « Va bâtir un village sur la rivière Kaseshi que voilà » Cette rivière est aussi appelée Kapele.

Lorsqu'il s'y fut établi, Mushidi donna à cet endroit le nom de Lutipuka. Peu après la fondation du village, il vint une femme qui demanda : « Mes compagnons, où est ce Muyeke ? » « Il est dans la maison », lui répondit-on. Quelqu'un alla trouver Mushidi et lui dit : « Maître, viens dehors, une femme te cherche ». Il sortit et quand il fut en présence de la visiteuse, celle-ci prit le pagne qu'elle portait et l'en frappa au visage (par ce geste, cette femme voulait dire à Mushidi : Montre que tu es un homme courageux) en disant : « Viens avec moi tuer Kapema. Il a tué mon fils, l'a dépouillé de la peau, qui lui sert de siège ! » « Allons d'abord trouver le chef Katanga, » lui répondit Mushidi. Katanga, informé de ce qui allait se passer, approuva : « Tu as bien fait, mon fils de venir m'en avertir. Tu es bon, va le tuer ». Il le fit accompagner d'un notable et des jeunes gens avec lesquels il détruisit le village de Kapema. Kapema prit la fuite avec ses hommes, les uns furent tués et les autres furent fait prisonniers. A son retour, Mushidi

Mushidi kavidi wa ya mwana mulunda wa shyanji, Katanga. Wa lak, angu : - « Mwa iyai mwana wami. Vya wama vyo wa iya. » Wa mu pa ne, mikuva yividi, mimpumpukalungu ya matwi umo. Dino ya lova kenshi yi mwekepo. yo. Wa mu pa ne kakola, angu : - « Yanga ka shimike mu kakola, Kasenshi, dizina dingi e Kapele. Lo a ikele angu ke Lutipuka. Eviya lo wa shimika pe iya mwanamukashi umo angu : - « Anwe vakwetu au Muyeke u di pi ? Angu : - « U di mu nzubo. » Va mu lak, angu : - « Nkambo, iya pano va ku saka ku mwanamukashi pano pantanda. » Aye wa tamba mwanamukashi wa fula mwele wa mu kupula pa menso, angu : « Twaya u ka ngipayila Kapema. Wa ipaya mwana wami. Va ipaya va mu funda ne mukupo : ke wa ku saka sikatapo ! ! Nanji wa lak, angu : - « Twende kwa mulopwe Katanga. » Nanji wa lak, angu : - « Vya wama katwa vyo wa iya ku vûla, mwana wami. Wa wama vanga mu ka mwipaya. » Wa mu pa ne munapala umo ne vansongwalumepo. Va ya navo va kepaya mushi wanji wa ka fwa. Mwine wa nyema. Va kwata vonka vantu vanji vo va ipayeka. Vangi va nyema mutanda. Lo a bwelako wa tûla mitwi

ne vantu. Katanga wa pokapo vantu vamo, wa mu pa angu : - « Wa wamya mwana wami, Mushidi. U di mwanamulume. Na ku temwa katwa, ove mwana wa bulunda. Eviya wa ka bwelapo pa mushi wanji. Kavidi Mpande nanji wa tuma muluwe angu : - « Iya kangipayile vantu ami. » Va kosela nanji. Eviya wa ya kudi Katanga angu : - « Ove mulopwe mukatampe ami va iya ku ndova kupi Mpande. » Katanga wa mu lak, angu : - « Yanga, ka pa di mwanda, yanga, ka mu rwile mu rwile uve mwanamulume twa mona yanga bukidi. » Wa ya ne ku ya mwa Mpande. Mpande wa mu sekerera katwa. Wa tarula ne venakwanji angu : - « Mu twaleai. » Va fika. Va ipaya mushi wanji — wa au mfumu va mu lovela. Dizina dyanji Kyanakyamu. Bulemo bwine po bwa fulile.

Mpande pa ku tereka, angu : - « Sangatile mwanda wa bulopwe bo va rwidile. » Mushidi lo wa yako va mu kwata Sangatile. Mpande wa sekera angu : « Wa wamya, vyo wa nkwatila kapondo. Ka kosele. Na sekera ove Mwana wami wa bulanda. Wa wamya. » Wa fika wa tula ne mitwi ne vantu. Mpande wa poka vamo wa mu pa angu : - « Poka mwanami, poka. Nanji

présenta à Katanga des têtes coupées aux gens de Kapema et des prisonniers. Katanga prit une partie des captifs et lui abandonna les autres en disant : « Tu as bien fait, mon fils Mushidi. Tu es un homme courageux. Je t'aime beaucoup, fils de mon ami. » Après quoi Mushidi retourna dans son village.

A son tour le chef Mpande envoya un homme pour appeler Mushidi à son secours : « viens chez moi, lui disait-il, et tue ceux de mes sujets, qui me résistent ». A nouveau Mushidi alla trouver Katanga et lui dit : « Grand chef, Mpande m'appelle à son secours qu'en pensez-vous. » Vas-y, c'est bien, approuva de nouveau Katanga, va te battre pour lui, toi homme courageux que nous connaissons, va vite. « Alors Mushidi alla chez Mpande qui le reçut avec grande joie, leva de ses sujets en disant : « Conduisez-le chez les révoltés » Arrivés chez les révoltés dont le chef se nommait Kyanakyamu, ils détruisirent leur village. Il serait trop long de vous raconter toutes les guerres faites par Mushidi car elles sont très nombreuses.

Une autre fois que Mpande et Sangatilo se battaient au sujet de leur chefferie. Mushidi alla au secours du premier et fit le second prisonnier. Mpande s'en réjouit : « Tu as bien fait, s'écria-t-il, de me prendre ce larron qui me résistait. J'en suis content, fils de mon ami. Tu as bien fait » Ensuite Mushidi présenta à Mpande des têtes coupées aux révoltés et des prisonniers, Mpande en abandonna une partie à Mushidi qui dit : Merci ! j'ai maintenant des gens pour porter le cuivre. De chez Mpande il se rendit de nouveau chez Katanga et dit en arrivant : « J'ai vaincu là où j'étais allé ». Tu as bien fait, lui répondit Katanga : « Mushidi présenta ensuite les prisonniers à Katanga. Ce chef lui dit : Tu as bien fait, prends-en une partie pour t'aider dans tes travaux. Vraiment tu n'es pas avare. D'autres que toi en auraient pris la totalité pour eux, mais toi, tu es généreux ».

Puis Mushidi lia amitié avec un neveu de Katanga, Lupola. Peu après Lupola demanda à Mushidi : « Mon ami, ne connais-tu pas des sortilèges pour ensorceler Katanga ? » « Non », lui répondit son ami, je ne connais que des remèdes pour acquérir des biens et guérir des maladies, voilà tout ce que je

angu : « Sante ! na mona va ku sendelako mu-kuva wami ». Wa ya kudi Katanga. Wa fika wa lak, angu : « Na tapana ko na ile ku umfwa Katanga angu : - « Ko ku wama » Wa fika wa tûla ne vantu angu ko na ile aku. Ku umfwa Katanga angu : - « Vya wama. » Katanga wa lak, angu : - « Sendapo vamo va ku ku kwashyako midimo. » Wera, ku di ne Lwinso yo. Vangi inga witûla adi ove u di wa mutima umo. Eviya mushidi vesampa bulunda ne mwipwa wa Katanga-Lupola. Apo pene apo po vesampile bulunda ne. Lupola angu : - « Mulunda wami ku yukileko tubukanga twa kwipaya vantu Tu lowe Katanga. » Ku umfwa aye angu. Ami yo nchi yukile. Ami na yuka bwa nsavo ne bwa ku undapishya vantu va marweli a ku vipa, bo na yukaamiwa. Eviya mulopwe Katanga pa ku fwa nanji angu : - « Leka! nka tale Tata wa bulunda wa fwa. Wa fika ne mikuto yividi ya visanji angu ya ku ka didilapo. Wa fika wa pona panshi ku alanana, alanane e Va pa madilo pa ku mu mona angu : - « Mu tapeai. » Vâhangwa va mu lak, angu : - « Ove leka! ka mu tapa, Mushidi, i Mwine Mulopwe wa mwikadike, inga wa ile kara kwavo ku Buyeke. Talai ne midimo

yo a di ku mwingidila ya fula. Mwine inga wa ile kara. Talaipo wa izile myaka ya fula. Vyo ka mwipayi. Alu i lufu vitupu Langurukaipo ne avya. vyonso a di ku leta vya ku wama. Wa di ku leta mu tentekepo pa vintu vyanji ? Atwe twa kana, ayo myanda yenu ya mampûlu ». Lo va mu pokololapo nanji wa taruka ne ku taruka ka ye ne pa mushi wangi. Va mu londa panyuma angu : - « Tu ka mu tape nanji wa fika wa twela ne mu nsakwe yanji, angu : - » Anwe vantu vami ami va saka ku ngipaya Shinkaiko. Va shinkako ne ku shinka va ka dindila lukero. Wa laka ne vantu vanji angu : - « Mwe! Twayai ami kuno va ka ngipaya ku valunda! Va taruka ne kutaruka va ya. Va tana mu kiti chikatampe cha mupundu wa laka ne vantu vanji angu : - « Shimikai didinga bukidi. » Va shimika didinga, dya pwa. Wa inikapo dizina, angu : - « i Chisungu. » Dizina dya mupundu di lâle. I pa Chisungu. » Eviya Vena-Katanga va taluka bulemo, angu : « Twiye tu rwe nanji ». Angu, va fike mu njila pepi ne didinga va nyema vene na vene. Eviya mulopwe Mpande pa ku tereka angu : « Mushidi dino wa fumako kwa Katanga. » Eviya Mpande wa tuma vantu angu : -

connais ». A quelque temps de là Katanga mourut, et Mushidi dit : « Que j'aie voir la dépouille de l'ami de mon père ». Il y alla et apporta deux mikuto (pièces d'étoffe d'une certaine longueur), comme cadeau de deuil à la famille du défunt. Arrivé chez Katanga, il tomba à terre et se roula longtemps dans la poussière. A cette vue certains de ceux qui participaient au deuil, poussés par Mushikatala s'écrièrent : « Voilà celui qui a ensorcelé Katanga, tuez le ». Mais des dignitaires de Katanga les en détournèrent en disant à Mushikatala : « Arrête ! ne tue pas Mushidi ; c'est le chef Katanga lui-même qui l'avait fait demeurer ici, sans cela il serait déjà retourné dans son pays le Buyeke. D'ailleurs songe aux nombreux services qu'il lui a rendu et aux nombreuses années qu'il a passées ici sans lui nuire. Sa mort est naturelle. Souviens toi aussi de tous les beaux présents qu'il apporta et dont loin de lui en être reconnaissant, tu veux aujourd'hui attenter à sa vie. Nous, nous y opposons.

Ainsi délivré, Mushidi partit vers son village, poursuivi par ceux qui en voulaient à sa vie. A son arrivée chez lui, il se réfugia dans un retranchement et dit à ses gens : « Vous mes hommes, on en veut à ma vie, fermez le retranchement. » Au lever du jour Mushidi dit à ses sujets : « allons-nous-en d'ici, de peur qu'on ne me tue. » Ils partirent et trouvèrent un grand arbre appelé mupundu : « Construisez vite un retranchement ici » dit-il à ses hommes. Lorsque ce travail fut terminé, il ajouta : « Cet endroit ne s'appellera plus Mupundu, mais Kisungu ». Les gens de Katanga partirent armés pour aller le combattre. Arrivés dans un chemin proche du retranchement ils se débandèrent.

Apprenant que Mushidi était parti de chez Katanga, le chef Mpande envoya des hommes à sa recherche pour l'inviter à venir chez lui. « Appelez-le ici chez-moi, leur avait-il dit, car il ne convient pas que le fils de mon ami vagabonde ainsi, dites-lui de venir ici ». Je suis content de te voir, mon fils et de voir comme tu as pacifié ce pays, autrefois si plein de troubles. Viens, mon père (Mpande appelle Mushidi son père par affection), viens que je te confie ce pays. Donne-moi ta main. » Ils se prirent la main. Mpande traça une ligne sur le sol et dit à son hôte : « Toi aussi, retrace cette ligne que je viens de tracer, car tu as pacifié le pays. Lorsque tu étais chez Katanga, je n'en étais pas content mais je ne disais rien parce que Katanga était puissant : Maintenant que l'ancien Katanga qui te traita bien est mort, personne là-bas n'en usera plus de même à ton égard. Toi, fils de mon ami, ce pays je te le donne, il est à toi, je te le mets entre les mains mon fils parce que je te porte affection.

« Mwitai, eye kuno kwami mwana wa bulunda, ye wenda ku nyunguluka, avyo. Eye kuno. » Nanji wa taruka wa ya kwa Mpande. Mpande wa lak, angu : « Vya wama vyo na ku mona ove mwana wami, talapo ne vyo wi tu wamishya ntanda. Ntanda yonso ya kosele i ya Tata mwanji. Iya nku shila ntanda. Leta kuvoko » Vekwata. Mpande wa shila ne chishilwa panshi. We mu lak, angu : - « Ove shilamo wi tu wamishya ntanda. Ne vyo wa ikele kwa Katanga ami nchi temenwe, yo, na lekele pantu Katanga i mukurumpo. Adi vyo wa fwa Katanga wa dipo wa ku yukile. Dino vyo wa fwa, kutupu wa ku ku yuka. Ove mwana wa bulunda chalo chino na ku pa i chove. Ia ku fikilishya chiwunji chino na ku pa ove mwana wami. Na ku tenwa. Kavidi vena-Katanga pa ku umfwa, angu : - « Wa mu pa chalo kudi Mpande. » Vena-Katanga va taruka bulemo, angu : - « Twayai, tu ka rwe. » Angu va fika mu njila vene na vene vevepa angu : - « Twa fika kara. » Eviya va

nyema, vene va pwa kwi tapa vene ku mikove yavo. Vene va nyema. Eviya nanji wa taluka angu : - « Il ava vantu, wera, ava vantu ka va yukile i mwanamulume yo. » Ami ne va lak, angu : - « I vene va ntanda nangwa va nguva vivi ka pa di mwanda, yo. Adi avo ke ku tereka, yo. Nami, leka ! tweseke navo va ka punika ». Eviya nanji wa taluka wa ya kwa Katanga ne Mutyampa, shanji dya Muhemwa, ne Mataka, ne Vamwambo, Ntalashya, Kambovo, Lunkunku ne vansongwalumepo. Po va fika pa mushi wa Katanga va nyema ne Katanga wa pyene wa nyema. Wa ipaya mwanangwa wa Katanga, Chikushyangala ye wa tapile. Vangi va nyema. Va kwata ne vantu magana asatu. Wi va lak, angu : - « I anwe vene mwa nkolomona. Ami nchi di ne mwanda wa ku mi tapa, yo. Ami i mukuva na londelemo anwe vene mwa mpimpidila. Ami Mwine inga na ya kwetu anwe mwa ngikadike. Mu mpimpidile ku saka ku ntapa. Mwa fwa sanga vashyenu ve mi vukila.

Les gens de Katanga apprenant que Mushidi avait reçu le pays de Mpande partirent pour aller le combattre. A nouveau, parvenus à proximité du village de Mushidi ils furent victimes d'une confusion et se battirent entre eux et finirent par se débâter. Tiens, tiens, s'écria Mushidi à bout de patience, ces gens ne savent pas que je suis un homme courageux. Au lieu de se rendre compte que je supporte patiemment le mal qu'ils me font parce qu'ils sont maîtres du pays, ils s'imaginent que je les redoute. Mesurons-nous donc avec eux pour qu'ils ne se moquent plus dorénavant de moi. Il se rendit chez Katanga, accompagné de Mutyampa père de Muhemwa, de Mutaka, de Vamwambo, de Ntalasha, de Kambove, de Lunkunku et de jeunes gens. En les voyant arriver, les gens de Katanga et son successeur lui-même prirent la fuite. Mushidi tua un prince de Katanga, Kikushangala. Il fit prisonnier trois cents fuyards. « C'est votre faute, leur dit Mushidi, car ce n'est pas sans raison que j'ai fait cette guerre contre vous. J'étais venu chercher du cuivre et vous, vous me cherchez des ennuis, je voulais rentrer chez moi, vous m'en avez empêché et maintenant vous cherchez à me tuer. Ne bougez plus, sinon, malheur à vous, car vos pères morts vous puniraient. Je suis innocent. Si je vous provoquais, je ferais mal, mais comme il n'en est rien j'ai raison même devant Dieu ».

Une autre fois, un prince de Katanga, Kimfonko prit Chawama femme de Nomayaluva. Mushidi la prit à son tour à Kimfonko et l'épousa. A cette vue, Kimfonko alla au Luapula chez Kasembe à qui il dit : Chef, Mushidi a pris ma femme. Kasembe envoya son fils Luvavila avec ordre de tuer Mushidi. Luvavila partit et, à son approche, il se fit annoncer ainsi : « Allez dire que Luvavila est arrivé ». « Très bien » répondit Mushidi en apprenant cette nouvelle.

Il dépêcha un mutoni (notable) nommé Kisenda à sa rencontre muni d'un cadeau composé de deux lingots de cuivre. En arrivant le mutoni offrit les lingots à Luvavila et lui dit : Mushidi te souhaite la bienvenue. Luvavila accepta les lingots et répondit : « Va dire à Mushidi de venir ici, nous nous verrons lui et moi. Pourquoi lui, qui n'est qu'un étranger est-il renommé dans le pays de mon père ? Va lui dire

Ami nchi di nsanso yo. Inga na di kwi mi kolomona inga na vifya. Adi nsambu yami ne kwa Leza ».

Kavidi mwanangwa umo wa Katanga Kifonko wa pokele mukashi wa vene wa Nomayaluva. Mwanamukashi dizina dyanji i Chawama. Eviya Mushidi nanji wa poka mwanamukashi kudi Kifonko. Mushidi wa poka ke wanji. Eviya Kifonko wa ya ku Lwapula kwa Kazembe. Wa ka laka pa di Kazembe, angu : - « Ove mulopwe Mushidi wa mpoka mukashi ». Eviya Kazembe wa tarula mwana wanji Luvavila, angu : - « Yanga ka mwipaye au muntu wa poka mukashi. Ove yanga va ka mwipaya ». Wa taruka ne ku fika wa fika wa tuma muntu angu : - « Ka tote angu Luvavila wa iya ». Nanji wa lak, angu : - « Vya wama katwa ». Wa tuma mutoni wanji Kisenda, angu : - « Senda mukuva yividi u ka mu sumbidile ». Wa fika wa tula mikuva padi Luvavila angu : - « Wa ku sekerera, Muskidi ». Wa poka mukuva wa lak, angu : - « Ka sapule Mushidi a keye tu kemone nanji. Mwanda ka mwani eye a kumuke muntanda ya Tata. Ka mu vule a keye muno ». Ne mutoni ye a tumineko va mu teta minwe. Va mu kadipila katwa. Nanji

wa ya wa ka sapula angu : - « Ove, au muntu wa iya aku ka di wa ku nanga vitupu, i wa bulemo ». Nanji wa lak, angu : - « Ami ncha yukile, yo. Ami angu : « mwani vitu wa iya ku imuna vasenshi vanji kanshi i ami a londa Vya wama. Ami ku fwa ko kwami, ami Mushidi wa vantu vonso ». Wa taluka ne ku taluka vemona vitu angu : - « Eyo, vya wama. Torai mata, tu rwe navo ». Ntalashya angu : - « Mpite, va mu asa Kabobo angu : - « Mpite, va lasa mwambi. Angu vamwanenu va lasa vanta vonso va nyema. Aye Mushidi angu : - « Ami ke ku nyema, yo. Wa ya konkwa wa pita mu visono wa ya kunyuma ko va shya mfumu wavo wa mu pika yenka mwine mfumu wavo. Luvavilo, ka di panshi. Ne vena Luvavilo vonso va nyema. Wa laka ne ku lak, angu : - « Tapilai vantu ». Va tapana vivi Valunda. Wa ya ka bwele ne mu mushi wanji angu : - « Cha kola ne va tapila mfumu wavo. Na ipaya mfumu wavo, vya wama katwa ». Ava vantu va kosela katwa. ami nchi di ne mwanda wavo, yo ». Kavidi Baluba va izile ku tapana mwa Nkala. Nkala wa tuma vantu, angu : - « Twa fwa kuno, Baluba ve twipaya ». Nanji pa ku tereka avyo wa turaka, wa laka ne vaswashili : « Twayai

de venir ici. » Avant de laisser partir le Mutoni, il lui coupa les doigts. Le messager de Mushidi revint dire à son maître : « Cet homme qui vient d'arriver n'est pas un simple voyageur, mais un ennemi qui veut la guerre ». Mushidi surpris, répondit qu'il l'ignorait. « Je croyais, dit-il, qu'il venait simplement comme un grand voyageur alors qu'au contraire il venait animé de violence contre moi. C'est donc à moi de mourir, moi Mushidi de tous les hommes ». Il partit et dès que les adversaires s'aperçurent, ils poussèrent des cris de joie. « Aux armes, criait-on de côté et d'autre et battons-nous avec eux », Ntalasha (muyeke) fut blessé, Kabobo (un autre muyeke) reçut un coup de couteau. Quelqu'un vint annoncer à Mushidi : « Vos frères sont blessés, tous tes guerriers s'enfuient ». Moi répondit-il, je ne m'enfuirai pas ». Il se rendit au lieu du combat, le contourna en se cachant dans les herbes et parvint ainsi derrière le camp ennemi où se tenait le chef de ses adversaires. Il tua Luvavila et les guerriers de ce dernier s'enfuirent. Mushidi cria alors : « Tue-moi ces hommes ». Les Bayeke tuèrent un grand nombre de Balunda. Après quoi Mushidi revint dans son village heureux d'avoir tué le chef de ses ennemis. « Ces hommes ils m'importunaient sans raison, disait-il ».

Une autre fois les Baluba étant venus guerroyer chez Nkala. Nkala envoya des messagers chez Mushidi pour réclamer son aide en disant : « Nous mourons ici, les Baluba nous tuent ». A cette nouvelle, Mushidi partit en disant aux Baswahili : « Allons nous battre contre les Baluba, ils tuent Nkala ». Ils rencontrèrent les Baluba et en tuèrent un grand nombre, ils se battirent avec eux jusque chez Masukula-a-Vayara, de là ils les suivirent jusqu'au Buluba. « Puisque les Baluba sont venus faire la guerre chez nous, dit Mushidi, allons nous aussi la faire chez eux ». Ils se battirent chez Kilolontambo. Les Bayeke en revinrent, mais les Baswahili ayant leur biens avec eux restèrent là pour acquérir de nouvelles richesses.

Avant son retour de chez les Baluba, les Baswahili dirent à Mushidi : « Mushidi, nous nous en retournons chez nous, Mpande qui nous avait amenés ici est mort, en te laissant le pays, demeure, nous, nous retournons chez nous ». « Allez », leur répondit-il. Les Baswahili voulurent emmener un grand nombre de Basanga avec eux. Voyant cela Mushidi leur dit : « Pourquoi emmenez vous les maîtres du pays ?

tu ka rwa ne Baluba ». Va ipaya Nkala ». Va ya ne ku ya.

Ve va tana va tapwa vivi Baluba tapwe-e-e. Va ka rwa navo monka mwa Masukula-a-Vaya-va. Eviya ve va londa londe-e-e va ka fika navo konko ku Buluba. Nanji Mushidi, angu : - « Avo vyo va izile kwetu ku tapana netu tu tapane ». Va tapana mwa Chilolontambo. Ka bwelako ne ku bwela. Vaswahili amba : - « Vyo va di ne nsavo yavo va shyale konka, angu : - « Atwe tu chi nonka. Twa ya ku mushi inge tu ka pote. » Aye angu : - « Ami na ka bwela ». Kavidi aye lo a fuma ku Baluba aya wa tana Vaswahili va mu lak, angu : - « Ove Mushidi atwe twa ya Kwetu. » Mpande twa londele wa fwa wa ku shila ove chalo. Shyala atwe twa ya kwetu ». Aye angu : - « Yangaipo. Vaswahili va kwata Basanga kwate-e. Mushidi pa ku mona avya wa lak, angu : - « Mwanda ka? ku twala vene va ntanda. Ami na kana anwe Baswahili. Va lekeai. Ni mi pe nzofu nkûle vâna vami. Vangi va pokolola vintu vyanji wi va kûla ne nzofu yanji. Na pokolola vitu ne lupata. Eviya kavidi na saka ku lavukila. Vaswahili pa ku ya e va mu vûlile nsahabu angu : - « Vyo mu poya mukuva pa di ne

nsahabu. Tala kadindaminwe l aka ka nsahabu. Ayi twa ku vûla i nsavo katwa. Ayi... va ya ne pa ningo ya mukuva angu : - « Tala nsahabu ayi »

Atwe twa ya, shyala ne nsavo yove ayo twa ku vûla. Atwe twa ya twa ku shila nsahabu aya. Twa ku shila ove mwine wa ntanda. Ove mwine wonka u ka mona ke vakatampe kamba i vazungu kamba Vaswahili. U ka vûla i mwanda wove wonka. U ka temwa ove mwine. Atwe twa ya nsahabu ayi twa ku shila lupidi lwa Kambove. Mazina avo Mutwana, Nsefu, Vo va vûlile mwine angu : - « Talapo nsahabu ayi ». Vaswahili va ya ne ku ya. Eviya lo wa shyala Mushidi Bayeke vakwavo va kolomoka mwanda wa mukuva pa ku fwetela Mafuku onso angu, va poya poye-e-e. Va fwetela mwaka pa ku pita. Va fwetela ve va pa ne wa kwi va lamapo pa ku poya va kwi va tala angu : - « Va kevapo ». Eviya vo va lak, angu : - « Twa kôka ku fwetela ku myaka yonso dino tu swa ku kekolomokela panene vitu tu ka rwa nanji. Ekale kwi tu kanya mukuva dino tu mu tengele tu mwipaya »

Pene apo Mwashya wa iya padi Mushidi, angu : - « Mushidi twaya u ka ndamine. Chilolo chami cha kosela ». Nanji wa tarula mwanavo

Je vous le défends, laissez-les. Je vais vous donner des défenses d'éléphants, pour vous les racheter ». Il racheta les uns avec ses biens et reprit les autres de force.

Autre chose que j'allais oublier Avant de partir les Baswahili, montrèrent de l'or à Mushidi. « Là où tu creuses pour trouver du cuivre, lui dirent-ils il y a aussi de l'or. Vois cet anneau, il est en or. Ce que nous te montrons là est une grande richesse ». Ils allèrent aux mines de cuivre et lui montrèrent l'or, en disant : « Nous retournons, reste avec tes biens que voilà, toi maître du pays. Toi-même, tu le montreras à quelque grand blanc ou muswahili quand tu le voudras. Fais-en à ta guise. Nous nous en allons, voilà l'or que nous te laissons sur la montagne de Kambove ». Voici maintenant les noms de ces Baswahili : Mutwana et Næfu. Ce sont eux qui montrèrent l'or à Mushidi. Après quoi ils s'en furent.

Après le départ des Baswahili, les autres Bayeke se soulevèrent contre Mushidi, parce qu'il leur faisait payer l'exploitation du cuivre. Ils recherchaient chaque jour le cuivre et payaient à la fin de chaque année. Ils payaient, et étaient surveillés par des gardes pour empêcher tout vol. « Nous sommes fatigués de payer chaque année, dirent ils, un jour, maintenant nous nous révolterons contre lui sous un vague prétexte et nous nous battons contre lui. Il nous mesure le cuivre, mettons-nous en embuscade et tuons-le ». A ce moment Mwashya vint dire à Mushidi : Viens avec moi pour tuer mon vassal qui me résiste. Mushidi envoya son frère Ntalasha avec ses Bayeke. « Allez-vous battre », leur dit-il, ils partirent et arrivèrent chez Mwashya, d'où ils se rendirent chez Mwakwa. Là ils se battirent et firent un grand butin en objets et en hommes. A l'aube Ntalasha sortit et cria : « Demain vous présenterez tout le butin; que personne ne prenne pour lui ni défense d'éléphant, ni chilungu (insigne de chef composé d'un coquillage blanc de forme ronde), ni hache, ni marteau, ni homme, ni étoffe si belle soit-elle. Certains d'entre les guerriers parmi lesquels les fils de Mutimbi refusèrent d'obéir à l'ordre de Ntalasha, en disant à leurs hommes : « Ne donnez rien de tout cela, apportez-le et cachons-le de peur qu'on ne nous prenne nos prisonniers ». Ntalasha prit dix huit hommes et les leur donna. Nous ne voulons pas de ces hommes. Que Ntalasha aille le dire au chef Mushidi » Ntalasha dit à Mushidi : « Là où j'étais allé, j'avais donné dix huit hommes à mes compagnons, ils les ont refusés. » Mushidi répondit : « Qu'ils refusent, ce pays est à moi; si c'est la guerre qu'ils veulent, ils se feront bien connaître ». Les revoltés allèrent bâtir un village à Kibangu, l'entourèrent d'une palissade, puis ils partirent en guerre et allèrent tuer un vassal de Mushidi, Sompwe. A cette nouvelle Mushidi se fâcha et dit : « Ces hommes en veulent donc à moi puisqu'ils tuent l'un de mes hommes ». Dikuku (frère de Mushidi) et moi, nous partîmes pour aller nous battre.

Ntalashya, angu : - « Yangai mu ka rwa ». Va taruka ne ku taruka ne Vayeke vanji va taruka. Va fika ne kwa Mwashya. Va ya ne pa Mwakwa va pikana ne ku pikana. Va kwata ne vintu ne vantu. Eviya Ntalashya wa tamba po Kumakya wa ela lubila angu : - « Keshya mu ka tûla vintu vyonso, ka pa di wa kwitûla nzofu, yo; ke kwitûla chilungu ne kazembe ne nyundo, ne muntu, ne vintu vyonso, nangwa chisanji chi wama vyepi ka pa di mwanda, yo Vyonkavi, nyundo, muntu, ntambo, chilungu, mutwi, chisumpa, kwapwa. Va di ku mu kana va vana Mutimbi. Avo va laka ne vantu vavo angu : - « Ke kwe-shya ku tûla nyundo, nangwa avyo vyonso; va lak, angu : - « Letai tu fise » Va ka tu poka vantu. Ntalashya wa pokapo vantu dikumi ne munane ne va kana angu : - « Atweva twa kana ava vantu inga twa tûla nanji. Ntalashya inga ka sapula kudi mwine. Ntalashya angu : - « Ko na ile vakwetu ne va pere vantu dikumi ne munane.

Va kana nanji wa lak, angu : - « Va leke va kana yino ntanda i yami, umfwa i bulemo va saka, va kesapula ku mitima yavo. Tu ke chi mona, chine, chine ». Va ya ne ku ya. Va ka shimika ne mushi wungi mu Kibangu mo va shimika didinga. Va taruka ne bulemo va kepaya ne chilolo cha Mushidi, dizina Sampwe, navo ve ya ka tapile. Mushidi pa ku tereka wa kadipa angu : - « Ava navo va saka ku nyanta ava vekale ku ngipayila vantu vami. Ami na taruka ne Dikuku wa taruka. Va ka pikana Dikuku wa nyeme va laka ne mwana wanji Kayumbo. Va nyemako. Wa mu lak, amba : « Wa mona ami na di ku ku vûla, angu : - « Ami nchi di ku lotela viya, yo ». Ove angu : - « Tu ye vitupu ». Adi mo na lota ne va panga. Wa taruka ne ku taruka. Va pikana, wi va panga. Va nyema, angu : - « Mwa mona ». Wi va londa kavidi va ka shimika mushi mukwavo. Kavidi wi va panga. Va avuka bushiya bwa Lwapula. Akwa nako ko va ileko

Dikuku s'enfuit, son fils Kayumbo fut blessé et s'enfuit également. Mushidi lui dit : « Vois tu, je t'avais dit que j'avais fait un mauvais songe. Mais toi, tu as voulu ce départ malgré ce mauvais présage. Maintenant j'ai eu un nouveau songe, et il m'a semblé que je les chassais. » Il alla se battre et mit les révoltés en fuite, et les poursuivant jusque dans leur nouveau village, il les en chassa. Ils traversèrent le Luapula. Mais le lieu de leur refuge lui aussi appartenait à Mushidi. Ils s'enfuirent de là également et allèrent s'établir à Kambwile. Parvenus à Kambwile et après s'y être établis, ils dépêchèrent leurs fils à Mushidi en leur disant : « Allez saluer notre chef, et dites-lui que maintenant nous nous soumettons ». De son côté Mushidi leur envoya de la poudre et des vêtements et leur fit dire que puisqu'ils se soumettaient il renonçait à leur faire la guerre. En échange ils lui envoyèrent des pointes d'éléphant en guise de tribut.

Un autre fait maintenant. Des gens des monts Mitumba vinrent trouver Mushidi et lui dirent : « Savez-vous Mushidi, qu'un Bayeke a tué le chef Nsala et sa mère ». Entendant cela, Mushidi partit et alla combattre cet homme.

Toutes les guerres que faisait Mushidi étaient motivées par des demandes d'assistance. En effet, ceux qui étaient attaqués venaient l'appeler à leur secours. « Viens, lui disaient-ils, viens te battre pour nous ». Ces guerres étaient nombreuses. Voici maintenant les pays où elles eurent lieu : Bulala, Buluba, Bwaushi, Bubisa, Bukaonde, Bulenge, au Luapula chez Kasembe, Kubwela, Kuipata, Bemba, Bulomotwa, Malela, Bulamba, Lwongo, Numbo, Bwanga, Kambolo, chez Mpweto etc. etc. Mushidi fit la guerre en de nombreux pays, ceux que je viens d'énumérer étaient les plus importants. Souvent il y allait lui-même, parfois il n'y envoyait que ses guerriers. Nombreuses étaient les demandes d'assistance, nombreux aussi étaient ceux qui venaient lui demander de se battre à leur place. Je ne saurais énumérer ni tous ces pays, ni tous ceux qui lui demandaient son aide contre leurs ennemis, car ils sont par trop nombreux.

Pour finir, citons les villages abandonnés par Mushidi : Le premier fut Lutipuka, puis Kisungu, Kikuna, Kisanga, Mulungwishi, Kyama, Kalavi, Kisimunda, Lwambo, et Bunkeya.

J'ai terminé. Et je remercie encore Monseigneur et notre grand Chef (Mr. le Commandant Gheur). C'est un très grand bien qu'ils gouvernent ce pays. C'est Kavala, Mpalamino et Kitanika, qui m'ont raconté l'histoire que je viens d'écrire.

Moi,

MUKANDAVANTU.

Traduit du Kiluba-Sanga par A. Munongo.
Instituteur à Elisabethville.

ko ku ntanda yanji. Kavidi va nyemako va ya ku Kambwile ko va ka sikata. Lo va fika akwa ku Kambwile va sikata ino ke va tume ne vena vavo, angu : - « Ka pempuleaipo mulopwe wetu. Ino twa koka ». Nanji wi va tumina nfundanga ne vya ku fwala wi va pa angu : - « Vyo va kokela dino ka pa di mwanda, yo ». Ne va leta ne nzofu. Kavidi mwanda mukwavo

Va izile vantu kwa ku mitumba amba : - « Mushidi wa lenda Muyeke mukwenu aku va ipaya mulopwe, Nsala. Va ipaya Nanji pa ku tereka wa taruka wa ka rwa navo ».

Adi bulemo bonso bwa di ku rwa i bonka bwa ku mu lova, angu : - « Iyai u ke tu rwile ». Bwa ku mu lova bo bwingi. Leka tu soroshye vyalo : - Kwilala, Ku Buluva, Bwaushi, Bubiza, Kaonde, Bulenge, Lwapula, Kazembe, Kubwela, Kwipata, Bemba, Bulomotwa, Kumalela,

Bulamba, Lwongo, Numbo, Bunga, Kambobo, Mpweto, etc. etc.

Adi bulemo twa soroshya wa rwile pengi peni. Adi na soroshya pantu e vyalo vya kumuka, wa di ku yako dingi dine. Wa ku tumako vantu vanji. Dingi dine malovo o a fulile, va ku iya ku mu lombwa. Va di vengi vene va ku mu lova. Ami ke ku mona ku pita monso mwa fula. Dino, leka, tu soroshya masala anji. Patanshi kwikala i Lutipuka, Kisungu, Kikuna, Kisanga, Mulungwishi, Kyama, Kalavi, Kisimunda, Lwambo, Bunkeya.

Na pwa. Au mwanangwa na tota ne au Bwana Mukubwa vyo a teka chino chalo vya wama. Na pwa. Kavala ye wa di ku sapula ne Mparamino ne Kitanika

Ami
Mukandavantu.

La réaction indigène contre les divorces. (1)

Pour situer le débat géographiquement, il suffit de remarquer que les lignes suivantes ne traitent que des tribus Nkundo, et se limitent même à celles qui habitent la partie occidentale de l'ancien district de l'Equateur.

Dans cette région, il existe chez les indigènes, et particulièrement chez les personnes responsables (surtout chefs politiques et chefs de familles), un mouvement de réaction contre la multiplication moderne des divorces, et contre ses conséquences désastreuses. On veut le retour à l'esprit de la législation ancestrale. Beaucoup d'Européens sont d'accord avec eux. Mais d'autres — plus distants du milieu indigène — jugent cette réaction comme une opposition contre la loi écrite, et par conséquent inadmissible. Voilà donc comment se pose le problème. Y a-t-il moyen de le résoudre en conciliant les antinomies ? Le but de cette note est de fournir quelques données, qui puissent servir d'éléments de solution.

I. — LE DIVORCE DANS LE DROIT NKUNDO.

Il n'entre par dans le dessein de cette note d'expliquer *in extenso* le droit Nkundo sur la matière (2). Nous ne pouvons pourtant pas nous abstenir de donner quelques règles fondamentales :

1° Le droit Nkundo admet la légitimité du divorce. Mais uniquement après plusieurs tentatives infructueuses de stabiliser l'union chancelante ;

2° L'impossibilité de faire tenir le mariage ayant été établie, la sentence du divorce est prononcée par le ou les témoins officiels du mariage, nommés *ndonga*. Mais il n'est réalisé effectivement que par le remboursement de la dot ou par une nouvelle union légitime ;

3° Le divorce est provoqué par la femme, soit directement, par sa fuite, soit indirectement, par sa mauvaise conduite incorrigible, qui rend la vie conjugale moralement impossible ;

4° Dans le cas de fuite : si la famille de la femme tarde à rembourser au mari son dû, celui-ci peut avoir recours à un des moyens suivants :

a) L'*ikakelo* : Le mari et sa famille retiennent auprès d'eux une de leurs parentes mariée dans le clan de l'épouse infidèle, et qui, par son remariage ailleurs, les fera rentrer dans leurs droits financiers ;

b) La guerre ;

c) La *compensation* : L'arrestation, par le mari, d'une épouse de son beau-père ou d'un parent à celui-ci. Il la garde prisonnière jusqu'au remboursement ;

5° Dans les cas où l'épouse est encore en son pouvoir, le mari lui met l'*etaka*, lourde fourche en bois liée au cou ; à laquelle il pouvait ajouter des *byengetanyi* : menottes en bois fixées aux poignets et aux chevilles. Ces mesures empêchaient la fuite, en attendant le remboursement. Cette pratique n'est pas une sanction ni un emprisonnement au sens européen du mot. Mais plutôt le mari garde sa femme comme sa propriété. Puisqu'elle est son épouse légitime, il a le droit de la faire rester chez lui jusqu'au remboursement de la dot. Pourtant, cette mesure sert également de sanction dans les cas d'adultère, puisque son application est matériellement une véritable peine ;

6° La procédure du divorce, comme tout ce qui a trait au mariage, n'est pas du ressort du chef, pour le simple motif que le droit Nkundo ne connaît pas de chef dans notre sens. Celui-ci est une création

(1) Extrait de la Revue « Congo » Janvier 1936 n° 1.

(2) Pour plus de détails, cfr. « Le Divorce chez les Nkundo » dans Congo, décembre 1934.

de l'Administration coloniale. Les causes matrimoniales relèvent des ndonga, assistés par les chefs de familles ou de clans.

II. — MODIFICATIONS PRODUITES PAR LA COLONISATION.

1° L'Administration coloniale a établi des chefferies et des chefs de chefferies, des chefs de villages et des capitais. Le chef à l'européenne s'est vu attribuer l'autorité des patriarches de familles en beaucoup de matières, notamment en matière de répressions, de jugements, de sanctions. Les nouvelles autorités indigènes travaillent à étendre leurs droits le plus possible, et cela spécialement en matière matrimoniale. Nous ne jugeons pas cette tendance. Nous ne faisons que la constater ;

2° Le cadre des institutions ancestrales a été rompu, et remplacé par une grande liberté dans certains domaines, et cela notamment dans le domaine moral en général et conjugal en particulier. D'où augmentation considérable des divorces. L'immoralité de cet état laisse indifférents grand nombre de chefs. Mais ce qui les inquiète tous, ce sont les conséquences désastreuses qui en découlent. D'abord, la liberté des communications et l'absence de textes contre l'infidélité conjugale et la fugue des femmes (il n'existe que le décret sur le recensement, insuffisant pour freiner dans la matière qui nous occupe), — d'où impuissance et parfois insouciance des Européens, — laissent la voie toute large aux femmes en quête d'une situation plus intéressante ou plus brillante dans les centres, grands ou petits. Ceci prive le mari de son épouse, et souvent même de son droit financier. Ensuite l'insoumission, l'arrogance des femmes, qui se savent émancipées et supérieures à leur maris, nuit grandement à la paix dans la vie conjugale. Cette situation touchant l'un ou l'autre notable, souvent directement, mais toujours indirectement en sa qualité de chef de famille, et nos populations restant démocrates malgré l'installation du régime à l'européenne, une réaction ne saurait pas ne pas se produire. Cette réaction a été rendue palpable et est devenue plus forte par l'exécution du décret sur les chefferies : l'extension des pouvoirs accordés aux chefs, et l'institution des juridictions indigènes ont montré aux Nkundo qu'ils avaient à dire leur mot dans l'administration et que le Gouvernement respecte en grande partie l'organisation ancestrale ;

3° Il est évident que cette réaction va dans le sens de la loi ancienne. Les coutumes barbares ont été abolies, et les pratiques décrites sous 1°, 4° ne sont donc plus en vogue. Pourtant la détention, raisonnent les Nkundo, n'a rien de contraire au droit de l'Européen, puisque quotidiennement les Blancs l'appliquent sous nos yeux. Par conséquent, nous pouvons la conserver, mais sans l'étaka. Et même celui-ci n'est pas fort opposé aux idées européennes : les Blancs ne connaissent-ils pas l'emploi des menottes et entraves ? Ce qui fait que certains chefs — qui comptent parmi les plus favorables à la pénétration de la civilisation supérieure et parmi les mieux cotés par leurs administrateurs — voudraient pouvoir la réinstaurer ;

4° Dans l'état actuel des populations de cette région, un nouveau motif est venu s'ajouter à l'idée ancestrale : prévenir autant que possible la perturbation complète de l'ordre social. La facilité des divorces, des fuites, des unions irrégulières, constitue une grave atteinte à l'ordre public de ces populations. Et cela, non pas pour des considérations philosophiques comme chez nous, mais à cause de la nature de leur système matrimonial, basé sur le versement d'une dot. Au motif cité au I, 5°, s'est donc ajouté et mêlé celui de la répression. De fait, depuis la remise en vogue de l'ancienne coutume sur ce point, les divorces sans raison plausible, et surtout les fugues sont devenues moins fréquentes : les épouses volages commencent à y réfléchir à deux fois avant de se lancer dans une aventure, qui entraîne des conséquences si graves. D'autre part, le divorce pour motif raisonnable et juste, à la mentalité indigène, reste toujours possible, et la liberté sauvegardée ;

5° Certains chefs ont voulu introduire l'emprisonnement de la mère de l'épouse infidèle. Ils peuvent par là forcer le père à hâter le remboursement. Cette coutume ne trouve qu'un fondement peu solide dans le droit ancien : la compensation n'était qu'un moyen de fortune et applicable seulement dans des circonstances favorables, puisqu'elle n'était pas prononcée par les autorités mais qu'elle était

une arrestation par surprise de par l'initiative purement privée du mari lésé. Par conséquent, à mon avis, elle ne doit pas être tolérée, excepté lorsque la rupture est prouvée avoir été causée par la mère ;

6° Il reste un troisième point de vue. La restitution de la dot en cas de divorce est un devoir de stricte justice, qui a des répercussions sur toute une catégorie de personnes. En cas de fugue de la femme, si elle sort tant soit peu de son milieu traditionnel, fût-ce pour s'engager dans une union « libre » à proximité, l'exercice du droit est gravement troublé, pour ne pas dire complètement entravé. En effet, la dot n'est pas un capital dormant, « gelé ». Au contraire, elle sert à l'acquisition d'une autre femme, dont la famille, à son tour, s'enrichira au moyen de la dot reçue, en acquérant, elle aussi, une nouvelle épouse, et ainsi de suite, indéfiniment. S'il n'existe pas de sanctions contre la femme infidèle, et contre son amant, il y aura toujours quelqu'un qui sera frustré de son capital, dont il peut avoir un besoin absolu pour se procurer une épouse ;

7° Selon le droit ancien, la famille de la femme ne peut être obligée à la restitution de la dot de ses propres moyens que si elle est encore en possession des valeurs versées. Sinon le moindre divorce pourrait bouleverser toute une région. Autrefois, le mari, connaissant cette stipulation du droit, prenait ses précautions, afin de forcer la main à ses beaux-parents. A présent, de rares chefs voudraient obliger les parents de restituer de leurs propres moyens, et, s'ils ne s'exécutent pas assez vite, de les y forcer par l'emprisonnement, des amendes, des vexations diverses. Cet abus — car c'en est un — serait aisément évité par le retour au droit ancien, c'est-à-dire par l'application légalement reconnue de la détention à celle qui est la grande coupable.

8° Il a été dit sous I, 3°, que le divorce était provoqué quasi-uniquement par la femme. A présent, les unions sont rompues également de par la volonté directe du mari. C'est une conséquence du changement dans la mentalité chez certains individus, dû surtout aux influences de la religion chrétienne prêchant la monogamie. Dans le nouvel ordre, il devra donc être tenu compte de ces influences.

Conclusion. La pratique de l'emprisonnement comme préconisé par les indigènes est donc entièrement conforme dans ses points essentiels à l'esprit de la loi ancestrale, et en même temps en est l'adaptation aux circonstances présentes. En outre, elle exerce incontestablement une influence bienfaisante sur la moralité publique et l'ordre social indigènes (1).

III. — LA DÉTENTION DE LA DIVORCEUSE ET LE DROIT ÉCRIT.

Nous avons vu que les indigènes préconisent, comme frein contre la multiplication excessive des divorces, le retour à la détention de la divorceuse, détention dont ils assignent la sentence au tribunal et l'exécution au chef institué, au lieu de la laisser à la volonté du mari. Or cette détention est-elle justifiable devant la législation écrite de la Colonie ?

Selon la Charte coloniale, « les indigènes non immatriculés... jouissent des droits civils qui leur sont reconnus... par leurs coutumes, en tant que celles-ci ne sont pas contraires à la législation ni à l'ordre public ».

Loin d'être contraire à l'ordre public, la pratique en question le protège effectivement. Il suit des considérations qui précèdent que son interdiction signifie le retour à la situation socialement troublée, et cela d'une façon désastreuse.

Quant à la législation, la question est plus compliquée. Se basant sur certains décrets et sur les commentaires de la jurisprudence, d'aucuns condamnent la pratique sous discussion. Nous devons remarquer qu'aucune stipulation législative ne l'interdit. Mais on objecte qu'elle va à l'encontre du sens de certains textes. Examinons cette objection.

Comme nous avons vu, la coutume considère la détention sous un double aspect :

(1) Des nouvelles reçues du Congo me signalent qu'à présent les tribunaux indigènes de l'Equateur ont commencé à appliquer dans cette matière le droit ancestral adapté aux circonstances actuelles, comme expliqué dans cette note. Toutefois, certains détails de l'application pourraient prêter matière à critique.

1^o Comme répression de la fréquence des divorces ;

2^o Comme garantie pour la restitution de la dot, dans les cas où le mariage ne tient plus.

1^o Comme répression : Les décrets sur les devoirs et droits des chefs et des tribunaux, permettent à ceux-ci l'emprisonnement, dont la durée ne peut excéder deux mois.

La pratique en question est un « emprisonnement » qui, de par la nature des choses, est théoriquement de durée indéfinie, c'est-à-dire jusqu'à arrangement de la parole. Pour obtenir une concordance parfaite entre la coutume et le droit écrit, il suffirait d'amender celle-ci en substituant, pour ces cas particuliers matrimoniaux, à la durée de « deux mois », la stipulation : « jusqu'à arrangement du litige ». Il n'y aurait là aucune difficulté particulière ni inconvénient spécial. Et d'ailleurs, les intéressés s'empresseront de vider le litige pendant.

A ce propos, l'éminent juriste et homme d'expérience qu'est M. le Procureur Général honoraire A. Sohier me fait remarquer que, si le droit indigène est appliqué consciencieusement par les pouvoirs compétents, nous n'avons même plus besoin de cet amendement, et que, par conséquent, aucune objection juridique ne tient contre la réaction indigène. (Cfr. plus loin : Commentaire.)

2^o Sous l'aspect de la garantie, la difficulté est plus dans les mots que dans l'esprit de la loi écrite. L'opposition ne se trouve pas dans la nature de l'intervention, mais uniquement dans les matières auxquelles elle peut être appliquée. Le droit européen dont s'est manifestement inspiré le législateur, admet les pratiques de l'otage, du dépôt, de l'arrestation provisoire, de la contrainte par corps, etc., qui toutes sont de la nature de l'« emprisonnement » dont il s'agit ici, et y ressemblent très fort. Seulement, le droit européen ne les applique pas au mariage, tandis que le droit indigène conçoit les affaires matrimoniales comme ressortissant au domaine social et public, et donc comme sujettes au code pénal et criminel.

Il appert de cela que de ce point de vue la détention peut être admise, la conception indigène ayant, dans l'esprit du législateur, la prépondérance, pour les indigènes, sur les conceptions européennes.

Il y a peut-être intérêt à attirer l'attention aux possibilités de conflits entre la pratique de la détention et la législation concernant la favorisation de la monogamie. Ces conflits ne sont pas exclus, surtout par rapport à la licence donnée aux femmes supplémentaires de polygames de se rendre dans une mission, afin de s'y faire instruire et de contracter un mariage monogamique. Il est évident que le droit à la liberté de conscience et cet encouragement de la monogamie doivent prévaloir dans les colusions juridiques.

IV. — LA DÉTENTION ET NOS CONCEPTIONS EUROPÉENNES AU SUJET DE LA LIBERTÉ INDIVIDUELLE.

Tous d'abord nous devons rappeler les principes de la morale. La morale chrétienne, prêchée et sauvegardée par l'Eglise Catholique, ne reconnaît à aucune autorité humaine le pouvoir de rompre un mariage valide. Par conséquent, si l'emprisonnement de la divorceuse est intentionné comme moyen pour parfaire le divorce effectivement, il est nettement et absolument condamnable. Voilà le droit. Mais autre chose est, si l'abolition, dans les circonstances de temps et de personnes, est faisable. Ici il suffit d'avoir rappelé le principe général, sans entrer dans le détail des cas particuliers. Car les difficultés possibles sortent du cadre de cette étude. Dans la réalité, le motif de la pratique en question est plus complexe, et pour le moins double.

Nos conceptions modernes sur la liberté individuelle peuvent opposer des difficultés. Notre esprit imbu des théories humanitaires des siècles précédents, répugne un peu à cette pratique. Mais à y bien réfléchir, ce qui y répugne n'est pas l'emprisonnement comme tel car la liberté individuelle a ses limites, pour la sauvegarde de l'ordre public et en faveur du bien commun — mais plutôt l'application de cette intervention aux affaires matrimoniales. On peut pourtant se demander si cette attitude et cette disposition du droit européen est bien logique. Car, d'une part, l'Etat considère le mariage comme un acte public et officiel dans son engagement, puisqu'il requiert l'intervention de l'officier de l'état civil — son représentant — et qu'il ne reconnaît pas comme légitime l'union qui n'a pas été engagée sous ces conditions, et en conformité avec les formalités prescrites par lui. D'autre part, dans la pratique il déclare le mariage affaire privée.

Est-il utile que cette conception soit introduite chez nos indigènes du Congo ? Ils ne comprennent rien à une institution publique d'une nature si importante, fondamentale pour la société, et qui n'est protégée par aucune sanction. Abstraction faite de toute préoccupation philosophique ou religieuse, on doit se dire que la loi indigène est, dans cette matière, bien plus logique. Aussi en interdisant la pratique litigieuse, on ferait un tort immense non seulement à l'ordre social indigène, mais aussi à ces conceptions de logique et de justice, qui comptent parmi les bonnes qualités de nos populations. Sans parler du scandale, le pouvoir colonisateur se montrant de la sorte inférieur en logique et faisant ostensiblement preuve d'inconséquence. Ce que d'ailleurs les indigènes n'hésitent pas à remarquer amèrement à chaque occasion.

D'ailleurs, l'emprisonnement des divorceuses dont il est question ici, ne ressemble que très vaguement à l'emprisonnement « chez le blanc ». La femme jouit d'une certaine liberté. Aucune chaîne ni corde au cou ; pas de ces tracasseries qu'on voit ailleurs. Sans doute elles sont surveillées, mais elles peuvent vaquer librement aux travaux de leur cuisine, et même faire leur causette régulière.

Il n'est pas bon non plus d'exagérer le respect pour le sexe faible. Ces choses peuvent aller en Europe. Mais elles sont absolument incompréhensibles pour les indigènes, autant pour les femmes que pour les hommes. Récemment encore un indigène me disait : « Autrefois l'inférieur obéissait au supérieur, la femme était soumise à son mari ; les enfants respectaient leurs parents. Vous autres blancs, vous êtes venus, et vous avez tout bouleversé. Nous sommes devenus les véritables esclaves de nos femmes et de nos enfants ».

Si nous nous plaçons sur le terrain des sains principes de la colonisation, notre opinion s'en trouve nettement confirmée. La colonisation doit se mettre sur le plan général humain. C'est-à-dire puisque le pouvoir colonisateur reprend les droits et devoirs de l'autorité indigène qu'il trouva à son arrivée, il doit, d'un côté, tolérer, voire protéger ce qui, dans la législation ancienne, n'est pas opposé à ce plan général humain et, d'autre part, il doit abolir ce qui y est contraire. Or, la pratique envisagée n'est pas condamnable de ce point de vue supérieur. Elle est, au contraire, une nécessité dans l'état actuel des choses. Mais comme elle n'est pas la fine perfection, il faut que l'évolution de la société indigène soit favorisée afin de la rendre superflue. Ce qui, d'ailleurs, vaut pour toute sanction. La sanction, en effet, dénote un état imparfait. Mais le fait de l'existence de cet état imparfait rend indispensables la sanction et l'intervention des autorités, chacune dans sa sphère, Et cela tout spécialement pour les tribus envisagées, qui ne sont guidées par aucun motif intérieur et supérieur, mais ne sont tenues que par la crainte des sanctions.

Répetons qu'il faut bien distinguer entre la perfection, l'idéal à atteindre et le degré auquel on peut arriver dans les circonstances actuelles. Il est préférable de conserver une pratique moins parfaite, aussi longtemps que nous n'avons pu la rendre inutile ou la remplacer par une loi meilleure. Comme il arrive souvent dans les choses humaines, le mieux serait ici l'ennemi du bien.

Les abus de la part des autorités indigènes sont toujours à craindre. Mais ils ne sont pas propres à l'application de la détention en matière de divorce. Quelle institution d'hommes en est indemne ? Il dépend de la vigilance des Européens de l'administration pour les rendre exceptionnels, sinon les empêcher totalement.

C. HULSTAERT, M. S. C.

ANNEXE.

M. le Procureur général honoraire A. Sohier a bien voulu me faire parvenir sur cette note un commentaire si plein d'intérêt et constituant une mise au point juridique si judicieuse, que je suis bien aise de profiter de la permission qu'il m'a très aimablement donnée, en publiant ses réflexions et remarques dans leur entier.

G. H.

Commentaire juridique

Les judicieuses réflexions du R. P. Hulstaert appellent un commentaire juridique. Depuis que les indigènes ont compris que nous approuvions l'exercice de la partie saine de leurs coutumes, et que l'organisation des tribunaux indigènes leur en a fourni le moyen, ils réagissent vivement contre l'inconduite des femmes et la fréquence des divorces, dont notre occupation était en partie responsable. Il convient d'essayer de faciliter leur action en permettant aux juridictions d'user de sanctions appropriées ; il faut autant que possible y arriver dans le cadre des lois existantes, d'une part, parce que l'élaboration de lois nouvelles est un procédé très lent, d'autre part, parce que les systèmes que nous imaginons n'ont jamais cette flexibilité, cette adaptation aux diverses races et aux circonstances locales, dont le P. Hulstaert nous donne encore un excellent exemple en nous décrivant le droit si particulier des tribus Nkundo.

L'œuvre de redressement familial exige d'abord la répression efficace de l'adultère. A cet égard, on sait qu'un projet de décret est soumis depuis des années au Conseil Colonial ; la difficulté de mettre au point une matière très délicate ne permet pas encore de prévoir le moment de son adoption ; heureusement pendant ce temps, le droit indigène se révélait petit à petit, des études en montraient les ressources, la jurisprudence se précisait. On peut dire qu'actuellement les juridictions sont bien armées pour réagir efficacement et arrivent même déjà à des résultats là où elles sont bien guidées. De sorte qu'une législation nouvelle n'est plus nécessaire qu'en ce qui concerne les Européens et les indigènes soustraits au régime coutumier.

Voyons maint enant la question des divorces — de ces divorces que déjà la répression de l'adultère et de l'abandon du domicile conjugal aboutit à rendre moins nombreux.

L'étude du P. Hulstaert pose d'abord un problème de procédure. Chez les Nkundo, c'étaient les « ndonga » qui décidaient ou autorisaient la rupture du lien conjugal. Sous le nouveau régime, les tribunaux, chef compris, deviennent compétents ; mais le décret du 15 avril 1926 leur impose le respect des formalités coutumières ; les tribunaux doivent donc avoir recours eux-mêmes aux ndonga ; en d'autres termes, ils ne peuvent prononcer le divorce qu'après l'action conciliatrice de ceux-ci, et s'ils viennent leur dire que le mariage peut être rompu.

On peut ensuite imaginer des mesures de répression, d'exécution et d'astreinte (j'évite le mot contrainte, qui pourrait parfois prêter à confusion).

Mettons d'abord en lumière le point suivant : dans la coutume indigène, tout comme dans la législation belge, le jugement du tribunal admettant le divorce ne met pas fin au mariage. En droit belge, le mariage subsiste après le jugement jusqu'au prononcé par l'officier de l'état civil. En droit coutumier il subsiste jusqu'au remboursement de la dot. Les obligations des époux continuent à exister jusqu'à ce moment.

A la lumière de ces principes, voyons comment peut être réalisé « l'emprisonnement des divorceuses » :

1° Peines proprement dites.

a) Le droit coutumier peut prévoir des peines : prison ou amende, pour la femme ou le mari dont la faute entraîne le divorce. Aucun principe ne s'oppose à leur prononcé.

b) Pendant la procédure, le tribunal (ou les ndonga) peuvent, à titre de mesure provisoire, soit ordonner aux époux de reprendre la vie commune, soit prescrire à la femme telle habitation qui maintienne jusqu'à un certain point le droit du mari (chez le chef, chez la mère du mari, chez le ndonga, par exemple). La femme qui dans ces conditions quitte le domicile conjugal ou le domicile assigné, le mari qui refuse d'y recevoir sa femme, peuvent être punis si la coutume prévoit des sanctions. A première vue, on serait tenté de croire que telle prévision est rare, car généralement le pouvoir ne s'occupait pas de cet abandon ; a fortiori en était-il sans doute ainsi en pays nkundo, vu l'absence d'organisation politique. Mais si nous admettons que la vengeance privée, les sanctions domestiques, des usages comme l'etaka,

contiennent le principe d'une peine privative de la liberté, que l'organisation nouvelle introduite par nous a transféré aux tribunaux le pouvoir de prononcer (voir notre Pratique n^{os} 44 et 45), on verra que nombre de coutumes contiennent ces sanctions en puissance, spécialement pour la récidive d'abandon et l'abandon sans esprit de retour.

c) Il en est exactement de même après le jugement admettant le divorce, en attendant la restitution de la dot. Le mariage subsiste. Le tribunal peut donc décider que la femme restera, en attendant, soit au domicile conjugal (ce qui est d'autant plus admissible qu'elle y a souvent une hutte distincte), soit chez sa belle-mère, soit chez un tiers, par exemple un des ndonga ou le chef. Il ne s'agit pas là d'une détention, mais de l'exécution du devoir conjugal.

Si la femme manque à son obligation, notamment en quittant le domicile conjugal ou celui qui lui avait été assigné, elle commet une faute pour laquelle elle peut être punie.

d) Chacune des condamnations dont il vient d'être question ne peut dépasser deux mois de servitude pénale, maximum de compétence des juridictions indigènes ; c'est à mon avis suffisant pour le genre de faute à réprimer, et il y aurait de sérieux inconvénients à augmenter prématurément le pouvoir de ces institutions. Mais il est évident qu'en cas de fautes multiples les peines peuvent être cumulées, et tout spécialement en cas de récidive elles peuvent être répétées. C'est à dire que, par exemple, la divorcée qui a abandonné irrégulièrement le domicile conjugal ou le domicile assigné, qui a été condamnée à une peine de prison pour ce manquement, retrouve, à sa sortie de la maison de détention, son obligation de réintégrer le domicile en attendant le remboursement de la dot, qui consommera le divorce ; elle commet une nouvelle faute si elle n'y rentre pas ou le quitte encore, et peut être condamnée derechef.

2^o Mesures d'exécution.

Sans qu'il s'agisse de peines, les tribunaux ont le pouvoir de prendre les mesures prévues par la coutume, pour assurer l'exécution de leurs décisions ou le respect des droits qu'ils ont le devoir de protéger. De même le pouvoir exécutif peut intervenir pour faire respecter les droits garantis par la loi ou la coutume. Ceci s'applique ici surtout au pouvoir d'arrestation. C'est ainsi que, en Belgique, le père, armé de la puissance paternelle, le tuteur, peuvent demander le concours de la force publique pour faire réintégrer le domicile paternel par l'enfant indiscipliné ; le père pourrait même le faire emprisonner. Certains auteurs admettent de même que le mari peut recourir à l'autorité pour faire rentrer son épouse. Si ce droit n'est pas reconnu par tous, faute d'avoir été organisé par la loi, s'il n'est pas appliqué à raison de nos mœurs et de nos inefficacités (parce que rien n'empêche la femme, une fois ramenée, de fuir à nouveau) il n'en est pas moins vrai que ce système n'a rien de contraire à l'ordre public, découle même d'une saine notion des droits des époux et du rôle de l'autorité. Il est à noter que la théorie joue aussi au profit de la femme, qui peut de la même façon recourir au pouvoir pour se faire admettre au domicile conjugal où son mari refuserait de la recevoir.

Donc, est parfaitement exécutable une coutume prévoyant que soit au cours du mariage, soit pendant l'instance en divorce, la femme peut être arrêtée pour être ramenée chez elle. Là, elle ne pourra être séquestrée par son mari, le ndonga ou le chef, mais ceci n'exclut pas certaines mesures de surveillance rentrant dans le pouvoir marital ou certaines interdictions.

3^o ASTREINTE.

Le système coutumier pour forcer à exécuter une obligation, par exemple rembourser la dot, c'est de prendre comme otage soit le redevable soit un des siens. Nous avons analysé cette institution connue au Katanga sous le nom de « nkole » et montré qu'elle n'est ni l'esclavage ni une peine, mais l'exercice de la contrainte par corps. Comme telle, les tribunaux peuvent la prononcer, à condition de ne pas en frapper un autre que le débiteur et pour une durée d'un mois seulement. Il est à noter que l'article 23 du décret prévoit expressément l'emploi de la contrainte par corps à l'égard de tout condamné qui n'obtempère pas à une défense ou une injonction prononcée par le tribunal.

La contrainte par corps pourrait donc être prononcée contre celui qui doit restituer la dot, spécialement les parents ou ceux qui leur sont substitués. Je n'estime pas que l'exercice de la contrainte à leur égard soit injuste, parce que généralement ils sont toujours plus ou moins en faute, par exemple, en s'abstenant de rembourser ou de se procurer les moyens pour le faire, ou encore en négligeant le devoir qu'ils ont d'intervenir auprès de leur fille pour qu'elle respecte ses engagements.

Voilà, me semble-t-il, l'inventaire des moyens que le droit actuel met à la disposition des autorités indigènes pour obtenir « l'emprisonnement des divorceuses », pour consolider les familles. On peut les trouver insuffisants sur certains points, on ne peut contester qu'ils soient riches et offrent des possibilités variées, sans aucun recours au législateur.

Nous émettons le vœu de les voir appliquer largement pour appuyer l'incontestable mouvement de réaction contre l'inconduite et l'instabilité des unions qu'on constate chez nos sujets.

A. SOHIER,
Procureur général honoraire
au Congo belge.

JURISPRUDENCE

DROIT DE CRÉANCE - MORT DU DÉBITEUR - SAUVEGARDE DE LA CRÉANCE - FORMALITÉS.

Jugement n° 215 du 31-1-34 du tribunal de chefferie de Moni (Albertville).

En cause : Malisawa contre Subalange

Demande : Ulenda Kiambo avait pris du travail chez moi au salaire de 50 frs par mois et 10 frs de ration par semaine. Je lui ai remis 1500 frs pour acheter du caoutchouc. Il a récolté 3000 boules de caoutchouc à un franc pièce. J'ai acheté des étoffes pour 1000 frs et je les lui ai remises pour vendre. Je l'ai rejoint en brousse et j'ai rapporté 1000 caoutchouc. J'ai fait le compte, il manquait 1752,50 frs. Ulenda est mort, j'ai vu son frère et je l'ai invité à me rendre mon argent, il a refusé.

Défense : Je n'ai aucun litige avec Malisawa à cause de mon frère. Je ne sais rien de l'époque où il a travaillé pour lui. A la mort de mon frère, je n'ai rien trouvé dans sa caisse ni argent ni étoffes et l'époque du caoutchouc remonte à quand ? Mon frère est mort, je suis son héritier, paierai-je maintenant à cause de cette parenté alors que je n'ai jamais vu ces biens ? Qu'il produise des témoins pour dire que j'étais présent lorsque mon frère a reçu ces biens.

Jugement : Tu réclames ta dette, il faut produire des témoins parce que, l'intéressé étant mort, son frère n'a pas vu qu'il devait de l'argent et ne peut payer sans motif. Notre coutume dit que si son frère était présent il doit payer. D'après notre coutume Malisawa a fait une sottise. Au moment où il a hérité, il fallait venir l'avertir de l'existence de la dette. Malisawa a fait une sottise de donner des marchandises sans témoins, ensuite son enfant ne peut être témoin, il confirmerait les dires de son père. Il n'y a donc pas de témoin ni de patente.

Un homme ne peut payer une dette dont il n'a pas connaissance, venir réclamer c'est mal, on n'en a pas le droit. Malisawa a intenté une action vaine et succombe, il paiera 10 frs de frais ou 4 jours de contrainte par corps.

OBSERVATIONS :

Ce jugement précise la manière dont un créancier doit agir pour sauvegarder ses droits sur sa créance en cas de mort du débiteur. Si l'héritier n'a pas assisté à l'engagement qui a donné naissance à la dette, le créancier doit venir l'en avertir avec ses témoins à la mort du débiteur ou du moins le plus tôt possible après le décès.

F. R.

RÉPUDIATION. - PROCÉDURE. - FORMES SOLENNELLES - MARIAGE - NATURE DU CONTRAT. - DIVORCE. - ÉNONCÉ DES CAUSES.

Jugement n° 216 du 3-11-35 du tribunal de territoire d'Ankoro siégeant, dit le feuille d'audience « en instance d'appel ».

Président : M. l'H. T. Lebaigue).

En cause : Mubanda, femme du village Matafwani contre son mari Moke Kifungatumbo.

Exposé de la cause :

Mwasimoke Mubanda a été condamnée à réintégrer le domicile conjugal par jugement n° 1 du 12 décembre 1934 du Tribunal principal de chefferie de Kabanga.

En première instance Kifungatumbo demandeur avait sollicité du Tribunal le retour de sa femme au foyer conjugal.

Mwasimoke avait invoqué le fait qu'à plusieurs reprises, quatre en tout, Kifungatumbo lui avait remis à l'adresse de son père, des lettres exprimant son désir de répudier Mwasimoke et de recouvrer la dot versée.

Kifungatumbo a plaidé le geste de colère sans importance puisque la formalité coutumière de répudiation (mise en terre d'une flèche) n'avait pas été remplie.

Les premiers juges constatant que la procédure coutumière de répudiation, n'avait pas été suivie ont conclu à l'existence du mariage coutumier et au droit du mari à faire réintégrer le domicile conjugal par sa femme.

Condamnée aux frais de l'instance,

Mwasimoke demande appel de ce jugement et intente une action reconventionnelle en divorce.

Elle invoque les arguments suivants :

1) Alors qu'elle est catéchumène elle a été délaissée par son mari qui en prenant une seconde femme lui a assigné comme habitation une hutte écartée de la sienne.

2) Ce fait ayant donné lieu à une dispute, elle a été battue par son mari et malade, a voulu chercher refuge chez son père. Après l'en avoir empêchée Kifungatumbo l'a laissée partir et l'a munie d'une lettre adressée à son beau père signifiant son désir de répudier Mwasimoke et de rentrer en possession de la dot.

Faute de réponse il écrivit trois autres lettres de même nature à un mois d'intervalle chaque fois.

Enfin l'affaire ayant été amenée en conciliation le 2 novembre 1935 devant le président du Tribunal, Kifungatumbo n'a pas nié avoir rédigé et envoyé les lettres présentées par sa femme, a déclaré les avoir écrites sous l'influence de la colère et s'est refusé à répudier coutumièrement sa femme Mwasimoke.

Faute de réconciliation les deux parties ont été citées à comparaitre ce jour devant le tribunal de territoire.

Mwasimoke est présente et développe sa demande en divorce sur les bases précitées.

Kifungatumbo fait défaut, après avoir fait savoir au président qu'il ne voulait pas assister à l'audience.

Coutume régionale :

Le mari seul a le droit de répudiation, ce droit est illimité.

La procédure de répudiation est la suivante : le mari va trouver son beau père et fiche devant ce dernier une flèche en terre ; en cas d'accord le beau père accuse notification du désir de répudiation en remettant immédiatement à son gendre le « kihayabukwa » perle, ou somme minime témoignage de son acceptation de remboursement de dot.

La répudiation est consommée lorsque le mari a pris en main le « kihayabukwa ». S'il refuse de l'accepter la procédure est non avenue. L'union coutumière subsiste, la tentative de répudiation mise au compte de la colère et tout se règle par un cadeau au père de la femme.

Le divorce. Le mari ayant pouvoir de répudier sa femme ne peut demander le divorce. Ce terme n'est d'ailleurs pas la traduction exacte de « kupasula buniumba » soit « rompre le fait d'être dans une même maison » soit la séparation de corps et de droits.

En principe l'union résultant de l'accord des conjoints et de leurs familles est considérée comme contrat privé et comme telle ne peut être rompue par une autorité quelconque, même judiciaire.

Toutefois une série de faits considérés comme graves ou constituant une source de trouble peuvent être admis par la juridiction coutumière et justifier un ordre ou plutôt une invitation comminatoire à répudiation.

Ce sont : les coups graves sur la personne de la femme entraînant une mutilation (fractures, perte d'un oeil).

Les actes contraires aux bonnes mœurs : pratiques libidineuses, excitation à l'avortement.

Les actes nuisant à l'honneur ou à la considération (promener la femme dévêtue, l'accuser publiquement d'adultère en décrivant des actes précis, cleptomane du mari).

Les actes marquant du mépris envers l'autorité du beau père considéré comme parent d'adoption auquel on doit respect.

Jugement

Attendu que Mwasimoke est femme coutumière de Kifungatumbo.

Attendu que ce dernier a à quatre reprises et à des moments distants les uns des autres, excluant l'excuse possible du geste de colère, envoyé à son beau père des lettres constituant signification de désir de répudiation.

Attendu que cette correspondance n'est pas prévue par la coutume et qu'elle est sans valeur en procédure de répudiation.

Attendu que ces correspondances constituent un grave accroc à la coutume qui impose au gendre d'examiner en parfait accord avec son beau père les questions relatives à son ménage, jusqu'à ce que de ces délibérations discrètes résulte l'impossibilité d'un arrangement à l'amiable.

Attendu qu'il résulte des déclarations faites par les parties lors de la réunion en conciliation que Kifungatumbo a fait usage du jugement de lère instance pour faire emprisonner sa femme pour abandon de ménage et refus de cohabitation.

Attendu que cette diligence constitue un second accroc à la coutume en ce sens que c'est au père de la femme qu'il incombe de ramener sa fille au foyer conjugal, par persuasion, autorité paternelle ou enfin par intervention des pouvoirs établis.

Attendu que ce mépris de la coutume constitue une injure grave à l'égard du père de la femme Mwasimoke.

Attendu que Kifungatumbo n'est pas fondé d'invoquer la protection d'une coutume relative au mariage alors qu'il n'a pas respecté d'autres éléments de cette même coutume.

Attendu que la femme Mwasimoke est

catéchumène ; que cette situation était compatible avec la forme monogamique de son mariage, mais que son mari étant devenu bigame, elle peut revendiquer sa liberté en vertu des principes de la religion qu'elle a embrassée.

Vu la jurisprudence du tribunal de territoire d'Ankoro qui refuse à celui des conjoints ayant commis une infraction à la coutume, le droit d'invoquer cette coutume contre son conjoint, victime de l'infraction.

Attendu que l'usage de lettres de répudiation est une infraction à la coutume est une pratique susceptible de nuire à l'ordre public;

Vu le refus de la femme à reprendre la vie commune et du mari à répudier sa femme.

Vu le jugement Kabanga n°1 du 12-12-34.

Par ces motifs,

Déclare rompue l'union coutumièrement conclue entre les parties.

Annule le jugement a quo et condamne Kifungatumbo aux frais de la présente instance taxés à la somme de 10 francs faute de paiement desquels dans le délai de 5 jours, il y sera contraint par corps pendant 5 jours.

OBSERVATIONS.

L'intérêt de ce jugement réside dans l'exposé complet de la coutume en matière de répudiation et de divorce.

L'emploi du mot « appel » dans ce jugement est évidemment une erreur et le tribunal de territoire devrait veiller à utiliser la terminologie exacte du décret du 15.4.26.

La révision n'était plus possible puisque lors de l'audience du tribunal de territoire il s'était écoulé plus de trois mois depuis le premier jugement. Le tribunal de territoire ne pouvait donc annuler ce dernier.

En réalité il s'agissait ici d'une nouvelle demande basée sur des faits postérieurs au premier jugement et la décision du tribunal de territoire pouvait très bien différer de celle des premiers juges tout en laissant subsister le premier jugement.

Le tribunal de territoire n'a pas statué sur les frais de la première instance.

F. R.

217 - MARIAGE - DIVORCE : ABSENCE DU MARI, PAUVRETÉ L'EMPÊCHANT DE DONNER A SA FEMME UN CONFORT SUFFISANT. VERSEMENT INCOMPLET DE LA DOT : CAUSES INSUFFISANTES DE DIVORCE - LONGUE COHABITATION DE LA FEMME AVEC UN TIERS : ADULTÈRE : RÉPRESSION ADULTÈRE : PARENTE DE LA FEMME LE FAVORISANT : RÉPRESSION.

Tribunal de Territoire de Sampwe, n° 111 du 4 janvier 1937, président Mr Van Malderen.

Mukonga-Jonashi c/ Kabango. Muzigza, et Banka Ilunga.

Demande: J'ai épousé Kabango alors qu'elle était encore enfant. Lorsque je partis à Elisabethville, je répudiai ma femme, mais on ne me rendit pas la dot.

Pendant mon absence, Banka eut des rapports sexuels avec Kabango et l'engrossa. Il patronna le « kisungu » qui s'ensuivit.

A mon retour d'Elisabethville ma femme que j'avais laissée enfant, était devenue femme. Sa mère Kasongo insista pour que je reprenne la vie conjugale avec sa fille Kabango J'acquiescai, content.

Il y a un an, pendant que je gardais les champs de mes beaux parents ma femme rejoignit Banka. Lorsque je demandai à ma belle mère où était partie ma femme, elle me répondit qu'elle était malade. Mais je déposai plainte et le chef Mufunga me donna raison.

Ma femme revint chez moi

Il y a huit mois, mon beau-père fut mordu par un serpent et en mourut.

Il y a quinze jours, je partis comme porteur à Minga.

Pendant mon absence, Banka vint chercher ma femme et l'emmena chez lui à Kasolwa.

Je demande que Kabango et Banka soient punis et que je sois indemnisé.

Défense : Mukonga m'a épousée alors que j'étais encore une enfant. Il donna 5 frs comme dot à mon père. Il partit à Elisabethville. Mon père, qui est mort maintenant, m'amena à Mukana où Banka me remarqua. J'eus de rapports sexuels avec lui et je devins enceinte. Il paya alors 30 frs à mon père. Lorsque Mukonga revint d'Elisabethville il me demanda de redevenir sa femme, j'aimais Banka et je retournai cohabiter avec lui.

Mukonga déposa plainte contre moi et je fus forcée de rentrer chez lui.

Pendant son absence, ces derniers quinze jours, Banka vint au village et m'amena chez lui. Je refuse de reprendre la vie conjugale avec Mukonga parceque j'aime Banka qui m'habille.

Défense de Banka : Si je suis revenu pour coucher avec Kabango, c'est que j'ai été appelé par sa mère Kasongo. Elle m'a demandé des étoffes. Je lui ai donné deux étoffes.

Comparaît sur citation verbale la nommée *Kasongo Kayabwe* - âgée de 45 ans environ, - épouse de Mwalimu - fille de Lyansanga † et de Mwanbwa †.

D. Pourquoi avez vous demandé des étoffes à Banka ?

R. Je ne lui ai rien demandé. C'est de lui-même qu'il est venu, sachant que Mukonga, l'époux de ma fille était absent.

D. Quel est votre beau-fils, l'époux de Kabango ?

R. Mukonga.

D. Pourquoi avez-vous laissé votre fille cohabiter avec Banka alors ?

R. Que voulez-vous que je dise ? Je n'en suis pas responsable. C'est la sœur de feu mon époux qui l'a appelée pour la donner à Banka. Elle habite tout près de Kasolwa.

Comparaît, sur citation verbale, la nommée *Kazali Mushteshika* âgé d'environ 55 ans, résidant village Muvule, chefferie Mukana - fille de Kabango † et de Mutakwe †.

D. Avez-vous reçu une dot de Banka ?

R. Banka m'a payée 5 frs comme cadeau de bienvenue (« kasoma ») et a payé 30 frs à mon frère Lumande comme dot (« misinga »)

D. Pourquoi avez-vous accepté cet argent ? Il ne vous revenait pas puisque Kabango était la femme de Mukonga ?

R. Mon frère m'avait dit que le mariage entre Mukonga et Kabango était rompu.

D à *Mukonga* : Quelle dot avez-vous payée et à qui ?

R. J'ai payé 7 frs + 13 colliers de perles. J'ai travaillé durant 3 ans pour mes beaux parents. J'ai payé cela à mon beau père Lumende.

D. à *Mukonga* : Est-ce exact ?

R. J'ai vu qu'il donnait 7 frs + 5 colliers de perles. Il n'a travaillé que durant 2 ans.

D. à *Kabango* : Vous m'avez dit que vous vouliez divorcer. Quels motifs pouvez-vous donner pour obtenir le divorce ?

R. Il ne me donne pas de vêtements.

Avis des assesseurs : Il est hors de doute que Kabango est la femme légitime, suivant la coutume indigène, de Mukonga.

Elle le répudie parcequ'il ne lui a pas donné d'étoffes pour se vêtir.

Quel est l'homme, dans les circonstances actuelles qui parvient à bien vêtir sa femme et surtout comme celle-ci voudrait l'être ?

Si Kabango a quitté son époux la faute en est au père, qui est décédé.

Il voyait, en sa fille, une source de revenus et pour être bien certain d'en retirer seul un bénéfice, il l'a appelée chez lui à Mukana. D'où

les absences de la femme Kabango du domicile conjugal.

Il est mort et sa sœur Kazali a pris sa place. Celle-ci est vieille, donc avare.

Lorsqu'elle apprit que Mukonga était parti, elle a appelé sa nièce pour la donner à Banka espérant soutirer quelque chose de celui-ci. Elle est coupable. Comme elle est vieille, sa punition ne devra pas être forte

Kasongo est impliquée forcément dans l'affaire parcequ'elle est la mère de Kabango mais sa culpabilité n'est pas grande. Une sévère remontrance suffira.

Banka est gravement coupable parcequ'il savait que Kabango est la femme de Mukonga. Malgré qu'il ait essayé, à deux reprises, de l'enlever à son époux, il a essayé une troisième fois, malgré les décisions du Tribunal de Mufunga. Il savait ce qu'il faisait et ne peut faire valoir aucune excuse.

La femme Kabango est également coupable, quoiqu'on puisse dire d'elle qu'elle a subi l'influence, réelle, de Kazali.

Mukonga a droit à des dommages-intérêts importants qui doivent lui être payés par Banka.

Les biens qu'il a pu donner pour avoir Kabango ne devraient pas lui être rendus mais il est aussi injuste que ceux qui les ont reçus en profitent. Ils pourraient être tentés de recommencer. Le versement de ces sommes dans la C. A. de la chefferie Mufunga pourrait être une solution à cette question.

Quoique Mukonga ait travaillé durant 2 ans pour ses beaux parents et qu'il ait payé 7 frs et 13 colliers, il doit parfaire la dot.

Le Tribunal

Attendu que les parties comparaissent régulièrement,

Attendu que Banka a commis un adultère et qu'il est récidiviste avec la même femme ; qu'il mérite, de ce fait, une punition exemplaire ;

Attendu que l'époux bafoué a droit à des dommages-intérêts ;

Attendu que la femme Kabango a commis un adultère et a récidivé avec le même amant ; qu'elle a droit aux circonstances atténuantes du fait qu'elle a subi l'influence de parents ;

Attendu que la femme Kazali a poussé sa nièce à commettre l'adultère et à récidiver, qu'elle a bénéficié de cet adultère en recevant 35 frs ;

Attendu qu'elle est vieille et qu'une forte peine de prison pourrait nuire gravement à sa santé, mais qu'elle mérite une punition ;

Attendu que la femme Kasongo, mère de Kabango, n'est impliquée que parcequ'elle est la mère de Kabango ;

Attendu que les motifs allégués par Kabango ne sont pas suffisants que pour lui accorder le divorce ;

PAR CES MOTIFS,

Vu la coutume indigène et faisant application de la coutume

CONDAMNE

Banka Ilunga à 50 jours de S. P. P. + une amende de 50 frs ou 10 jours de S. P. P. + 1/2 des frais s'élevant à 10 frs ou à un jour de C. P. C.

A payer 150 frs de D. I. à Mukonga endéans l'année ou à 30 jours de C. P. C.

Kabango Muzinga à 15 jours de S. P. P. + 1/3 des frais ou un jour de C. P. C.

Kazali Mushieshienka à 3 jours de S. P. + 1/3 des frais ou à un jour de C. P. C.

Kasongo Kayambwe est acquittée.

Décide : N'accorde pas le divorce.

La somme de 35 frs payée à Kazali par Banka sera versée contre quittance à la C. A. C. de Mufunga.

Une somme de 50 frs sera payée par Mukonga à la mère de Kabango pour parfaire la dot.

Observations : Espèce intéressante, et jugement conforme à la fois à la coutume et aux nécessités de l'ordre social. Nous reprocherons

cependant au tribunal d'avoir exposé le problème du mariage comme si le paiement de la dot en était l'élément exclusif. Le mariage comporte toujours certaines cérémonies qui transforment les fiançailles en union matrimoniale ; nous supposons hardiment que si les assesseurs ont aussi nettement donné avis qu'il y avait mariage légitime, c'est qu'ils savaient par ailleurs que ces cérémonies avaient été accomplies.

Est-il exact que Mukonga ayant travaillé deux ans pour ses beaux-parents et payé 7 frs et 13 colliers - versements effectués vraisemblablement à une époque où ces biens avaient une valeur plus forte qu'à présent - devait encore verser un supplément de dot ? Seule une connaissance approfondie de la coutume en cause permettrait d'en juger ; il nous paraît certain que cette coutume prévoyait surtout des prestations en travail, et que les biens ont tous jours été d'un montant assez faible. Quoi qu'il en soit, il importe de bien préciser quel était le problème posé à la juridiction : ce n'est pas « le montant de la dot était-il suffisant ? », le tribunal ne peut reviser, d'après des données postérieures à l'union les conventions matrimoniales. C'est : « d'après les conventions des parties au moment du mariage, considéraient-elles que la dot était complètement payée, ou bien était-il entendu qu'un supplément serait versé ? » Ce n'est que dans ce dernier cas que le tribunal devait ordonner de parfaire la dot.

A S.

BIBLIOGRAPHIE

La Sorcellerie dans les Pays de mission : Compte rendu de la XIV^e semaine de missiologie de Louvain en 1936. (Bruxelles. L'Édition Universelle S. A. 1937).

Cet important ouvrage de 466 pages reproduit le texte des 23 rapports présentés au cours de la Semaine de Missiologie de Louvain.

Parmi les rapports en langue française nous signalons plus particulièrement à nos lecteurs les communications suivantes :

1) *La sorcellerie*, délimitation du sujet, définition, portée missionnaire par le R. P. Charles, de la Société de Jésus ;

2) *Aniota et Mambela*, ou les hommes-léopards et la répression de la sorcellerie au Congo, par Monsieur le Gouverneur Honoraire A. Moeller.

3) *Les sorciers comme chefs de rébellion* par le R. P. Dufonteny C. SS. R., Missionnaire au Congo.

4) *M. Lévy-Brühl et Prélogisme des Primitifs* par le R. P. E. Keller, C. S. Sp. ancien missionnaire au Cameroun.

Parmi les communications en langue néerlandaise nous signalons tout particulièrement celle du R. P. Zuure des Pères Blancs sur la *Sorcellerie en Urundi*.

Nos lecteurs trouveront également dans le même ouvrage le compte-rendu des échanges de vues auquel donna lieu l'examen d'un projet de décret sur la répression des épreuves superstitieuses et barbares communiqué à titre consultatif à la XIV^e semaine de missiologie par la Société d'études juridiques du Katanga.

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

ETUDE SUR LES JURIDICTIONS INDIGÈNES par J. Maillet, administrateur territorial	297
LES COUTUMES " BUDJA " (suite) par J. Soupart, agent de 1ere classe de l'Ordre Judiciaire	299
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGÈNES : Funérailles d'un chef « Mulomotwa » par A. Van Malderen, Administrateur territorial Principal	311
JURISPRUDENCE	
218. - DIVORCE. - MALADIE DE LA FEMME, CAUSE DE DIVORCE. - MARIAGE. - DOMICILE CONJUGAL. - INTERDICTION DE RETENIR LA FEMME HORS DU DOMICILE CONJUGAL.	314
219. - MARIAGE. - FORMALITÉS ESSENTIELLES	315
220. - DIVORCE. - ENFANT CONÇU AVANT LE DIVORCE. - DROITS DU PÈRE	315
221. - COUPS PORTÉS A UNE FEMME. - GRAVITÉ DU DÉLIT (Coutume Batabwe)	316

Le Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit Coutumier Congolais est publié par la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

Comité de Patronage : MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice ;

le Gouverneur Général : P. RYCKMANS ;

les procureurs généraux honoraires : RUTTEN, DELLICOUR, SOHIER, GASPAR et TINEL

les présidents honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;

les gouverneurs honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATI, MOELLER et VOISIN ;

le Gouverneur JUNGERS ;

GODDYN, Premier Président de la Cour de Cassation ;

WALEFFE F., Conseiller à la Cour de Cassation ;

CORNIL L., Avocat général à la Cour de Cassation ;

GUILLAUME, Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;

HAYOIT DE TERMICOURT, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles ;

LEYNEN, Président de la Cour d'Appel de Léopoldville ;

VERSTAETE, Juge au Tribunal de 1^{re} instance d'Anvers.

Comité de la Société d'Etudes Juridiques.

Président : M. F. de LANNOY, Procureur Général près la Cour d'Appel d'Elisabethville ;

Vice-Présidents : M. V. DEVAUX, Substitut du Procureur Général et M. A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;

Directeur de la Revue Juridique du Congo Belge et de ses éditions : M. J.-P. COLIN, Conseiller à la Cour d'Appel ;

Rédacteur en chef du Bulletin : M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi ;

Commissaires : MM. BOURS, Conseiller à la Cour d'Appel et E. CLERCKX, Avocat près la Cour d'Appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Société laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans le Bulletin n'engageront que leurs auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Directeur de la Revue, B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 35 francs. Ces montants sont payables par chèque ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 5647 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS

DES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ D'ETUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Voir 4^e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Etude sur les juridictions indigènes

INTRODUCTION.

Ayant pu me rendre compte au cours de travaux effectués dans tous les groupements du Territoire des Manianga, district du Bas-Congo - Province de Léopoldville, de la quasi similitude des coutumes particulièrement en ce qui concerne les juridictions indigènes, j'ai estimé pouvoir ne présenter qu'une seule étude sur celles-ci.

Je renseignerai au fur et à mesure les coutumes spéciales à certains clans ou à certaines circonscriptions.

Le droit indigène ayant subi, dans le Territoire, de profondes modifications depuis l'occupation Européenne, je donnerai très souvent l'ancienne coutume et celle pratiquée de nos jours.

NOTE GÉNÉRALE SUR L'ORGANISATION POLITIQUE ET SUR LA SOCIÉTÉ INDIGÈNE.

Je crois indispensable, pour la bonne compréhension de cette étude de donner avant tout un aperçu général sur l'organisation politique et sur la société indigène du Territoire.

..

ORGANISATION POLITIQUE :

Si nous en croyons les diverses traditions, il semble bien que très autrefois, bien avant notre occupation, le Territoire fut peuplé et dirigé par quelques grands clans, ayant à leur tête des Chefs fort puissants (Sundi, Buende, Kinsaku, Balari).

Ces clans amenèrent de nombreux sujets (bana ba mbuta, enfants demeurés dans le clan paternel) et des quantités d'esclaves.

Les Chefs, personnages importants et souvent fort riches, dont le prestige tenait au nombre d'hommes sous leurs ordres, firent tout ce qui était en leur pouvoir pour retenir près d'eux les enfants de leurs femmes (exogamie) et pour acquérir des esclaves de plus en plus nombreux.

Les Chefs de famille suivirent tous cet exemple et bientôt, les clans d'apport dépassèrent en nombre les clans maîtres. Ces derniers, chose curieuse, allèrent en s'affaiblissant de plus en plus et rapidement de nombreuses familles s'éteignirent. Or la coutume prévoit que lorsqu'une famille s'éteint, tous ses biens tant fonciers que mobiliers reviennent à eux « bana ba mbuta » et aux esclaves qui de ce fait sont libérés.

Il arriva donc que « bana ba mbuta » et esclaves, la plupart du temps de clans différents se groupèrent par familles de même origine et constituèrent sur les terres de leurs anciens maîtres des agglomérations libres, dépendant du grand Chef, mais au même titre que les gens libres du clan.

D'autre part, les grands Chefs qui au début commandaient le clan virent leurs pouvoirs s'affaiblir, presque toujours élus par leurs sujets et dans beaucoup de cas obligés de subir des mutilations ou des épreuves fort dures lors de l'investiture, les Candidats devinrent de plus en plus rares et bientôt on n'en trouva plus. Certains clans (les Sundi notamment) imposèrent l'investiture de force, mais cette coutume semble n'avoir duré que très peu.

Les Chefs de clans disparus, les diverses familles devinrent donc indépendantes les unes des autres. Elles investirent toutes des Chefs religieux « Pfumu mpu » dont le rôle principal était la garde du culte des ancêtres.

Les « Bana ba mbuta » et les esclaves libérés par la mort de leurs maîtres acquirent eux aussi des sujets qui dans beaucoup de cas héritèrent également de leurs maîtres et se partagèrent les terres de ceux-ci.

Beaucoup de familles libres se scindèrent et s'installèrent sur des terres leur appartenant. Ces situations provoquèrent le mélange clanique actuellement existant.

Indépendantes les unes des autres, ne reconnaissant aux anciens maîtres aucuns droits, ayant souvent oublié ou plus justement ne voulant plus se souvenir de leur ancienne sujétion (exception faite pour la région Mbu, Kimbanza et Yanga) toutes les familles vécurent leurs vies propres.

Les premiers Européens, trouvèrent le Territoire semé d'une multitude de petites agglomérations peuplées chacune d'une ou plusieurs familles de même clan et qui toutes se chamaillaient entr'elles pour les raisons les plus futiles.

Aucune unité politique n'existait plus, aucune trace d'entité clanique ne subsistait. Un seul lien groupait encore des séries de villages de clans différents et connaît certains jours l'illusion d'une certaine cohésion : les marchés.

Tous ces petits villages établis la plupart du temps dans des vallées insalubres ou dans les galeries forestières le long des rivières, furent pour des raisons politiques et hygiéniques regroupés. Cependant l'interpénétration clanique était telle, certaines terres appartenant à l'origine à un seul clan ayant été partagées dans la suite entre « bana ba mbuta » et esclaves de 4 à 5 clans différents, qu'il fut impossible de refaire des tous plus ou moins coutumiers. On établit donc sur un même emplacement les agglomérations les plus rapprochées sans tenir compte de la différence de clan. On obtint ainsi des villages absolument artificiels, dont les habitants ne se mêlèrent pas, mais s'accablèrent les uns aux autres tout en continuant à aller cultiver leurs terres aux endroits où autrefois ils étaient installés. Un Chef de village fut nommé, et comme il était impossible de trouver un individu qui coutumièrement avait droit à cette dignité pour l'ensemble de la population, un esclave fut presque toujours désigné qui servait de tampon entre les Européens et les Chefs de famille. Il reçut le titre de Capita et de Duki, jamais celui de « pfumu buala » réservé aux vrais Chefs des anciens villages. Il n'eut presque jamais d'autorité.

Les anciens villages tentèrent toujours et tentent encore de se séparer et de retourner sur leurs terres.

SOCIÉTÉ INDIGÈNE.

Un village coutumier se compose donc d'une ou de plusieurs familles de même clan. Chaque famille s'appelle « Boko » doit *Tia* = feu, *Bombe* = cendres, *Lusanga* = hangar. Ces appellations démontrent l'unité de la famille, doigts d'une même main, réunion autour d'un même feu ou sous même hangar.

Cette famille groupe des individus de statuts différents :

- 1°) Les « *Pfumu* » membres du clan jouissant du statut complet d'hommes libres.
- 2°) les « *Bana ba Mbuta* » enfants demeurés dans le clan paternel (matriarcat). Ceux-ci possèdent tous les droits d'hommes libres, mais n'ont dans le clan paternel que l'usage de la terre. Ils peuvent quand ils le veulent rentrer dans leur clan.
- 3°) Les femmes des *Pfumu* (exogamie) qui possèdent tous les droits des hommes libres, mais n'ont que l'usage de la terre. Elles sont considérées comme étant de passage dans la famille.
- 4°) Les esclaves de toutes les catégories.

Le *Chef de Famille* (*Pfumu Boko* ou *Hunda Kanda*) est presque toujours un membre du clan qui en général désigne son successeur lorsque devenu trop vieux il se croit incapable de bien diriger le groupe.

Si cependant la communauté estimait qu'un « *muana Mbuta* » était plus intelligent que les membres du clan, il pouvait être investi. De même si parmi les adultes libres il n'existait pas d'individus suffisamment intéressants pour diriger la communauté, un esclave était élu et sauf faute grave ne pouvait être destitué de son vivant.

Le *Chef du Village* était élu par les habitants, presque toujours il était en même temps « *pfumu mpu* » chef religieux gardien du culte des ancêtres et représentant sur terre de ceux-ci.

Dans ce cas il ne pouvait être qu'un membre du clan.

J. MAILLET
Administrateur Territorial.

Les coutumes " Budja " (Suite)

COMMENT LA JUSTICE ÉTAIT RENDUE AVANT L'ARRIVÉE DES EUROPÉENS.

Avant l'arrivée des européens la palabre « likita » de peu d'importance était tranchée, rarement à l'amiable, souvent par l'autorité coutumière parce que les discussions s'envenimaient assez vite.

Les « kumu » des parties intéressées ainsi que leur chef le « kumu esungu » étaient avertis au moyen du gong, ou par des messagers « botindi » ou « eleho ».

Il fallait agir vite car les indigènes lésés commençaient souvent par vouloir se faire justice eux-mêmes; en cas de meurtre d'un parent notamment, les frères de la victime tuaient un frère du coupable, lui-même s'il pouvait être découvert.

Souvent aussi pour obtenir gain de cause dans des palabres de moindre importance, les indigènes lésés... . . . avaient recours à la prise d'otages (n'appartenant nécessairement pas à la famille du récalcitrant) qui, mettant ainsi des tiers en cause, avait pour résultat le règlement rapide des litiges.

QUI RENDAIT LA JUSTICE.

Le chef de clan « kumu esungu » assisté des chefs des groupes de familles « kumu egbondo » des parties en cause tranchait les palabres. Un « kumu » ennoblit par le « kumu esungu » qui était souvent féticheur ou chef de guerre (fombe) assistait à toutes les palabres et avait voix délibérative. Les « kumu egbondo » plaidaient plutôt la cause de leurs sujets.

Le « kumu esungu », généralement un vieillard, déléguait ses pouvoirs à un notable de son clan et de sa propre famille mais ce dernier était tenu de l'avertir des suites données à chacune des affaires examinées.

Lorsque les sentences comportaient des indemnités à payer, celles-ci n'étaient jamais remises en mains propres des bénéficiaires, mais bien par l'intermédiaire du « kumu » qui prélevait l'embano ou gratification pour lui et ceux des juges qui avaient siégé.

EMBANO.

L'embano ou gratification aux juges comportait 4 gbeléna (fers de lance), deux pour les juges de chacune des parties et une lance pour le « kumu esungu » ou son délégué.

Un couteau était en outre prélevé au profit du même « kumu esungu » si la palabre était d'importance.

Avant de trancher une palabre, les juges et les parties mangeaient ensemble la poule apportée par le prévenu.

Le fait de manger cette poule, avant l'examen d'un différend devait donner à chacun toute la sérénité désirable pour qu'une bonne justice soit rendue; selon les indigènes ce rite était nécessaire pour apaiser les cœurs.

TEMOIGNAGE.

Les témoignages étaient recueillis pour l'examen des palabres. Quiconque faisait un faux témoignage devait payer une lance dans des cas simples, mais si ce faux témoignage avait eu des conséquences graves, le faux témoin pouvait être mis à mort.

SERMENT.

Certains prétendent que le serment n'était pas exigé par la coutume. Il nous a été affirmé qu'au contraire le serment devait être prêté aussi bien par les prévenus que par les témoins. Nous en retrouvons la preuve dans l'examen des jugements des juridictions indigènes.

Le serment était ainsi conçu « si je ne dis pas la vérité que *Bela me tue* ».

COMPETENCE DES TRIBUNAUX.

N'étaient tranchés que les différends entre les clans amis ou entre individus du même clan. Il fallait considérer comme amis les clans étrangers qui selon l'expression indigène combattaient sous le même bouclier « nguba moko ».

COMPARUTION DES PARTIES.

Les parties en cause pouvaient comparaître, mais dans des cas graves et lorsque les autorités coutumières craignaient des désordres, le coupable n'était pas présent, mais était représenté soit par un de ses frères soit par son « kumu ».

DES PEINES.

L'amende ou plutôt indemnité compensatoire devait être payée immédiatement. Le retardataire était mis au « panga » par l'ayant-droit.

En général ce n'était pas le condamné lui-même qui était privé de sa liberté, c'était sa femme ou un de ses enfants. Ces derniers n'étaient pas maltraités, ils représentaient le gage de la dette à recevoir.

FOUET.

La peine de fouet n'existait pas. Elle a été appliquée depuis l'arrivée des européens.

CONFISCATION.

Le couteau ayant servi à voler dans les plantations devait être remis au préjudicié.

La lance ayant servi à commettre un meurtre appartenait en principe à la famille de la victime, mais elle était souvent gardée par le « kumu » afin que vengeance ne puisse être tirée au moyen de cette lance.

FRAIS.

Il y avait d'abord la poule qui devait être fournie par le prévenu. Les autres frais, après règlement du litige, s'appelaient embano ou rétribution aux juges qui avaient siégé ; ils étaient déduits de la somme à payer.

ESCLAVAGE.

Tout indigène considéré comme indésirable était vendu comme esclave. Il en était notamment ainsi des jeteurs de sorts, des condamnés insolubles, des individus condamnés pour adultères avec une femme d'un de leurs aînés, des prisonniers de guerre.

Les enfants nés d'un homme libre et d'une esclave n'étaient pas considérés comme esclaves, mais ne pouvaient cependant pas devenir « kumu ».

* *

CHANTS.

Pour terminer la recherche des règles coutumières nous avons rassemblé une série de chants. Ces chants s'appellent « sembo » et les chanteurs du « kumu » (au nombre de 3 ou 4) s'appellent « watu wa sembo » ou « misakolo ».

Nous sommes ainsi arrivés à pouvoir faire une classification des chants recueillis :

1° les chants appelés « lembo » ou chants en l'honneur du « kumu ».

2° les chants appelés « mogama » (kugama : crier) ou chants d'allégresse.

3° les chants particuliers à certaines cérémonies coutumières. Certains exigent un commentaire, nous le donnerons tel qu'il nous fut exposé.

CHANTS « LOMBO ».

— *Kumu-ouwe ouwe elouwe* - nous chantons en ton honneur - quand le kumu se déplace, ses chanteurs le suivent - de sa lance il tue une poule ou une chèvre et nous la mangeons.

Le kumu avait en effet le droit de tuer chèvre ou poule pour ses chanteurs

— *Ouwe ouwe-elleouwe* - Le grand kumu (kumu esungu) quand il veut voir ses petits kumu (kumu egbondo) il les appelle et les avertit qu'il tuera des chèvres en leur honneur et qu'ils retourneront avec des gratifications (embano).

Les notables appelés par le grand chef étaient toujours bien reçus et ceux-ci ne retournaient jamais les mains vides.

— *Ouwe-ouwe-elleouwe* - Si un kumu esungu veut rassembler ses hommes pour trancher les palabres, nous tuons des poules, des chèvres et nous mangeons bien. Si l'on trouve quelqu'un (kumakali) qui a un bon jugement, nous allons le dire au grand kumu (kumu esungu) lequel le fait appeler et lui donne le titre de « kumu ».

Il apparaît donc que le kumu esungu lui seul peut accorder certains pouvoirs à des indigènes reconnus de bon jugement - ce fut le cas pour Budjuki de Yalosemba, chefferie Yambata. Budjuki était féticheur et craint de tous.

On raconte que lorsque Budjuki voulait prendre la parole, il se levait, soufflait en l'air afin que tout le monde se tût, il parlait et après lui personne n'osait élever la voix, ni contester le jugement qu'il venait de rendre.

— *Kumu* - Si un homme (kumakali) frappe ses parents, sa femme, ses enfants, ses frères, nous irons lui chanter ses méfaits, il en sera honteux et cessera d'agir ainsi.

— *Ouwe-ouwe-elleouwe* - quand le « kumu esungu » est fatigué, qu'il est vraiment vieux, il rassemble tous ses notables et leur fait part que désormais c'est son fils qui agira à sa place. Il dit ensuite à son fils aîné « mon fils, j'ai toujours bien agi envers mes sujets, nous allons te donner mes pouvoirs, mais tu agiras comme moi ».

— *Kumu* - écoute - le village est comme un pot - si toi kumu tu hésites pour trancher nos palabres, si tu restes trop longtemps, alors le village sera fragile comme un pot.

— *Kumu*, toi kumu, écoute, quand nous allons à la guerre nous ne voulons pas mourir d'une lance dans le dos, nous voulons mourir d'une lance dans la ventre.

— Toi kumu écoute, la lance avec laquelle je mourrai devra venir d'en haut, comme le piège aux éléphants (lienga ou elongo) car celle qui vient d'en face je la verrai.

— *Kumu*, toi kumu tu n'es pas seul, tu as des hommes (botindi) messagers, et tu les envoies donner les ordres partout dans ton village

Le kumu disposait donc de « botindi » messagers, mais il paraît que pour des choses très importantes, le kumu ne se confiait pas à ceux-ci ; sa première femme était chargée de transmettre les ordres (notamment en cas de guerre et lorsqu'il voulait communiquer un ordre à ses alliés)

— *Kumu* écoute, ne t'ennuie pas avec nos chants, ne sais-tu pas que ceux-ci racontent tout ce qui se passe sur la terre ..

— *Kumu*, écoute, le miel que nous avons rapporté, d'un côté il est bon et de l'autre mauvais, pourquoi toi aussi, *Kumu*, parfois tu nous fais bien, parfois tu nous fais mal.

— *Ouwe-ouwe-elleouwe* - *Kumu*, le jour du « motsua » nous prenons le « gbukulu » (arbre dont l'écorce a des épines) nous prenons un jeune bananier (bosombo), bananier (etabe) nous les plantons en terre et nous mangeons le « mokindu ».

Ce chant « motsua » est chanté à l'occasion de la cérémonie de ce nom, ou la pose du « likoko de » kumu esungu

Cette cérémonie est la suivante :

Le « kumu esungu » se tient accroupi, le dos appuyé contre la jeune tige de l'arbuste gbukulu, du jeune bananier bosombe et du jeune bananier etabe, pendant que toute la population rassemblée autour des kumu chante le chant motsua.

Les femmes du « kumu esungu » pilent, en chantant, le « mokindu » mélange d'écorces de trois arbres d'espèces différentes et dont nous ignorons le nom.

Lorsque le « mokindu » est pilé, un des « kumu egbondo » en pose sur les lèvres du « kumu esungu » et de tous les autres notables. La cérémonie se termine par des chants, des danses et un festin.

Quiconque ose couper le « likoko » du kumu devient paralytique ; la paralysie ne cesse qu'après avoir absorbé du « mokindu » et comme le « kumu esungu » lui seul le détient, le coupable est obligé de se faire connaître s'il veut guérir.

Le soir, le kumu esungu mange seul du mokindu, surtout lorsqu'il craint des événements graves, car le mokindu a la propriété de lui révéler en songe la conduite à tenir. Ces songes s'appellent « dzotsi ».

CHANTS « MOGAMBA ».

— Kumu - moi qui chante maintenant, je te dis, quand quelqu'un va à la chasse, qu'il a tué un cochon - celui-là il chante ce que je chante.

— Kumu - moi qui chante maintenant, je te dis, quand nous allons à la guerre et qu'un guerrier a tué un ennemi - celui-là il chante ce que je chante

— Kumu - le jour où le chanteur a faim, il va chanter chez le Kumu, s'il a du sel il en donnera et le chanteur chantera ce que je chante.

— Kumu - quand le chanteur a besoin d'argent, parce que son beau-père en réclame, le kumu donnera une lance, une poule ou autre chose et le chanteur chantera ce que je chante.

CHANTS AUTRES.

LIWA (chant pour le mariage)

— Kumu si une femme est partie en mariage, le kumu se déplace pour discuter la dot, ses chanteurs le suivent et chantent en son honneur.

— Kumu, le jour que la femme va en mariage - on donne le libedu (noix de kola), on distribue le sel, c'est celui qui peine pour rassembler l'argent qui en profite mais il ne mange le sel qu'après avoir donné la dot.

LIEMBA. (chant pour les affaires de sorciers).

— Kumu, si le « kumu esungu » est très souvent malade, il rassemble ses « kumu egbondo » et fait désigner le jeteur de sorts. Celui-là boit le « mbondo » et s'il tombe le kumu dit : puisque nous ne mangeons pas nos frères, allez vendre cet homme chez les étrangers, mais la famille paie beaucoup pour le racheter - Kumu, le kumu esungu divise ensuite l'argent reçu entre ses kumu.

Angbwale. — (Les chanteurs demandent une rétribution).

— Kumu — nous avons chanté en ton honneur toute la journée — ne vois-tu pas qu'il va faire noir — maintenant nous allons chercher nos buches — donne-nous quelque chose si tu en as. Toi Kumu, reste ici, nous t'avons trouvé bien portant, reste toujours de même.

Niele — (chant avant la chasse)

Ouwe ouwe-eleouwa — quand nous allons à la chasse avec nos filets, nous mettons des plumes de poules sur notre tête et nous chantons le niele.

Limbaya. — (Chant de guerre).

— *Kpongbo he - kpongbo he - walimbasa, wɔlana* — (Les hommes de cette troupe se battent et s'entretuent).

Ce chant est très entraînant, c'est une espèce de marche guerrière.

Bolombe — (chant pour l'adultère avant l'exécution du coupable).

— Si un homme est au « panga » pour adultère. S'il ne paie pas nous le tuons après avoir chanté le bolombe.

Les chanteurs, en exécutant ce chant, tiennent en main un couteau « mabode » bien aiguisé. Ce chant est accompagné de danse plus ou moins obscène. A la fin du chant le coupable était tué.

Lingbwele. — (chant pour les voleurs).

— Quand on a trouvé un voleur, nous le chantons dans tout le village et nous disons « fermez bien les portes de vos maisons, il y a un voleur qui passe ».

Liasa — (chant lors d'une déclaration de guerre).

— Kumū — quand le kumu s'est mis des cendres sur la figure, c'est la guerre. De suite les hommes se pressent et le suivent. Qui fera la guerre ? c'est nous - Qui va faire la guerre ? c'est nous.

Ndeka. — (chant à l'occasion de la réunion de toute la population en cas d'évènements graves et imminents).

— Kumū — Toi Kumū esungu et vous « kumu egbondo » si vos hommes sont partis à la chasse pour le ndeka, qu'ils ont tué un léopard ou un phacochère, s'ils ne vous ont pas donné cette viande pour le ndeka — prenez ces hommes et il paieront deux magendza, une poule, une chèvre qui serviront pour le ndeka.

— Kumū, écoute, le jour du ndeka un kumu egbondo prend un « mabede » bien aiguisé, il chante comme nous et nous chantons avec lui. Il coupe le cou de l'esclave et le kumu en fait les parts.

Le « ndeka » est la réunion de toute la population, convoquée par le « kumu esungu » qui est assisté de ses « kumu egbondo ». C'est réellement ce que l'on peut appeler la réunion des notables pour discuter un évènement important.

Elle était préparée assez longtemps d'avance, tous les indigènes allaient à la chasse et devaient remettre le produit de celle-ci. Faute de s'exécuter le coupable était puni comme nous l'indique la chanson.

Devant la population en armes et bouchers, les kumu haranguaient la foule pendant que les femmes préparaient en hâte la nourriture nécessaire à tout ce monde. Le tenas était arrosé de vin de bananes.

Pendant la harangue le silence le plus absolu devait être observé ; quiconque le rompait était passible d'une amende (paiement d'une lance ou un couteau).

Enfin le kumu esungu sortait de la case où il s'était enfermé, il était précédé de clochettes « milenga », de ses chanteurs « misakolo » et protégé du soleil par une espèce de dais formé de nattes que des femmes en grand appareil avaient l'honneur de porter.

Le « kumu esungu » prenait place sous un abri, haranguait à son tour la population et terminait son discours par ces mots « aujourd'hui nous allons découper un homme... »

En effet, depuis le début de la cérémonie un esclave avait été attaché à un pieu et savait le sort qui lui était réservé.

Au chant du « ndeka » cité plus haut, un kumu armé de son couteau découpait vivante, de haut en bas, la malheureuse victime.

Le « kumu esungu » remettait ensuite à chacun de ses « kumu egbondo » la part qui lui revenait, compte tenu de la population de chacun.

En distribuant cette viande humaine, le « kumu esungu » prononçait ces paroles rituelles « kumu, songe toujours à ton village et n'oublie pas que nous avons des coutumes à faire respecter »

Ainsi prenait fin la réunion du « ndeka ».

∴

Il nous a paru utile d'approfondir la recherche de certaines coutumes et cérémonies, qui, si elles avaient auparavant un but bien défini, n'en constituent pas moins actuellement, de par leur évolution, un grand danger moral et physique.

Je veux parler de la coutume « Pongbo ». Anciennement, toute jeune fille arrivée à l'âge pubère et restant chétive, était soumise, par les parents, à la coutume dite « pongbo » ou aussi « likilo ».

Cette jeune fille, au préalable fardée sur tout le corps de poudre « ngola », la chevelure nouvellement coiffée à la mode Budja, les poignets et les chevilles chargés d'ekomo, était enfermée dans une case. Là accompagnée des voisines et de ses amies, elle battait le tantam et lançait de nombreux appels à l'aide d'une corne d'antilope « limbili »

Un grand mâât, agrémenté de nombreuses touffes de raphia, le tout enduit de ngola, était planté près de la case. Les hommes passant à proximité étaient amenés de force dans la case de la jeune fille. Ils y restaient aussi longtemps qu'ils le désiraient et vivaient maritalement pendant quelque temps. Un cadeau à la jeune fille était de règle (lance, couteau) dont l'importance variait selon la durée des amours.

Le but primitif de cette coutume était de rendre la santé à la jeune fille chétive.

Actuellement, ce but aurait quelque peu changé. Une femme soumise au « pongbo » serait plutôt une source de revenus pour les parents. On a même vu des femmes mariées religieusement qui, rentrées chez elles « molembi » se soumettaient à cette coutume

De même les mâles sollicités et amenés de force sont ou non célibataires.

Le grand mâât a été remplacé par une perche de 3 à 4 mètres, au bout de laquelle est attachée une étoffe blanche de la grandeur d'un mouchoir de poche. Parfois même et surtout dans les grands centres, pour camoufler ce commerce clandestin..., une perche seule indique aux passants indigènes qu'une femme est soumise au « pongbo ».

Cette coutume est donc devenue dans les grands centres une forme déguisée de la prostitution et bon nombre de femmes adultes s'y prêtent au profit d'un soi-disant parent ou ami de même race.

Le « pongbo » existe dans tout le territoire de Bumba, et il est regrettable de constater que les filles des chefs surtout s'y soumettent.

CEREMONIE « EKPANGA ».

Il nous a été permis de découvrir une cérémonie dérivée du pongbo et intitulée « ekpanga ». Elle existe depuis peu.

Voici en quoi elle consiste :

Un jeune homme a décidé qu'il serait « ekpanga ». Dans ce but, il parcourt le village en déclarant : si les jeunes filles ne veulent pas me faire « ekpanga » que la cendre que je jette les tue. Le jeune homme rentre ensuite dans sa case, bat le tantam et lance de nombreux appels à l'aide d'une corne d'antilope du nom de « limbili ».

Craignant les menaces du jeune homme, les jeunes filles apportent du ngola, de la nourriture, des perles, etc..., et procèdent à sa toilette.

Les jeunes filles resteront chez le jeune homme aussi longtemps que durera l'ekpanga, elles ne quitteront la case que pour y chercher de la nourriture.

Les passants ne sont pas arrêtés comme pour le « pongbo » mais s'ils désirent voir le jeune homme, ils devront donner, un, deux ou trois francs d'entrée. Le visiteur est introduit dans la case et poudré au front de « ngola » en signe de bienvenue. Ce visiteur y restera à loisir ; s'il veut y passer la nuit il y trouvera des jeunes filles, de quoi satisfaire ses sens. Lorsque plusieurs visiteurs sont ensemble dans la case, chaque couple s'installe pour la nuit et le jeune homme « ekpanga » assisterait indifférent aux scènes qui se déroulent.

Dès que les sommes reçues en cadeaux sont suffisantes, une jeune fille est envoyée au marché où elle se procurera des vivres et des friandises « ndunda ».

L'ekpanga peut durer un an, il ne cesse que dès que l'intéressé en a manifesté le désir à son père. Celui-ci rassemble l'argent nécessaire à l'achat de vivres pour le banquet de clôture. Le dernier jour de l'ekpanga les jeunes filles purifient le jeune homme en le lavant à grandes eaux comme cela se fait lors de la fin de la pénitence.

Cette cérémonie existe depuis peu et nous n'avons relevé que cinq à six cas ; nous la signalons cependant pour la raison qu'elle peut causer un grand préjudice moral et physique aux populations Budja, si il n'en est pas mis fin.

Comme pour la coutume « pongbo » une perche de 3 à 4 mètres surmontée d'une petite étoffe blanche attire l'attention des passants indigènes.

NAISSANCES.

a) *d'un enfant*. - La naissance d'un enfant ne donne pas lieu à des cérémonies publiques. Lorsque l'enfant naît et qu'il ne remue pas l'accoucheuse indigène prend l'enfant et le secoue en chantant « *agoloa ohe, agoloa ohe* ». L'enfant ouvre ensuite les yeux et pleure.

L'accouchement se fait souvent derrière la case et l'accouchée ne rentre dans celle-ci que lorsque tout est terminé.

A l'annonce de la naissance d'un enfant, on dit qu'il portera le nom de son grand-père ou de sa grand-mère ou oncle ou tante décédés selon que c'est un garçon ou une fille.

Le père est, sauf empêchement, toujours présent.

Le cordon ombilical est coupé au moyen de l'écorce très tranchante d'ailleurs de la plante « kombo » (qui sert également à faire des nattes) ou au moyen de l'écorce verte du bambou ou encore au moyen d'un morceau de l'arbre « ebodza » (bois fibreux)

Dès la fin de l'accouchement on plante en terre, souvent derrière la case, l'objet qui a servi à couper le cordon, lequel y est attaché ; si, en séchant, le cordon se recourbe c'est un mauvais présage car la femme restera longtemps stérile.

Les impuretés provoquées par les couches sont enterrées au pied d'un bananier et c'est à cet endroit que sera planté le cordon de la manière décrite plus haut. Plus tard, lors de nouvelles couches, l'accoucheuse ira chercher de cette terre, fera une petite incision à hauteur du nombril et y mettra un peu de terre. L'opération a pour résultat de faciliter l'accouchement.

b) *Naissance de jumeaux*.

La naissance de jumeaux est de suite annoncée dans le village. Le père des nouveaux-nés et l'accoucheuse ou la tante paternelle des jumeaux tiennent chacun un enfant dans les bras. Le premier s'appellera « maboso » le second s'appellera « atunga » ou « mangongo ». On forme la file indienne (molongo na sombo) pour la danse. L'enfant maboso sera au premier rang, Atunga derrière lui et la file se terminera par les parents et voisins. On dansera avec les jumeaux jusqu'aux extrémités du village composant la famille. A chaque extrémité de ce village on y plante à droite et à gauche du chemin un piquet surmonté et paré de verdure. Au pied de ces piquets les feuilles ayant servi lors des couches sont déposées et sur lesquelles chaque danseur ajoutera une feuille quelconque à droite et à gauche, afin de s'attirer la bienveillance de l'âme des enfants jumeaux.

A chaque naissance de jumeaux le soleil est caché, le ciel est nuageux.

Pendant la danse, ceux qui portent les jumeaux doivent en même temps porter sur la tête un panier à « malemba » (manioc rapé) sinon ce serait la mort certaine des jumeaux. De même pendant environ un mois (jusqu'à ce que la mère puisse se lever définitivement) le père des jumeaux devra porter dans chaque bras un petit panier chaque fois qu'il se rendra dans les plantations sinon les esprits protecteurs des jumeaux se vengeraient en faisant longtemps pleuvoir.

Les danses à l'occasion de ces naissances peuvent durer 15 jours environ, notamment chez les Boli (Kwandza).

Les chants sont plus ou moins obscènes, ils célèbrent les mérites des membres créateurs de chaque sexe tandis que les danses rappellent le coût mais sans accouplement puisque les danseurs sont disposés en file.

Lors des couches la femme est entourée de son mari et de ses proches. Il est d'usage chez les Budja que la femme se confesse (adultère) lorsqu'elle ressent les douleurs de l'enfantement. Elle accusera ses complices car l'omission de ce faire entraînerait sa mort.

Par contre si, malgré cette confession de la femme, l'accouchement s'avérait néanmoins laborieux le mari devra à son tour confesser ses fautes (adultère).

Dès la naissance le père est aussi tenu de s'abstenir de rapports sexuels avec d'autres femmes que sa ou ses épouses, car l'enfant pourrait en mourir.

De même la mère devra rester chaste pendant toute la durée de l'allaitement soit pendant un an et demi à deux ans environ mais en tout cas jusqu'à ce que l'enfant puisse complètement marcher seul.

C'est en général à cause de l'existence de cette coutume que les palabres d'adultère sont connues.

CEREMONIES APRES LA NAISSANCE.

Comme on le voit, la santé et la vie des enfants tiennent une place primordiale dans la vie familiale indigène. Malgré les sacrifices imposés aux parents, leurs inquiétudes ne seront apaisées qu'après les deux cérémonies ci-après :

1°) quelque temps après la naissance, l'enfant sera porté chez le nganga pour y recevoir ce que l'on pourrait appeler le baptême. En effet on administre à l'enfant une certaine médecine dont les vertus aux dires des indigènes, lui sont nécessaires pour qu'il grandisse et croisse normalement. Soustraire le nouveau-né à cette cérémonie serait le vouer à une mort certaine, et les parents s'exposeraient au mépris public.

2° PRÉSENTATION A L'ARBRE « BOEKO ».

L'enfant est tellement chétif qu'il a besoin de toutes les garanties, il doit être soustrait à toutes les influences des forces occultes. Pour l'en préserver, il sera présenté à l'arbre Bæko.

Lors de la présentation les parents prononcent les paroles suivantes « *Bæko, mwana na yo wana, obunga ye te, obebisa ye te* » Bæko, voici ton enfant, ne l'oublie pas, ne lui fais pas de mal ».

Une feuille de banane sera ensuite attachée à l'arbre Bæko en guise d'ex-voto.

..

DES SECTES.

De tous temps, les indigènes à la recherche du merveilleux, ont employé les moyens, selon eux, les plus efficaces soit à améliorer leur santé, soit à satisfaire leurs ambitions et leurs rancunes, ainsi qu'à se prémunir contre les dangers des mauvais esprits réincarnés dans des personnes de leur entourage.

C'est pourquoi les sectes naissent, et bien que souvent combattues dès leur apparition, revivent bientôt sous une autre forme et un nom différent, mais dont les mobiles restent les mêmes.

LA SECTE « SODO ».

Le nom de la secte est sans doute tiré du nom de « soldat » déformé ; rien ne serait moins vraisemblable si l'on examine la hiérarchie existante parmi les membres de la secte

Comme toutes les sectes, le but avouable du « sodo » est de rendre la santé aux malades et d'immuniser les adeptes contre les maléfices des « elimu mosaki » ou mauvais esprits.

Le « sodo » instauré par le féticheur Babu de Yaminga, chefferie des Boli, par l'intermédiaire d'une vieille femme du village Yaokila (chefferie des Anzi'a), ne comprenait que des femmes

Il existait une certaine hiérarchie parmi les adeptes : chaque village avait sa section, chaque section sa cheffesse (la femme du chef) ses capitas (les femmes des capitas) ses policiers (les femmes des policiers) et ses « basali » ou travailleurs.

L'insigne distinctif de chaque grade était déterminé par la couleur et le nombre de rangées de perles passées en croisé autour du dos et de la poitrine. Le couteau était en outre l'apanage des cheffesses et des capitas.

Les adeptes « sodo » se choisissaient un nom tiré de ceux des autorités européennes et indigènes du District, du territoire et des chefferies

La réception dans la secte, par paiement du droit de un franc, n'était chose faite qu'après incisions à toutes les articulations du néophyte et absorption du breuvage « sodo ».

Les sections étaient très actives : les réunions se faisaient par invitations, elles étaient tenues de préférence le samedi et le dimanche.

Les réunions comportaient des danses et des chants ; la danse du couteau instituée par l'inventeur Babu était exécutée à chaque réunion.

Tous les membres présents lors d'une réunion devaient payer un droit de « un franc » ; ces cotisations servaient à l'achat de la nourriture nécessaire à la réception de la section invitée.

Les chefs et notables « sodo » dansaient d'abord tandis que les simples membres « basali » rapaient hâtivement le manioc nécessaire au repas servi après les danses.

En cas de maladie d'un membre ou d'un parent « sodo » les danses s'exécutaient autour du malade placé préalablement dans une chaise longue. Au cours de la danse le breuvage « sodo » était administré au malade après avoir pratiqué des saignées (incisions) à toutes les articulations.

VOICI QUELQUES CHANTS « SODO ».

Chant du « Mindzele » (des coquettes) .

Woya hole - woya - hole les femmes sont belles, elles sont coquettes avec des perles.

Woya hole - hohe - woya holele - quand les femmes chantent elles se dandinent et meuvent la tête dans tous les sens, alors elles sont belles (minzele), woya hohe - hohe - woya holele

CHANT POUR OBTENIR LA GUERISON D'UN MALADE

Ouwe - ouwe eleouwe - Ewudza l'enfant de Lindenge était partie en forêt à la recherche des fourmis « kalo », eile se perdit ouwe ouwe - eleouwe . et les « elimu mosaki » (mauvais esprits) l'ont prise ouwe - ouwe - eleouwe l'ont emportée plus loin dans la forêt, ouwe - ouwe eleouwe - ils ui ont fait peur - ouwe - ouwe - eleouwe - puis elle s'endormit ouwe - ouwe - eleouwe - Quand elle se réveilla elle était tolle - ouwe - ouwe - eleouwe - elle se dandinait ouwe - ouwe - eleouwe - mais quand elle arriva au village - ouwe - ouwe - eleouwe - on lui donna le dawa « sodo » ouwe - ouwe - eleouwe - et elle fut guérie ouwe - ouwe - eleouwe.

Parce qu'elle était guérie *ouwe - ouwe - eleouwe* Ewudza a chanté avec les « ekomo » aux bras *ouwe - ouwe - eleouwe* - aux pieds, *ouwe - ouwe - eleouwe* - au jambes - *ouwe - ouwe eleouwe*. *Woya ole - ole - ohele* - elle a chanté avec les « ekomo » aux pieds, aux jambes, aux bras, *waya . ole - ole - ohele*.

..

Evidemment la fréquence des réunions des sections hors de leur village causait une certaine perturbation dans la vie familiale, les enfants devaient rester sous la garde de leur père, les maris devaient préparer eux-mêmes les aliments, en outre elles étaient l'occasion pour les femmes infidèles de rencontrer plus fréquemment leur amant.

Par ailleurs, l'emprisonnement de l'inventeur de la secte ainsi que les ennuis causés à certaines cheffesses, suite à une mort suspecte, tous ces faits ralentirent l'activité du « sodo » à tel point qu'elle a pour ainsi dire actuellement disparu.

Nous ne connaissons pas d'amulettes « sodo » il est vrai que l'inventeur fut mis dans l'impossibilité de parfaire son œuvre.

LA SECTE « MATOLO »

Elle fut l'œuvre d'un certain « Boy Moke » originaire du village Yambongo de la chefferie Bosambi. Boy Moke interrogé nous a déclaré que l'organisation de cette secte lui avait été révélée en songe. (Il est intéressant de noter que Boy Moke est un ancien soldat).

Admission des membres.

L'inventeur a délégué certains de ces pouvoirs à des initiateurs. Ceux ci consultent les auspices dans une petite hutte de 1m. à 1,25 m. de hauteur et d'un diamètre de 0,60 m., cette hutte est construite entièrement en feuilles « ngongo » et a la forme de dôme.

Tous nouveau membre doit payer un droit de 1 à 5 frs ; le breuvage « matolo » contenu dans une bouteille blanche à base carrée se paie un franc.

Toute guérison produite par le matolo se paie naturellement et le prix varie selon la gravité de la maladie.

Quiconque est admis dans la secte doit d'abord boire le dawa matolo. après quoi l'initiateur lui fait les incisions à toutes les articulations : ces incisions sont ensuite pansées avec de l'huile de palme et poudrées de rouge « ngola ». Pour terminer l'initiateur passe devant les yeux du néophyte une peau de civette dans laquelle est enfermée un peu d'écorce de l'arbre « gbai » ainsi que du « ngola ».

Dès ce moment le nouveau membre devra faire offrande à « Matolo ». S'il veut manger, il mettra un peu de sa nourriture dans la bouteille blanche reçue de l'initiateur. L'offrande est accompagnée des paroles suivantes : « *Matolo posho na yo wana* » « Matolo voici ta nourriture ».

La bouteille « matolo doit toujours être placée sous le lit de l'adepte mais du côté de la tête.

Amulettes.

Il faut aussi que l'affilié à la secte « matolo » soit constamment prémuni contre les forces occultes ; ce sera le rôle des amulettes.

Celles-ci se portent au cou, aux bras et à la ceinture.

Celles se portant au cou ont l'aspect d'un scapulaire usagé ; celles se portant au bras sont faites d'un cordon de toile bleue renforcé à un certain point d'un tressage de corde recouvrant des morceaux de bois fétiche. Par contre, celles se portant à la ceinture sont faites de fines cordes tressées et renforcées également à l'endroit où sont placés les morceaux de bois fétiche.

L'amulette portée au bras ou au cou sera inefficace sans celle portée obligatoirement à la ceinture.

Pouvoirs du Matolo.

D'après les renseignements reçus de sources diverses le matolo aurait certains pouvoirs bien déterminés :

1° de protection et de guérison.

2° d'action néfaste.

De protection et de guérison : le matolo protège et guérit c'est le but avouable de la secte. Il préserve également contre l'action néfaste des mauvais esprits.

De plus les adeptes qui portent régulièrement les amulettes sont à l'abri des dénonciations aux autorités (dénonciations faites par des noirs) pour des faits répréhensibles qu'ils auraient commis

Pouvoir d'action néfaste : Le matolo a d'autres pouvoirs magiques ; s'il protège les adeptes, il leur donne par contre la faculté de faire du mal.

Quiconque veut se venger, se rend chez l'initiateur lequel remet des amulettes capables de faire tuer un ennemi soit par la foudre, soit par le croco ou le léopard.

Le prix de ces amulettes est naturellement très élevé car l'initiateur aura dû se livrer à des exorcismes assez compliqués et nombreux.

.*

Il n'y a rien d'étonnant dès lors de voir les Missionnaires combattre énergiquement la secte « matolo » au point de refuser les sacrements aux ad pres qui malheureusement se recrutent pour la plupart parmi les chrétiens et dont un initiateur, un certain Malambo Honoré était catéchiste.

C'est également un devoir des autorités européennes de surveiller sérieusement l'activité de la secte qui, par les buts multiples qu'elle prétend s'assigner, se révélerait dangereuse pour la tranquillité publique.

.*

Dans le même ordre d'idée, il nous revient que les arabisés, porteurs de patentes de trafiquants, vendent également à des prix ayant atteint 400 frs. des amulettes « marabou ». Celles-ci ont à peu près les mêmes pouvoirs de protection que les amulettes « matolo ». On les distingue des autres parce que les bois fétiches sont recouverts de peau brune tandis que les amulettes matolo sont recouvertes d'un tressage de fines cordes.

Le commerce avoué de ces arabisés venant du Lac Tchad est la vente de perles dans les milieux indigènes. Ce commerce ne pourrait jamais leur permettre de vivre tandis que la vente plus ou moins clandestine des amulettes « marabou » est source de grand profit.

..*

LA SECTE « ELIMU SANTU ».

Les indigènes sont tous d'accord pour dire que l'*elimu santu* est ce que nous blancs, appelons le diable... Elimu santu se traduit en français par « esprit saint ».

Organisation et hiérarchie.

Le chef et inventeur de l'*elimu santu* est le nommé Likpumbu Joseph originaire du territoire d'Aketi (Ibembo) qui était parvenu à se faire inscrire aux fiches de la population de Yaliambi (Yaisanza). Cette chefferie fut le point de départ de la secte.

Le chef s'intitule « Ginda ».

Les prêtres ou initiateurs sont appelés « Folomase » déformation du terme « franc-maçon ».

Les adeptes sont des « ngusu » ou « bangusu ».

Le Ginda a initié dans chaque village des Yaliambi et Bopandu les prêtres « Folomase » lesquels ont pouvoir de recevoir et initier les « ngusu ».

Lorsque le Ginda et les Folomase se déplacent ils sont annoncés par une clochette.

Les amulettes « elimu santu » sont faites de petits bâtonnets de différents arbres fétiches cousus dans une peau de singe nommé « apua ».

La réception et l'admission se font par incisions à la poitrine aux sourcils et au front ; les plaies sont ensuite enduites du mélange de sève des arbres nungu, akpwala, eleko, moika, olipi, indzendze, lopombi, mokua, lihaha, et modzadza. Chaque néophyte doit payer à son Folomase un droit se montant à 5 petites lances (banza) et un couteau (ehuga).

La seule défense de l'*elimu santu* est l'interdiction de boire de l'eau chaude, sinon les lamulettes seront inoffensives.

Au village de chaque Folomase un oratoire a été construit et près duquel il y a une grande croix blanche où l'on prie à genoux.

L'oratoire est peuplé de statuette en terre glaise « bikeku » dont les yeux incrustés de petits miroirs ont pour but de refléter les éclairs et prouver ainsi que l'*elimu santu* est en effet en colère par temps orageux. Ces statuette incarnent les esprits protecteurs.

Hormis pour les prières, les réunions se tiennent à proximité d'une source (motu na mai) et toujours le vendredi vers midi. On y prie à genoux comme dans l'oratoire, la main gauche sur la poitrine et la main droite levée jusqu'à hauteur du visage. Après les prières il y a repas au cours duquel on y mange de la viande.

Ce trait est assez significatif si l'on tient compte que la plupart des adeptes se recrute parmi les chrétiens et que chaque « gusu » se couvre le visage de la main et détourne la tête lorsqu'il passe devant une chapelle.

PRIÈRES.

Voici un specimen des prières récitées par les membres de l'*elimu santu* :

Elimu santu, Dzambe na Lobiko Pesa Gracia obengwa - Obengwa na Elimu Santu. Bisu Bangusu Tokoyoka Malali Mikolo m'nse, tokogumba milelimu tokobondela Elimu

Mama Maria pesa gracia o lobiko.

Bangusu nabolingi, nakosenga binu mitema - lobiko o se - gracia na Dzambe - Nadjali koyembela - gracia na Dzambe nadjali kobondela.

Mama Maria nakoyembela - mama Maria nakobondela - Batu Bangu su o se - Masua Na Gere ako-pesa bisu ke - Elimu santu nakosenga gracia.

Dzambe sango, Dzambe moana - Dzambe Sipritu, pesa gracia lobiko o se - Elimu Dzambe na lobiko - Gracia nadjali kobondela gracia na Dzambe, Gracia na Yesu, na Maria, Gracia na Lobiko Tokobondela Elimu santu - Tokoyombela - tokogumbana - tokosambela Elimu Santu na lobiko o se - obengwa.

Ces prières ne sont en somme qu'une singerie des prières de la religion catholique.

But de l'Elimu Santu.

Le but avoué est la guérison des malades. Cependant certains ont prétendu que l'activité de l'elimu santu, en plus des pouvoirs de guérison et de protection contre les forces occultes, était destinée à porter atteinte à la sécurité de l'Etat.

S'il en était ainsi, il faut cependant noter qu'actuellement l'impôt est payé par les adeptes et qu'ils participent aux travaux d'ordre économique, indice certain en cas d'opposition aux pouvoirs établis.

En réalité, dans la chefferie Yaliambi, l'audace du « Folomase » de Yaisanza avait été jusqu'à se vanter que le premier européen de l'autorité pénétrant dans l'oratoire serait tué sur le champ par « l'elimu santu », ce qui força évidemment l'autorité d'intervenir.

Il semble également que la secte « elimu santu » soit un peu différente des autres parce qu'elle ridiculise ouvertement la religion catholique tout en en retenant certains rites

A mon avis cette secte est plutôt un essai de schisme de la religion catholique.

..

Il est également un point troublant que nous n'avons pu élucider mais que nous croyons cependant utile de signaler.

Il nous a été rapporté, notamment par l'ex-messager Gholonga du village Yakanibili chefferie Anzila, que des indigènes auraient un certain pouvoir sur le léopard. Cet ex-messager cita le cas du nommé Mangbongolu, décédé depuis quelques années, qui après défi lancé par des incrédules, fit l'expérience : Mangbongolu ayant pris une médecine appela : « léopard vient », un peu après un léopard surgit de la forêt ; puis il ordonna : « léopard va-t-en » et le léopard s'enfuit.

D'autre part il nous a été signalé que certains individus pleins de malice s'emparaient d'enfants, les emportaient en forêt, les dépeçaient à moitié et laissaient bien visible les traces des griffes de sorte que l'on attribuait chaque fois le rapt au léopard.

Ne serions-nous pas en présence de la secte des « hommes léopard » qui existe dans les Uele ?

Malgré nos attentives observations à ce sujet nous n'avons pu conclure à l'action de cette secte, ni découvrir des indices certains, mais les victimes du léopard (surtout chez les Anzila) ne sont-elles pas également les victimes des aniotos ?

C'est un grand point d'interrogation que nous laissons en attendant de plus amples investigations de tous ceux qui s'intéressent aux populations Budja.

..

Pour terminer nous ajouterons que nous n'avons pu, avec regret, nous documenter à fond sur les sectes :

- 1° « mani » qui existait autrefois chez les Budja et qu'un essai de reprise fut manifesté en 1929.
- 2° l'« America » qui fut adoptée, fin 1931 début 1932, par les Ebonda, mais rapidement réprimée par l'arrestation et la condamnation des principaux adeptes.

..

Les Budja restent farouchement attachés à leurs coutumes qu'ils conservent jalousement et cachément ; si nous avons pu fournir ce travail c'est à force d'observation et de déductions contrôlées durant les neuf années passées au milieu d'eux.

..

J. SOUPART
Agent de 1^{ère} classe de l'Ordre judiciaire.

Crimes et superstitions indigènes.

FUNERAILLES D'UN CHEF « MULOMOTWA » (1)

Lorsqu'un chef de la caste régnante est atteint d'une maladie qui met ses jours en danger, il appelle auprès de lui les hauts dignitaires : Kabawe (2) Kabori (3) Kampompe (4) Makungu (5) Kienga (6) Senga (7) Kalala (8) Mwadiavita (9).

Ceux-ci sont chargés de veiller nuit et jour sur sa personne.

Pour éviter le bruit et pour se livrer en toute tranquillité à leurs pratiques magiques et d'incantation, ils construisent, à proximité du village, mais en pleine brousse, une hutte dans laquelle ils transportent le malade

Personne, pas même ses plus proches parents ni ses femmes à l'exception de la « muntwa bene » (l'ère femme) ne pourra lui rendre visite, si ce n'est en présence de l'un des dignitaires cités ci-dessus.

Tout le monde est suspecté d'avoir ensorcelé le malade ou, pour le moins, d'avoir fait intervenir une puissance occulte quelconque dans le but de molester le chef

Les parents, plus que tout autre, sont suspectés

La maladie d'un chef est tenue cachée le plus longtemps possible. Le décès ne sera souvent connu que longtemps après, c'est-à-dire, jusqu'au moment où il sera procédé aux rites de la succession.

Lorsque la mort approche, les notables appellent, en cachette, les fils du moribond et leur font part des dernières volontés de leur père.

Immédiatement après le décès, l'un des dignitaires met un bandeau sur les yeux du défunt, puis procède à la toilette funéraire qui consiste à laver le mort durant deux jours, plusieurs fois de suite.

L'un d'eux est chargé d'écarter les insectes qui voudraient se poser sur le cadavre.

Entretiens on lui frotte tout le corps d'huile quelconque et spécialement les articulations afin d'éviter que le corps ne prenne la rigidité cadavérique.

On lui met un collier et des bracelets de perles, un cache sexe et on l'enveloppe d'un linceul en indigo-drill ou en « americani ».

Le cadavre, jambes repliées, bras repliés les coudes reposant sur les cuisses, les mains soutenant la tête, est placé dans cette position accroupie, au milieu de la hutte, le dos appuyé à un pieu.

Pendant l'après-midi, quatre des sept dignitaires sont partis à la recherche de l'emplacement où se fera l'ensevelissement

Quelqu'un, choisi parmi les neveux ou les fils de nièces du défunt, est désigné pour creuser la fosse.

Cet homme prendra le nom de « Kazikay » depuis ce moment là.

(1) *Mulomotwa* — Les Balomotwa sont originaires du pays de Kabongo-Kasongo Niembo.

L'on compte environ 10.000 balomotwa dans les Territoire de Sampwe sous les ordres des chefs Moombe, Mufunga et Kalonga.

(2) *Kabawe* — Haut dignitaire qui est chargé de placer le « Swana Mulopwe » et le chef coutumier dirigeant sur la peau de lion. Il reçoit, lors de l'investiture indigène, un esclave ou un fusil.

(3) *Kabori ou Kafunda* — Haut dignitaire chargé de délimiter le « lupangu » (enclos) et la maison des chefs. Reçoit une houe et une hache lors de l'investiture coutumière.

(4) *Kampompe kia pompakania makolo mu kipango* — Est un vassal (" kilolo ") influent à cause des biens qu'il possède et du grand nombre de guerriers qu'il peut mettre en ligne. Était craint du chef lui-même. Il pouvait se permettre d'entrer dans l'enclos de ce dernier et d'y agir à sa guise...

C'est l'électeur dont le choix, au moment de la désignation du chef régnant, est accepté sans murmure.

(5) *Makungu* — Chargé de tanner les peaux de lion ou de léopard devant servir à l'investiture.

(6) *Kienga mu mata* — Est plié par les quatre dignitaires précédents, avant l'investiture, sur les arcs apportés par eux en signe de soumission ou de loyauté vis à vis du futur chef, puis, sur le pavois.

(7) *Senga* — Juge d'instruction - construit le " lupangu " et la maison des chefs après délimitation par le " Kafunda ".

(8) *Kalala* — Juge - Chef de l'espionnage - Capita de guerre.

(9) *Mwadiavita* — Capita de guerre - Chef des policiers - Est chargé de l'exécution des décisions du tribunal coutumier.

Le cadavre, placé entre deux nattes, tenues ensemble au moyen de cordes, (10) est emporté la nuit, en cachette, et porté par des membres de la famille des dignitaires jusqu'à la fosse.

Pendant le trajet, de la maison mortuaire à la tombe, une femme de la famille du défunt jette le « sanga » sur les porteurs. (11)

La fosse est creusée dans le lit d'une rivière dont on a, au préalable, détourné le cours. (12)

La fosse est verticale, d'une profondeur de 1 m. 50, puis on creuse horizontalement, une espèce d'alcove au fond de laquelle est mis une natte. Le cadavre y est placé couché sur le côté, la tête tournée vers le soleil levant. Sur le cadavre est placée une seconde natte. L'alcove est fermée au moyen d'une troisième natte

Dans cette alcove, à proximité du cadavre, l'on a placé des semences de tous les produits cultivés dans la région afin que dans le pays de Kalunga Niembo (13) il puisse continuer à vivre comme sur la terre. L'on y a aussi placé des pots en miniature et des perles.

Le « Kazikay » comble la fosse. De temps en temps, il saute dans la fosse pour tasser la terre. Chaque fois, pour en sortir, l'un des dignitaires lui tend le manche d'une houe ou d'une hache.

Les Balomotwa reconnaissent qu'avant l'arrivée des Blancs plusieurs esclaves étaient mis à mort sur le parcours que suivait le convoi funèbre pour se rendre de la mortuaire au lieu d'ensevelissement. Les épouses étaient enterrées en même temps que le maître et celles qui ne sautaient délibérément dans la fosse y étaient placées de force après leur avoir cassé bras et jambes. Le cadavre était placé sur les genoux des femmes.

Le Kazikay qui, actuellement est choisi parmi les neveux du défunt, était, anciennement, choisi parmi les esclaves. On lui cassait la tête au moyen d'une hache, son travail accompli et on l'enterrait avec son maître.

Actuellement, sa besogne accomplie il va immédiatement se plonger dans la rivière et rentre au village où l'un de ses parents lui enduit le corps d'huile.

Lorsque la fosse est comblée, le Kazikay trace une croix de St André au moyen de farine sur la tombe en disant : « Si tu es mort de maladie naturelle, que l'on voie ces jours ci un animal de la brousse dont une des quatre pattes soit cassée. Si tu es mort ensorcelé, que l'on voie un oiseau ».

Puis l'un des dignitaires lui tend le manche d'une houe et il enjambe la tombe.

Les Balomotwa, en bons nègres, sont superstitieux à l'extrême et admettent difficilement que l'on puisse mourir de mort naturelle.

La grande préoccupation des dignitaires consistera, aussitôt après la cérémonie funéraire, à rechercher la cause de la mort du chef.

Si la mort est naturelle, elle vient de Dieu et il n'y a plus lieu, dès lors, de se prémunir contre les agissements de l'âme du défunt.

Mais si la mort est le résultat d'agissements maléfiques, l'esprit du mort cherchera à se venger. Mais qu'il se venge sur la personne du coupable se disent-ils.

Donc, pour savoir si le chef est mort de mort naturelle ou à la suite d'agissements maléfiques, tout le monde se rend à la chasse. Si un quadrupède est tué, la mort est naturelle. Si un oiseau est vu en premier lieu, la mort est due aux agissements d'un sorcier. Dans ce dernier cas les dignitaires s'empressent de remettre le « dawa » « kabozia » au Kazikay qui ouvre la tombe et place le « dawa » sur la tête du défunt en disant : « que ce soient trente ou cent hommes qui sont cause de ta mort, qu'ils périssent tous, mais garde-toi d'atteindre les innocents ». Ceux ci n'ont plus rien à craindre ..

Que quelqu'un meurt à ce moment là, il sera convaincu d'être l'auteur de la mort du chef et il ne sera pas pleuré.

(10) La dépouille mortelle placée dans cette espèce de cercueil est appelée " muba " du même nom que le pavois.

(11) Sanga — Semences de tous les produits cultivés dans la région.

(12) Les chefs Mufunga sont enterrés dans le lit de la rivière Mupungwe ; les chefs Moombe dans la Luambazi ; les chefs Kalonga dans la Ngombe.

(13) Kalunga niembo — Génie supérieur, gardien, du pays de ténèbres habité par les défunts.

Après l'enterrement, tout le monde rentre au village.

Les dignitaires préparent alors le « bikoko » qui est une pâte faite au moyen de maïs germé et pilé maïs non fermenté. Cette pâte est versée, par le Kazikay sur la tombe.

Rentré au village, ce dernier sort de la maison mortuaire tous les objets qui s'y trouvent et les met en tas (« kuludika »).

Après sortie de chaque objet, il se purifie les mains en trempant le bout des doigts dans une préparation d'huile et de dawa « konkolwe ».

Les sept dignitaires désignent alors le « Kipialalume » (14) choisi parmi les neveux ou fils de nièces.

Celui-ci aura la garde des fusils et des femmes du défunt pendant l'interrègne, qu'il assumera. Il lui est interdit d'avoir des relations sexuelles avec aucune des femmes.

Celles-ci, après cette désignation, sont amenées à la rivière ou la sœur du « Kipialalume » les lavera à grande eau et leur donnera de nouveaux vêtements. Les anciens vêtements sont jetés à la rivière.

Il est procédé alors au partage des biens entre les héritiers qui sont : les frères, sœurs, fils, filles, neveux, nièces du défunt.

Quelques jours après, les dignitaires préparent la bière « Luziba » et désignent le « Swana Mulopwe » (15)

Aussitôt, le « Kafunda » construit un enclos dans lequel est enfermé le Swana Mulopwe et toutes les femmes du défunt avec lesquelles il devra avoir des relations sexuelles.

Le matin, le « kabawe » le sort de l'enclos et on le porte sur une peau de lion.

Le Swana Mulopwe ne devient jamais chef dirigeant.

Cette cérémonie étant achevée, tous les notables sont convoqués de même que le peuple et il est procédé à l'élection du nouveau chef dirigeant.

Les candidats se présentent à tour de rôle et font valoir leurs droits.

C'est alors qu'intervient « Kampompe », l'électeur, qui désigne le successeur.

OFFRANDES AUX CHEFS DECEDES

L'esprit d'un chef décédé est censé protéger la chefferie Aussi jouit-il d'un certain culte. Il est invoqué lorsque des difficultés se présentent.

De suite après sa mort, le « Kafunda » lui a érigé une petite hutte entourée d'un enclos, qui est confiée à la garde du « Kombela ». (16)

Celui-ci a placé sur une étagère un petit pot de terre appelé « Kalondo » qui est rempli de bière le plus souvent possible. A côté de ce petit pot sont posées des perles « Kabuya » (grosses perles bleues ou blanches) et « mitunda » (petites perles)

A l'époque des récoltes, les dignitaires apportent leurs offrandes au « Kombela » qui se charge de les porter sur la tombe du chef.

C'est le « Kombela » qui possède la faculté de s'entretenir avec l'esprit du défunt à qui il fait part de ce qui se passe et lui demande de l'inspirer au sujet des décisions à prendre.

A. VAN MALDEREN
Administrateur Territorial Principal.

(14) *Kipialalume* — Chef pendant l'interrègne - gardien, pendant cette durée, des femmes et des fusils du chef défunt.

(15) *Swana mulopwe* — L'esprit du chef est censé revivre en lui. Ne peut devenir chef dirigeant.

(16) *Kombela* — Prêtre, placé sous les ordres du « Kafunda » ayant la garde des statuettes représentant les chefs défunts.

Est chargé des offrandes et possède le pouvoir de communiquer avec l'esprit des chefs défunts.

Peut, seul, manger les offrandes.

JURISPRUDENCE

218.- DIVORCE. MALADIE DE LA FEMME, CAUSE DE DIVORCE. -

MARIAGE - DOMICILE CONJUGAL - INTERDICTION DE RETENIR LA FEMME HORS DU DOMICILE CONJUGAL.

Jugement n° 36 du 11-12-36 du Trib. de Territ. de Kongolo, (Président : M. l'A. T. Ferber).

Demandeur : Mulonda Simba,

Défendeur : Makaniaka Mwana Congo.

Exposé de la demande : Je demande ma femme Amutaki Mutande, elle est retenue par Mwana Congo. Il y a six ans, j'ai versé comme dot : un veston, 13 chèvres, 200 frs, un chien d'Europe qui m'avait coûté 100 frs, une couverture, une dame-jeanne vide, une hache, une chaise de campement, un fez, une étoffe et de la poudre de traite pour 60 Frs.

Exposé de la défense : Je ne veux rien dire maintenant. Interrogez d'abord la femme Amutaki.

Entendu ensuite la nommée *Amutaki Mutande* : Je ne veux plus rester avec Mulonda Simba parce que je suis toujours malade chez lui. Quand je demeure avec lui, je perds du sang continuellement. Cela m'est arrivé plusieurs fois et durait des semaines et des mois. Quand je ne suis pas avec Mulonda Simba, ces pertes de sang cessent... Je n'ai pas d'enfant de Mulonda S.

Mulonda Simba : Il est exact que Amutaki était malade chez moi plusieurs fois parce qu'elle perdait du sang pendant des mois. C'est pour ce motif qu'elle m'a quitté.

Mwana Congo : Je ne veux pas intervenir dans cette affaire, si ce n'est en ce qui concerne la dot. La dot a été payée à mon père. Il est mort. C'est moi qui dois éventuellement la rembourser.

J'ai vu remettre à mon père : 4 chèvres, un veston, une couverture, une dame-jeanne vide, une hache, une chaise de campement, un fez, de la poudre pour 60 frs. C'est tout.

Bendera Malu Nda Milimi : du village de Mayenze, chef. Yambula : J'ai vu donner. 11 chèvres, 80 frs, un chien, une étoffe, un veston, une couverture, une dame-jeanne vide, une hache, une chaise, un fez, de la poudre pour 60 frs.

Mwana Congo : Je n'ai vu remettre à mon

père que ce que j'ai dit. Mais je ne prétends pas que Mulonda Simba ne dit pas la vérité. La dot n'a pas été entièrement payée à mon père, mais d'autres membres de la famille ont reçu l'une ou l'autre chose ; si elle devrait être remboursée, nous nous arrangerions facilement, car ni Mulonda ni moi, ni nos familles ne sont des menteurs.

Munda Simbi : Je voudrais que Amutaki puisse rester chez moi. Mais s'il faut rembourser la dot, je ne ferai certainement pas de difficultés. Amutaki n'a pas d'enfant de moi.

Le Tribunal décide de rendre séance tenante le jugement suivant :

JUGEMENT :

Attendu que la contestation est prévue par la coutume ;

Attendu que cette affaire appelée « Kongo » par la coutume est claire et ne peut donner lieu à aucune difficulté, à aucune hésitation dans l'interprétation des faits ni ne laisser aucun doute sur la solution à faire intervenir.

Attendu que la femme Amutaki Mutande n'a pas d'enfant de Mulonda S.

Attendu que la coutume, dans une affaire « Kongo » prévoit la séparation des époux ;

Attendu d'autre part, que Mwana Congo est responsable aux yeux de la coutume de ce que sa fille - sa sœur - refuse - par force (« Ngovu ») de demeurer avec son mari, refus que la coutume sanctionne d'une amende, tout en admettant que la femme a des motifs suffisants pour ne pas vouloir continuer la cohabitation, afin que toutes les femmes ne soient pas tentées de faire de même :

PAR CES MOTIFS,

Le Tribunal décide que la dot versée par Mulonda Simba lui sera remboursée :

Que la femme Amutaki Mutande sera libre, selon la coutume, dès que le remboursement de la dot sera achevé.

Condamne Mwana Congo à une amende de 60 frs ou à défaut de paiement immédiat à 15 jours de servitude pénale subsidiaire, aux frais du jugement taxés à la somme de 10 frs récupérables en cas de non paiement immédiat par la contrainte par corps fixée à 3 jours

Observation : Après consultation au sujet de

ce jugement d'un chef de la région, le jugement me paraît conforme à la coutume. La maladie de la femme en pareil cas, constitue un motif de divorce. La coutume exige en pareil cas, le paiement d'une amende par le père. La coutume appelle « kongo » toute affaire où le remboursement de la dot est en litige.

F. R

219.- MARIAGE, - FORMALITÉS ESSENTIELLES (COUTUMES BAVUMBU).

Jugement du 28-12-1935 du Trib. Princ. de la Chefferie des Bavumbu.

Malonda Bonaventure d'Ankoro-Nord c/ Buyu Bavu Moya.

Exposé du demandeur : Mon frère Mukenge a payé à Bavu Moya une dot pour sa fille Kasongo puis est décédé avant que sa femme n'entre chez lui.

Celle-ci a mis au monde un fils du nom de Senga. Je veux recevoir comme héritage cette femme et son enfant mais Bavu Moya refuse. Je réclame donc la dot que mon frère a payée ainsi que l'enfant.

Exposé du défendeur : j'accepte de rendre la dot que j'ai reçue de Mukenge mais je ne veux pas livrer ma fille ni son enfant parce que Mukenge est mort avant de recevoir ma fille chez lui.

Jugement :

La coutume dit : si quelqu'un a épousé une femme mais s'il ne l'a pas fait entrer dans sa maison, n'a pas arrangé bracelets et colliers, cuit le repas de noces, ce n'est pas sa femme.

Mukenge est mort sans faire entrer cette femme chez lui, nous appliquons donc la coutume ancienne.

Bonaventure Malonda a tort, il recevra toute sa dot aujourd'hui et paiera les frais soit 10 frs en 5 jours, sinon il subira 5 jours de servitude pénale.

Buyu Bavu Moya gardera son enfant Senga.

Observation : L'intérêt du jugement est de préciser les conditions d'existence du mariage. Celui-ci d'après les explications des juges, est conclu non pas après le seul paiement de la dot mais après que le fiancé est venu chercher sa future chez son père et l'a fait entrer dans sa maison. Le jour où il s'y décide, il vient chez son

futur beau père apportant le repas de nocces qu'il a fait préparer et qu'il mange avec sa fiancée et les parents de celle-ci. La fiancée reçoit alors de son père bracelets et colliers puis accompagne chez lui son futur époux.

En l'espèce Malonda aurait pu prendre la place de son frère et accomplir les rites, mais Kasongo avait refusé de l'accepter comme époux.

F. R.

220.- DIVORCE. - ENFANT CONÇU AVANT LE DIVORCE. - DROITS DU PÈRE.

Jugement n° 76 du 29-11-35 du Trib. Princ. de la Chefferie Kabonga.

En cause de Mwamba Pumpa de Lisasi, chefferie Kabanga contre Masinda de Sheti, chefferie Kabanga.

Demande : J'ai épousé Mwamba fille du défendeur, nous avons cohabités pendant moins d'un an puis ma femme a commencé des disputes. Chaque fois qu'elle se rendait à Sheti chez sa mère Mwatula celle-ci la poussait à ne plus vouloir de moi. Je me suis fâché et j'ai réclamé ma dot. J'en ai reçu une partie, le reste m'est encore dû. A ce moment, février 1935, ma femme était enceinte, elle s'est accouchée en octobre. Cet enfant est à moi.

Défense : J'ai donné mon consentement au mariage. C'est sa mère Mwatula qui a poussé ma fille à ne plus vouloir de son mari et a préféré Kimbulu. Personnellement je ne connais pas Kimbulu, c'est un amant; Mwamba n'a plus voulu de sa femme et a réclamé la dot, il en a reçu une partie, le reste est encore à payer. L'enfant de ma fille n'a pas de père.

Réplique : Tu dis que cet enfant n'a pas de père, à qui donc revient la partie de la dot qui reste à payer ?

Réplique du défendeur : Si ma fille était morte en couches, aurais-tu consenti à payer ?

Jugement : Mwamba Pumpa a tort parce qu'au moment où il a reçu la dot il n'a pas dit que sa femme était enceinte. Il a rendu sa femme à ses parents et a reçu la dot.

D'après la coutume, lorsque la femme a été rendue à ses parents et une partie de la dot remboursée, c'est fini. Si le gendre n'a pas prévenu de la grossesse de sa femme, il n'a pas droit à l'enfant. Ce sont les parents de la femme qui recevront l'enfant.

Mashinda a raison, Mwamba Pumpa recevra le reste de la dot et paiera 10 frs de frais

endéans les 7 jours sinon il fera 5 jours de prison.

Observation : L'intérêt du jugement est de fixer un point intéressant de la coutume : l'obligation pour le mari qui répudie sa femme de déclarer la grossesse de sa femme à ses beaux-parents s'ils veulent conserver ses droits sur l'enfant conçu.

F. R.

221.- COUPS PORTÉS À UNE FEMME. — GRAVITÉ DU DÉLIT. (COUTUME BATABWE).

Jugement n° 50 du 21-4-34 du Trib. de Territ. de Moba (Président : M. l'A.T. Ferber)

En cause : 1) femme Kalwa Bibi Kawa, épouse de Kaloba, originaire du village Mwange, s/ch. des Bena Kipundu, résidant au village des travailleurs de l'Etat à Moba, de race Muzimba, fille de Monga (dcd) et de Tundwa (dcd) et 2) femme Sango Keuka, veuve de Maika Kapeso, originaire du v. Mwange, s/ch. des Bena Kipundu, résidant à Moba avec Kaloba, frère de sa mère et époux de Kalwa, de race Bena Mwenge, fille de Kiwelle Lufungulo en vie et de Katempa.

Contre : Stephano Kibangula, menuisier au service de l'Etat à Moba, résidant à Moba, fiche n°3, originaire de Kasongo (Maniema) du village de la mission de Kasongo, de race Bekalebwe, fils de Kampangala (dcd) et Mbula (dcd).

Sango dépose : le 12 courant au village des travailleurs de l'Etat, Stephano m'a donné une tape amicale. Je lui ai dit : cesse tes familiarités, si ta femme te voit, elle me fera des palabres, car elle pensera que je suis ta maîtresse. Stephano me répondit : ma femme n'est pas une sauvage (basenji) comme toi, si je l'appelle, elle te frappera. Kalwa était présente. Elle aussi a dit à Stephano de cesser ses familiarités, car il nous suit toujours et nous refusons ses propositions. Stephano m'a frappé de quatre gifles et a frappé Kalwa de quatre gifles. Alors Kalwa a dit : frapper des « sœurs », frapper la femme d'un homme du même village que toi est agir comme un sorcier ; tu es probablement sorcier. Le lendemain, Stephano a encore frappé Kalwa, mais alors très fort, à coups de poing. Je demande une indemnité.

F. Kalwa : Confirme les dires de Sango et demande une indemnité. Stephano dépose : Je n'ai pas donné d'abord une tape amicale à Sango le 12 courant. J'ai seulement passé à côté d'elle. Elle rentra vivement dans la maison. J'ai dit à Kalwa : pourquoi s'enfuit-elle, c'est comme si je l'avais injuriée. De l'intérieur de la maison

Sango criait : tu me suis toujours, ta femme me cherchera palabre. Il n'est pas vrai que je la suis toujours. J'ai recommencé à discuter avec Kalwa. Kalwa m'a dit que je suis un sorcier. Alors je me suis fâché et l'ai frappée au visage, légèrement, du revers de la main, une fois. Sango est sortie de la maison. Je lui ai dit : c'est à cause de toi que j'ai une mésentente avec Kalwa, retournes chez toi dans ton village de Mwange, je l'ai giflée trois fois. Le lendemain je me suis fâché à nouveau parce que ces deux femmes s'étaient disputées avec ma femme. Mais je n'ai pas frappé Kalwa ce jour là. Je l'ai seulement prise au bras et lui ai dit ce que j'avais sur le cœur.

Le président demande l'avis des assesseurs.

Coutume : La coutume à suivre est celle de la région, c'est-à-dire celle des Batabwa. Lorsque, dans le village, quelqu'un frappe une femme hors de la présence du mari de cette femme, il commet un très grand délit. De même si une femme, non en puissance de mari, est frappée hors de la présence de son oncle maternel, dans le village. Autrefois, si un règlement par voie d'indemnités n'intervenait pas, il s'en suivait une guerre d'extermination entre les deux familles, l'insulte étant considérée comme très grande et comme faite à la famille entière de la femme frappée. Autrefois l'indemnité eut été trois couvertures en coton (fabriquées par les aborigènes de la région avant l'arrivée des Européens) (seke'i) ou trois chèvres ou trois houes, à chacune des deux femmes. Nous proposons d'indemniser les deux femmes par le paiement à chacune d'une étoffe ou de 10 frs.

Jugement

Vu la coutume ; attendu que les conditions d'existence des indigènes sont autres qu'avant l'occupation européenne et que la mentalité des populations résidant près d'un poste de l'Etat a évoluée ; attendu que l'indemnité ne peut être aussi élevée qu'autrefois ; attendu que les faits sont établis par l'aveu partiel du défendeur ;

Condamnons Stéphane Kibanhula à payer à la femme Kalwa une étoffe ou 10 frs ou en cas de non-paiement immédiat à deux jours de C. P. C. ; à payer à la femme Sango une étoffe ou 10 frs ou en cas de paiement à 2 jours de C. P. C. ; aux frais taxés à 10 frs ou à défaut de paiement immédiat à 2 jours de C. P. C.

Note : 10 frs ont été payés en notre présence à chacune des demandereses.

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 4e, 5e, 6e, 7e, et 8e années en fascicules : 75 francs. Reliées, 100 francs par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e et 13e 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 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e et 13e années reliées, le répertoire Colin et son supplément : 1145 francs.

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des trois premières années, les 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e et 13e années : 730 francs.

La première année du bulletin des Juridictions indigènes seul : 30 francs. Les deuxième, troisième, quatrième et cinquième années : 35 francs chacune. Les deux premières années reliées en un volume : 85 francs. Les troisième et quatrième années reliées en un volume : 90 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.

INTRODUCTION A LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par A. Sohier, une brochure, 5 francs. (épuisé).

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 DECEMBRE 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 » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.

LA PROPRIETE FONCIERE 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.

LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAZELA, DES BALOMOTWA ET DES BANWENSHI, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

DE LA PERCEPTION DU DROIT PROPORTIONNEL DE 4 % SUR LES SOMMES ET VALEURS ADJUGÉES PAR JUGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7.50 francs.

LES BAYEKE, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.

ESSAI CRITIQUE SUR LA SITUATION JURIDIQUE DES INDIGENES AU CONGO BELGE, par V. Devaux, une brochure, 8 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



LES TATOUAGES CHEZ LES BUDJA, par J. Soupart, Agent de l'Ordre Judiciaire	317
ETUDE SUR LES JURIDICTIONS INDIGÈNES (suite), par J. Maillet, Administrateur Territorial de 1 ^{re} classe.	326
ETUDE SUR L'ORGANISATION JUDICIAIRE INDIGÈNE DE LA CHEFFERIE KAYAMBA, par E. d'Orjo de Marchovelette, Administrateur Territorial Principal.	333

TABLE DES MATIÈRES (1937-1938).

1. TABLE ALPHABETIQUE DES AUTEURS	342
2. TABLE ALPHABETIQUE DES ETUDES	343
3. TABLE ALPHABETIQUE DE LA JURISPRUDENCE	344

Le Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit Coutumier Congolais est publié par la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

Comité de Patronage: MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice ;

le Gouverneur Général: P. RYCKMANS ;

les procureurs généraux honoraires: RITTEN, DELLICOUR, SOHIER, GASPAR et TINEL

les présidents honoraires: baron NISCO et de MEULEMEESTER ;

les gouverneurs honoraires: BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATI, MOELLER et VOISIN ;

le Gouverneur JUNGERS ;

GODDYN, Premier Président de la Cour de Cassation ;

WALEFFE F., Conseiller à la Cour de Cassation ;

CORNIL L., Avocat général à la Cour de Cassation ;

GUILLAUME, Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;

HAYOIT DE TERMICOURT, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles ;

LEYNEN, Président de la Cour d'Appel de Léopoldville ;

VERSTAETE, Juge au Tribunal de 1^{re} instance d'Anvers.

Comité de la Société d'Etudes Juridiques.

Président: M. F. de LANNOY, Procureur Général près la Cour d'Appel d'Elisabethville ;

Vice-Présidents: M. V. DEVAUX, Substitut du Procureur Général et M. A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;

Directeur de la Revue Juridique du Congo Belge et de ses éditions: M. J.-P. COLIN, Conseiller à la Cour d'Appel ;

Rédacteur en chef du Bulletin: M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi ;

Commissaires: MM. BOURS, Conseiller à la Cour d'Appel et E. CLERCKX, Avocat près la Cour d'Appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Société laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans le Bulletin n'engageront que leurs auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Directeur de la Revue, B. P. 510, Elisabethville. Le montant de l'abonnement à la Revue Juridique et au Bulletin des Juridictions indigènes est de 75 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 55 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 35 francs. Ces montants sont payables par chèque ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes n° 4328 à la Banque Belge d'Afrique et 5647 à la Banque du Congo Belge à Elisabethville, ainsi qu'au compte chèques postaux n° V 95 à Elisabethville.

Les abonnements prennent cours au premier Janvier.

COLLECTIONS

DES PUBLICATIONS DE LA SOCIETE D'ETUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Voir 4^e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Les tatouages chez les Budja.

La présente étude sur les tatouages a été faite en territoire de Bumba (région de Modjamboli). Elle concerne les indigènes de race Budja dont est peuplé en majeure partie le territoire. Au nord de la région qui nous intéresse, certaines chefferies composées d'éléments de races diverses forment trait d'union entre celles de race Budja d'une part, des Mongwandi et Mabindza d'autre part.

Les tatouages des individus de ces dernières chefferies diffèrent quelque peu de ceux adoptés par les Budja.

MODE ET MATÉRIEL DE TATOUAGE.

Tatouages : nom indigène : Djoloko.

Ils sont de deux sortes :

1^o ceux faits par incisions et cicatrisations ; ce sont les plus fréquents. L'instrument employé est le rasoir indigène du nom de « étébu ».

2^o ceux faits par piqûres et appelés « ngila » du nom de l'aiguille qui sert à l'opération.

Ces deux instruments « étébu » et « ngila » sont de fabrication strictement locale. En effet, les forgerons Budja connaissent le travail du fer et montrent un certain talent à la fabrication des objets divers, des couteaux et des lances surtout. L'aiguille employée est celle qui sert le plus souvent à la couture et à l'assemblage des étoffes ou couvertures indigènes appelées « esindza » et faites de l'écorce battue et séchée de l'arbre de même nom.

VOICI COMMENT ON PROCÈDE AUX DIVERSES OPÉRATIONS DE TATOUAGE.

La veille de l'opération, le médecin tatoueur dessine sur le corps du patient les images désirées en se servant de jus du fruit « litumba » lequel est noir comme de l'encre.

Le tatouage complet ne s'effectue que par étapes dont voici l'ordre des principales :

1^o tatouage à la poitrine.

2^o id dans le dos.

3^o id à la figure.

4^o id aux bras.

Le laps de temps entre ces diverses opérations sera de un mois au moins ; une nouvelle séance ne pouvant avoir lieu qu'après cicatrisation complète des plaies précédentes, car le patient est tout ensanglanté vu les multiples incisions pratiquées. Pour activer la cicatrisation les plaies sont enduites de sève de bananes.

OPÉRATEUR. RITES CONNEXES.

L'opérateur est désigné sous le nom de « ngangadjoloko » ou médecin tatoueur, c'est souvent le même que le « ngangalipopo » ou médecin pratiquant la circoncision.

Les médecins tatoueurs n'existent pour ainsi dire plus, cette charge est généralement remplie actuellement par des infirmes et c'est là une grande difficulté rencontrée lors de nos investigations sur les tatouages.

Il n'y a aucune cérémonie spéciale qui précède, accompagne ou suit l'opération.

Il y a cependant des interdictions.

INTERDICTIONS.

Elles sont de deux sortes :

La première est l'abstinence dans les rapports sexuels quelques jours avant l'opération jusqu'à cicatrisation complète des plaies.

La deuxième est l'abstinence de viandes fortes, telles celles du porc, phacochère etc...

BUT DU TATOUAGE - CLASSIFICATION PAR AGES, SECTES, etc.

Les dessins tatoués à la figure sont spéciaux à la race. Ceux du dos, de la poitrine et des bras ne sont que des symboles représentant soit les animaux « tabou », les vertus de la race, les interdictions coutumières ou les objets familiers auxquels les indigènes y attachent le plus d'importance ; certains constituent en outre chez les femmes des motifs de coquetterie.

Les tatouages étaient anciennement obligatoires, notamment ceux faits à la figure.

Les indigènes non tatoués étaient la risée de la population ; les jeunes filles les refusaient obstinément tout comme ceux qui n'étaient pas circoncis. Elles les recevaient avec cette injure : « retourne dans la forêt d'où tu es sorti ».

..

Si l'on examine d'un peu près les divers dessins représentés, ceux-ci constituent si l'on peut dire des caractères hiéroglyphiques mettant en relief, pour les initiés, la plupart des actes et de toutes les manifestations de la vie indigène.

Les esclaves adultes (qui ne portaient pas le tatouage qui leur est propre), les enfants d'esclaves élevés chez tel maître portaient le tatouage de la race de leur possesseur. Par contre ils ne pouvaient porter les dessins propres aux hommes libres tels que l'« abalikoso » figure n° 12.

Les enfants ne sont tatoués que vers 12 ans, on débute cependant par leur faire des saignées à l'occasion de migraines ou de maladies quelconques. Ces saignées ont deux buts : 1° guérir le malade et 2° aguerir l'enfant aux opérations plus ou moins douloureuses du tatouage.

TATOUAGES PROPRES A CERTAINS MÉTIERS, SECTES, ETC.

A part le dessin du hibou (fig. 11) propre aux forgerons, nous n'avons relevé aucun autre tatouage déterminant la condition professionnelle des sujets, encore que pour les forgerons ce dessin ne se rencontre pas chez tous.

Le hibou, animal dont la chair entre dans la composition de la médecine du forgeron, en est aussi l'animal « tabou » car l'ouvrier qui ne respecterait pas l'interdiction qu'il a de le manger, dormirait sur son travail tout comme le hibou dort le jour. En un mot le forgeron ne respectant pas l'interdiction qui lui est faite ne fera jamais que du mauvais travail.

Les membres de la secte « mani » introduite autrefois chez les Budja avaient comme signe distinctif un anneau en fer introduit dans le lobe de l'oreille droite. Le lobe de cette oreille était d'abord percé au moyen de l'aiguille ngila.

TATOUAGES PARTICULIERS AUX « BUDJA ».

Les dessins qui différencient la race se font au front et à la figure.

Il y a peu de différence entre les deux groupements étudiés, les noms seuls semblent différents. Examinons successivement ces divers dessins.

<i>Budja</i>		<i>Région Nord</i>	
Au front :			
le mongana	fig. 1	le sese	fig. 1.
le mombonga	» 2	le gbangbwe	» 2
le basuka	» 3	le basuka	» 3
le ligboko	» 4	le ligboko	» 4

A la figure

le mpoho » 5
le mombonga » 2

le malele » 5
le mombonga et sese fig. 2.

* *

Le Mongana (fig. 1).

Désigne la première ou les deux premières rangées de tatouage au dessus de l'arcade sourcilière. Ce sont tous points qui forment une ligne à peu près horizontale mais se prolongent chez les Budja jusqu'aux oreilles.

Le mongana est appelé « sese » par les indigènes de la région nord.

Le dessin mombonga ou sese représente les fines herbes du nom de basese; qui sont très goûtées des natifs. Les feuilles sont très petites et veloutées.

Le Mombonga ou gbangbwe (fig. 2).

Dessin qui se trace à la figure (front), à la poitrine et dans le dos. C'est la fleur de maïs représentée par l'indigène.

Le maïs est très répandu chez les Budja, c'est un signe d'abondance; c'est aussi un dessin assez facile à tatouer. Ne se tatoue pas au front chez les indigènes des chefferies Nord.

Le Basuka (fig. 3).

Basuka veut dire qui termine. Ce dessin est le trait d'union entre deux tatouages à la figure ou qui en termine un.

Le Ligboko (fig. 4).

Se compose d'un dessin simple ou double du liluba (maille du filet de chasse). Il est placé à la naissance du nez, entre les deux yeux et termine les dessins mongana.

Le mpoho ou malele (fig. 5).

Porte le nom de l'endroit où il est tatoué. Malele (pleurer) est dessiné à l'endroit où coulent les larmes.

En région nord, il se compose de trois lignes se réunissant en forme de pointe de flèche.

* *

Quiconque connaît les tatouages Budja, se rend compte à première vue, si l'individu qui se présente appartient à la race Budja ou à une chefferie de la région nord.

En effet, les Budja portent comme caractéristique le tatouage au front appelé « mombonga » fig. 2 qui est horizontal, tandis que celui des indigènes de la région nord (apparentée à la race Mongwandi) est le « sese » ou série de points.

La différence est sensible pour ces deux tatouages seulement et c'est là que s'indique la différence des races. En fait le mongana (Budja) et sese (région nord) se confondent lorsque l'on n'examine que les deux premières rangées de points contournant l'arcade sourcilière, mais tandis que le « mongana » ou « sese » se limite pour les Budja à ces deux rangées, les Mongwandi continuent ce tatouage sur toute la hauteur du front qui est remplacé chez les Budja par le « mombonga ».

AUTRES TATOUAGES.

Maluba ou Liluba (fig. n° 6 — dessin copié sur celui de la peau d'une petite iguane appelée « kakalo ».

Le Kakalo est un animal « tabou » surtout chez les indigènes de la région nord. Il n'est mangé qu'entres frères de même famille.

Il est intéressant de noter que le maluba ou liluba se retrouve dessiné sur les couteaux et anciennement était un des motifs principaux de l'ornementation des maisons du type « Budja ».

Gbangbwe ou Mombonga (fig. 7).

voir à la figure n° 2 — Il se trace horizontalement au front (chez les Budja) et s'appelle alors *mombonga*. Se dessine également à la poitrine, souvent dans le dos et parfois aux bras. Les forgerons le dessinent également sur les couteaux.

Mboti (fig. 8) - ceinture.

Le « *mboti* » est la ceinture blanche que les indigènes portent les jours de fête et qu'ils mettaient pour faire la guerre. Cette ceinture est faite de cordes tressées ; les guerriers la serraient plus fort quand ils avaient faim.

Le « *mboti* » est toujours dessiné aux hanches, à l'endroit même où se porte la vraie ceinture.

Lita ou ewuta ou wita. (fig. 9).

Est représenté par deux dessins. Il aurait également une signification différente selon la région.

1^o *région nord* - *lita* représenterait le noyau en fer du bouclier qui protège la main du combattant.

2^o *région Budja* - Aurait la même signification que la précédente mais une deuxième version est donnée. La voici : au toit de toute maison, juste au dessus du lit du maître, celui-ci façonne une petite spirale en lianes (*kekere*).

Mbalakota (fig. 10).

Coquillage que l'on mettait dans les cheveux, notamment des enfants et des femmes, ce sont les mêmes coquillages qui servaient à jouer aux jeux de hasard (*mbese*). Ce tatouage se retrouve surtout à la poitrine et dans le dos.

Le coquillage était un objet de luxe et aussi ayant une certaine valeur transactionnelle.

De même le porteur du tatouage voulait manifester soit sa valeur réelle, soit son bon caractère (richesse de cœur) ou bien que le « *ngangadjoloko* » voulait manifester ses bons sentiments à l'égard de l'individu qu'il tatouait.

Mabita ou Liketa = hibou (fig. 11).

Animal tabou des forgerons. Tout forgeron qui mange sa chair dormira sur son travail. Le hibou entre aussi dans la composition de la médecine des « forgerons ». C'est pour traduire cette interdiction que certains forgerons se font tatouer le dessin du « hibou ».

Abalikoso ou Abakoso - (fig. 12) = pattes de perroquets.

Les plumets rouges faits du plumage des perroquets ne pouvaient être portés que par les hommes libres aux jours de fêtes ou de danses. Les chefs de villages portaient aussi ce plumet mais sur une toison en peau de singe ou de léopard. Il en était de même des chefs de guerre appelés *lombe*.

Les esclaves n'avaient aucun droit au port de cet insigne.

Le tatouage *abalikoso* rappelle cette interdiction, et cette interdiction s'appliquerait également au tatouage.

Maya = maille d'un grand filet de chasse. (fig. 13).

Se dessine en une ou plusieurs rangées de mailles de ce filet de chasse. Il a de ce fait, une certaine ressemblance avec le tatouage *liluba* (fig. 6).

Ce dessin symbolise la chasse, une des occupations principales des indigènes.

Engando = maille d'un autre filet de chasse. (fig. 14).

Même signification que le « *maya* ».

Bangalwa ou Bikumba (fig. 15).

Ont une signification différente selon les régions étudiées :

Chez les Budja :

Ce tatouage représente la peau du paresseux (ébés). Il est interdit aux femmes de le manger, de même aux maris dont la femme est enceinte.

Chez les indigènes de la région nord :

Ce dessin représenterait les demi-arceaux placés au dessus des pièges afin d'empêcher les accidents de personnes. Ce tatouage rappellerait aux indigènes la menace des pièges lorsqu'ils s'en vont en forêt.

Notons que partout le dessin n° 15 se retrouve sur les pots et les sièges indigènes (mbata).

Lipuma (fig. 16).

Le « lipuma » est la menotte du bouclier, il se retrouve également sur certains couteaux.

Esolobi = Masoko = pattes de souris. (fig. 17).

Il existe une croyance superstitieuse au sujet des souris. La voici telle qu'elle nous fut contée : Les souris sont très prolifiques et pour que les jeunes filles et les fillettes ne soient pas plus tard stériles, elles doivent manger beaucoup de souris. C'est pourquoi les enfants et les filles les mangent. La souris est représentée en tatouage par le dessin des pattes.

Mogongoso = Arête de poisson. (fig. 18).

Ce tatouage se fait toujours dans le dos sur la colonne vertébrale et sur toute sa longueur. L'arête de poisson, tatouée, est celle du poisson « magbolo ». Il n'y a aucune interdiction de le manger mais il entre dans la composition d'une médecine administrée aux enfants lorsque ceux-ci ont des plaies dans la bouche. L'arête de ce poisson est pilée et mélangée à du sel.

Epuma = Ebu (fig. 19).

Le fruit désigné sous le nom de « ebu » est de la grosseur d'un ananas. Il est employé comme encens dans un rite d'exhortation aux esprits de la chasse lorsque celle-ci a été infructueuse.

Voici en quoi consiste ce rite :

Au retour d'une chasse infructueuse, les chasseurs reviennent au village et posent les filets de façon à ce qu'ils soient pendus à environ 0,50 m de distance d'un feu de bois. Ce feu est d'abord avivé puis on y verse des graines du fruit « ebu ». En brûlant, ces graines dégagent une forte fumée qui monte vers les filets de chasse. L'opérateur prononce ensuite les paroles suivantes : « je mets mon filet au feu de » l'ébu, quand je retournerai à la chasse, s'il y a du gibier à proximité je le prendrai, que ce soit une » grande ou une petite antilope ; un sanglier même s'y laissera prendre, et tout ce qui se trouvera dans » nos filets nous le tuons ».

Après cette exhortation les hommes retournent à la chasse et reviennent au village chargés de leur butin car ce procédé est infailible disent les indigènes...

Embetu = Ebe (fig. 20).

Le tatouage embetu est la copie du dessin de la peau de l'animal « ebe » de la famille des iguanes et aurait une certaine ressemblance avec le « kakalo ».

Il y a interdiction de manger l'ebe pour le père d'un enfant en bas-âge, — sinon l'enfant sera puni et aura des plaies à l'anus.

Le tatouage rappelle l'interdiction que nous avons mentionnée.

Bambe = Wele (fig. 21).

Tatouage rencontré une seule fois en région nord (chefferie de Bodjoki). Wele serait une espèce d'iguane et bambé représenterait cet animal. La peau du wele sert à la fabrication des peaux de tambours, gongs, etc.

Wele est un animal « tabou ». Il ne peut être mangé par les femmes qui meurent de constipation lorsqu'elles ne respectent pas cette défense. Quant aux hommes le « wele » ou plutôt l'esprit de cet animal est favorable aux uns, défavorable aux autres.

Le « wele » esprit récompensera certains individus qui ont mangé sa chair tandis qu'il en punira d'autres. Les plantations des premiers seront fructueuses tandis que celles des autres ne rapporteront rien.

Il n'y a aucune défense de mettre le « wele » en caricature, son esprit n'agit pas de lui-même, il n'a d'effets que sur ceux qui ont mangé sa chair.

Le tatouage du « wele » pourrait être confondu avec celui du hibou ou mabita.

Ebendo (fig. 22).

L'ebendo est le même dessin que l'on rencontre souvent sur les murs des maisons. Il n'est tatoué que chez les femmes que celles-ci reproduisent aussi sur les pots pour les enjoliver. Il n'y a aucune signification spéciale, c'est tout simplement un tatouage fantaisiste.

Lisoko mbeli (fig. 23).

Le tatouage « lisoko mbeli » désigne le couteau « ngono » ayant à peu près la forme d'une faucille. Si l'on considère que le couteau ngono est un des premiers objets échangés lors du mariage, qu'il serait selon certains indispensable pour la validité du mariage, l'on comprend mieux la valeur de cet tatouage.

Mokpweku (fig. 24).

Le mokpweku est le couteau indigène qui était employé avant l'arrivée des européens, à tous les usages. Sur ce couteau se trouve le dessin représenté en tatouage, qui se trace sur le bras (pour les femmes) à la poitrine et au nombril.

Le mokpweku a une signification spéciale que voici : le fait pour un homme de poser la main sur le tatouage « mokpweku » du bras d'une femme serait une sollicitation aux rapports sexuels. Le même dessin que l'on retrouve au nombril, des individus des deux sexes aurait pour but de faire superposer les mêmes dessins pendant le coït...

Mabede (fig. 25).

Mabede est le dessin représentant la lèpre, — les tatouages imitent ces plaques lèpreuses quant à la forme. Sans doute, la représentation de ce tatouage a-t-elle pour but d'immuniser les indigènes contre cette maladie.

Djola (fig. 26).

Djola est le nom donné au dessin qui est sculpté sur les callebasses. Nous n'avons pu trouver ni déterminer une signification quelconque.

Kpwasa a koko (fig. 27). Pattes de poules.

Ce dessin est simple ou double, il figure les empreintes des pattes de poules sur le sol. C'est aussi un dessin très facile à tatouer que les indigènes ont constamment sous les yeux. En plus, la poule est l'animal qui est sacrifié à toute occasion, mariage, arbitrage, justice. La coutume exige qu'une poule soit tuée avant de rendre la justice et qu'elle soit mangée par tous, juges, arbitres et parties.

De même c'est un animal « tabou » pour les femmes.

Kpwata — mbata (fig. 28).

Mbata est le siège indigène monoxyde et de forme arrondie. Le dessin représenté en tatouage a de ce fait la forme d'un cercle.

Nguma ou Mabédé (fig. 29).

Le dessin du « nguma » — serpent, désigne le serpent lui-même ou les particularités de sa peau. Ce tatouage se voit sur la poitrine et sur les bras.

Le serpent « nguma » doit être mangé par les « kumu » ou chefs de village, de clans, seulement. Tout indigène qui tue un « nguma » ne peut le manger, il doit au contraire le porter à son « kumu » chef de village lequel partagera la viande de ce serpent entre les autres « kumu ».

Kalo (fig. 30).

Tatouage qui se rencontre rarement. Nous avons trouvé ce dessin tatoué aux hanches, il représente une fourmi.

Edzandze (fig. 31). — crête de bouclier.

Dessin qui pourrait se confondre avec le « mogongosi » — il représente la crête du bouclier qui est faite au moyen de lianes.

Apete (fig. 32).

Apete désigne les « galons » que portent les militaires. Ce tatouage n'existe que depuis l'arrivée des européens. Les femmes coquettes seules portent ce tatouage.

Olingo (fig. 33) — banane.

Dessin de la coupe d'une banane. Rien d'étonnant que la banane soit tatouée car avec le manioc, elle est la nourriture principale des indigènes Budja.

TATOUAGES FAITS A L'AIGUILLE. = NGILA.

Noto (fig. 1).

Le dessin « noto » est copié d'après la peau du serpent Libate qui est « tabou ». En effet, les indigènes ne peuvent manger ce serpent qu'entre frères. Aucun étranger à la famille qu'il soit de même race ou non ne peut participer au repas.

Mondongo (fig. 2).

Mondongo est le nom du dessin gravé dans la peau de serpent de même nom. Il est interdit aux femmes de manger le « mondongo ». Ce tatouage ne se rencontre d'ailleurs que sur les corps des femmes.

Libondo (fig. 3).

Dessin représentant une des fleurs du serpent Libate.

Mbomo (fig. 4).

Le tatouage « mbomo » est copié sur une des fleurs du serpent nguma. Il a aussi une ressemblance avec le fruit appelé « kana » de forme sphérique et qui a de grands pores. Cet oléagineux était mangé par les guerriers qui avaient faim.

..

CONSIDÉRATIONS.

Tous les individus originaires de régions étudiées, portent, les mêmes tatouages, ceux désignant la race exceptés.

Les chefferies du Nord qui se disent apparentées aux Mongwandi, ont emprunté leur tatouage.

Partout c'est le même mode de tatouage, l'emploi des mêmes produits colorants et des mêmes instruments.

Les médecins tatoueurs disparaissent petit à petit car les jeunes ne montrent plus le même enthousiasme que leurs aînés pour se faire tatouer.

Actuellement les dessins à la figure ne constituent plus qu'un léger tatouage par piqûres et par insertion de sève de caoutchouc. Ce dessin contourne l'arcade sourcilière et au milieu du front une ligne droite verticale relie le point de courbure à la base du nez. De même les dessins « mpoho » et « malele » sont tatoués selon le même mode et avec les mêmes instruments.

Les femmes n'ont cependant pas encore abandonné complètement les tatouages ancestraux, mais il faut noter l'évolution qui se manifeste chez elles ; les prétendants non tatoués ne sont plus éconduits comme autrefois et c'est là une preuve probante que le tatouage si en honneur chez les Budja perd de plus en plus la faveur des indigènes et sa valeur primitive.

A part le tatouage de la race, le choix des dessins n'était pas imposé ; il y avait naturellement une question de goût, de sentiments soit du tatoué lui-même, soit du médecin tatoueur.

Chaque dessin a été étudié et si nous n'avons pu trouver de signification pour certains d'entre eux, il faut attribuer cette carence à l'ignorance des sujets porteurs des tatouages et des opérateurs eux-mêmes

Les tatouages ne comportaient pas, chez les Budja, de déformations physiques, telles qu'on en rencontre dans les Uele (femmes à plateaux). Le fait est dû, sans doute, que les populations Budja se trouvaient à la région limite des incursions arabes arrêtées lors de la campagne anti-esclavagiste entreprise à l'époque de la pénétration.

CONCLUSIONS.

Nous pouvons, si incomplète que soit cette étude, dégager de ce qui précède : qu'il existe :

- 1° des tatouages particuliers à la race.
- 2° des tatouages propres aux forgerons, le seul métier existant chez les Budja.
- 3° les tatouages des hommes libres.
- 4° les tatouages de certains animaux « tabou ».
- 5° les tatouages transmettant des croyances superstitieuses et certains rites desquels on peut dégager les coutumes qui s'y rapportent.
- 6° les tatouages de coquetterie.

* *

C'est tout un art de retracer les dessins comme les « ngangadjoloko » savent le faire. Pour que les tatouages soient bien apparents, l'opération se répète plusieurs fois, car patients et opérateurs se font un point d'honneur, le premier d'être coquet, le second de travailler avec adresse et dextérité

En résumé, les tatouages par l'intérêt qu'ils présentent se rattachent autant à l'art indigène Budja qu'à la connaissance de la coutume. Le tout ne fait-il pas partie de la vie sociale, individuelle et artistique des indigènes.

J. SOUPART
Agent de l'Ordre Judiciaire.



Etude sur les juridictions indigènes (suite).

DIVERSES JURIDICTIONS

I. JURIDICTION DU CHEF DE FAMILLE

Le Chef de famille tranchait et tranche encore tous les différends surgissant entre les membres de la famille qu'il dirige.

Si l'affaire est peu grave, il siège seul, sinon il assume un ou plusieurs membres de la famille.

Ses décisions sont pratiquement sans appel. Autrefois il ne pouvait se concevoir qu'un individu puisse refuser de se soumettre aux décisions de ce tribunal. La communauté se chargeait de l'exécution de la sentence et pour échapper à celle-ci, l'homme n'avait comme ressource que la fuite, mais réfugié dans un autre groupe il perdait ses droits d'homme libre et tombait sous le statut des esclaves.

Cette juridiction inflige toujours des amendes qui sont parfois excessives, surtout s'il s'agit de punir un des membres de la famille dont la faute principale est d'être trop riche et d'exciter l'envie de la communauté.

Ces décisions même injustes, sont actuellement encore, rarement discutées. Celui qui ne les accepte pas, quitte le village, demande à s'engager à la Force Publique, part comme travailleur, ou va habiter un centre extra coutumier, car resté dans sa famille il sera le but d'ennuis journaliers ; son bétail crèvera ses plantations seront détruites, il sera accusé de toutes sortes de méfaits vrais ou imaginaires ; en un mot la vie lui sera rendue impossible

II. JURIDICTION DU CHEF DE VILLAGE

Autrefois le Chef de village qui presque toujours était « pfumu mpu » tranchait tous les différends entre les habitants de l'agglomération qu'il dirigeait,

S'il s'avérait incapable de bien juger, les habitants désignaient pour le suppléer, un « zonzi » qui en ses lieux et places tranchait les palabres.

Le Chef ou à son défaut le « zonzi » pouvait siéger seul, mais en règle générale, il se faisait assister par un ou plusieurs Chefs de famille.

Ce tribunal connaissait non seulement toutes les affaires surgies entre les membres du village, mais réprimait également les infractions aux règlements (Muina) que le Chef du village pouvait prendre.

Cette juridiction était-elle aussi pratiquement sans appel. Elle existe encore aujourd'hui dans les mêmes formes, mais ses décisions ne sont plus acceptées aussi facilement. Toutefois si le Chef est « pfumu mpu » il sera très rare de voir un indigène refuser d'accepter ses décisions car en tant que représentant des ancêtres, le « pfumu mpu » peut attirer sur lui la vengeance de ceux-ci, ce qui, disent les natifs, provoquerait certainement l'extinction de la famille.

S'il y eut regroupement et si plusieurs villages furent astreints à résider au même endroit, on trouvera autant de juridictions qu'il y a d'anciens villages.

III. TRIBUNAL DU CHEF DE GROUPEMENT

Cette juridiction avait disparu partout bien avant l'arrivée des Européens. Le Chef du groupement assisté de plusieurs Chefs de village connaissait toutes les affaires ayant eu lieu dans son groupement.

En premier ressort, il connaissait surtout les affaires qui opposaient les habitants de villages différents, et en appel les palabres déjà tranchées par les autres juridictions.

Ses décisions étaient toujours sans appel et exécutées immédiatement.

Cette juridiction a été pratiquement remplacée par celle des Chefs Médailleurs qui se sont arrogés les droits des anciens Chefs de clan.

IV. COURS DE JUSTICE - MBASI A NKANU

Lorsque les Chefs de clan disparurent, les palabres entre habitants de village différents ou autres gens de clans différents furent soumises à des cours de justice.

Celles-ci étaient composées de « zonzi » choisis par les parties.

Chaque affaire provoquait la constitution d'une « mbasi à nkanu » qui ne siégeait que pour examiner la palabre pour laquelle elle avait été réunie.

Il arrivait cependant que certains « zonzi » réputés pour leur savoir, étaient choisis très souvent, mais il n'y avait nullement de « mbasi à nkanu » permanente.

Les cours de justice siégeaient au jour fixé par les « zonzi » en un endroit qu'ils désignaient et qui était situé presque toujours en dehors de la zone d'influence des parties.

La « Mbasi à nkanu » pouvait infliger toutes les sanctions coutumières, mais n'avait pas le moyen de faire respecter ses décisions. Elle tranchait et laissait au gagnant le soin de faire exécuter la sentence.

V. LES MARCHÉS — COURS DE JUSTICE.

L'absence d'unité politique faisant des villages des touts indépendants les uns des autres, rendait indispensable la création de tribunaux appelés à juger les palabres surgissant entre les diverses agglomérations. Le marché avec ses sévères réglementations était l'endroit rêvé pour examiner et trancher ces différends. Aussi servait-il de siège à une cour de justice dont le président était de droit le Chef du marché. Celui-ci assumait ordinairement comme assesseur, les Chefs de village des parties et un ou deux « zonzi » réputés pour leur sagesse et appartenant à des villages fréquentant habituellement le marché.

A l'origine cette « mbasi à nkanu » n'examinait que les infractions aux règlements du marché, mais rapidement elle en vint à se saisir d'infractions commises à l'occasion du marché et arriva à trancher tous les différends entre habitants des villages fréquentant le marché.

Elle supplanta presque toutes les autres « mbasi à nkanu » ou examina en appel les causes que celles-ci avaient déjà jugées. Elle avait sur elles l'avantage de posséder les moyens de faire respecter ses décisions, en effet elle était assurée du concours des villages venant habituellement au marché. En plus un homme ou une famille refusant d'accepter la décision des juges, risquait de se voir interdire l'accès du marché ce qui, autrefois, était une punition excessivement grave. En effet le marché n'était pas seulement un lieu d'échange, c'était le seul endroit où il était permis de se rencontrer sans risque entre voisins. Au marché, toutes les mésententes étaient momentanément oubliées on y apprenait les événements survenus dans la région, on y amorçait des mariages, on y créait des amitiés, on y dansait. Le marché était l'endroit, il l'est d'ailleurs encore actuellement, autour duquel gravitait la vie du groupement. S'en voir interdire l'accès équivalait à se voir supprimer tout amusement. Le coupable n'avait même pas la ressource de fréquenter les marchés voisins car considéré comme mauvaise tête, il était rapidement écarté de ceux-ci.

PROCEDURE

1°) ENQUÊTES JUDICIAIRES : il n'existe pas d'enquêtes préalables aux jugements si ce n'est en matière foncière.

2°) RECHERCHE DU COUPABLE : Le coupable n'est recherché qu'en cas de meurtre ou de vol important dont l'auteur est inconnu.

Autrefois, et j'ai tout lieu de croire actuellement encore dans certains groupements, le « Ganga Sengo » (féticheur du fer) était chargé de cette recherche. Il passait tout d'abord en face des hangars de chacune des familles en se frottant sur la main un fer préalablement chauffé. S'il ne ressentait aucune douleur, le coupable n'appartenait pas à la famille en face du hangar de laquelle il se trouvait. Dans le

cas contraire il faisait défiler devant lui chacun des membres du « Boko » et répétait l'opération jusqu'à ce qu'une brûlure lui ait désigné le coupable présumé.

Celui-ci devait alors poser le pied sur un morceau de bois, et le « ganga » lui appliquait sur la jambe le fer rougi.

L'emplacement de la brûlure était immédiatement recouvert d'une feuille qui était enlevée après quelques minutes. Si la peau adhérait à celle-ci l'individu était déclaré coupable, sinon il était proclamé innocent et le coupable était présumé appartenir à un autre groupement.

Dans certains villages, le fer rouge est appliqué sur le ventre.

3°) UN TRIBUNAL NE SE SAISIT JAMAIS D'OFFICE. La cause doit être introduite par le plaignant à qui il appartient de faire la preuve de ce qu'il avance.

4°) INTRODUCTION DE LA CAUSE.

a) Devant le *Tribunal de chef de famille* la cause est introduite directement par le demandeur. Le chef ayant composé son tribunal convoque le défendeur.

b) Il en est de même devant le tribunal du *chef de village*. Cependant il arrive assez souvent que le demandeur introduit sa cause par l'intermédiaire de son chef de famille.

c) *Devant la mbasi a nkanu où la cour de justice du marché.*

Le plaignant soumettait son cas à son chef de famille qui avertissait la famille du défendeur. Si l'affaire ne pouvait s'arranger à l'amiable, les deux chefs de famille choisissaient leurs « zonzi » qui se mettaient en rapport entr'eux et décidaient du jour et de l'endroit où la palabre serait examinée.

Les « Zonzi » étaient presque toujours de clans différents de ceux des parties.

Devant la cour de justice du marché, le chef de famille du demandeur allait se plaindre au chef du marché qui composait son tribunal et profitait d'un jour de marché pour convoquer le défendeur.

5°) EXPOSÉS DES AFFAIRES :

Le demandeur (*fundi a mambu*) exposait son cas en premier lieu et citait ses témoins qui étaient entendus après lui.

Le défendeur (*fundulu*) se défendait ensuite et citait ses témoins.

Les témoins (*bangi*) étaient parfois astreints à prêter serment (*dia ndefi*) ou à boire une décoction d'herbes qui devait les faire mourir s'ils mentaient.

Malgré cela la coutume admet parfaitement que les parties paient leurs témoins, et en règle générale, est déclarée gagnante celle qui a pu en citer le plus.

REMARQUE : le serment qui autrefois avait une réelle valeur parce que prêté sur des fétiches, n'est plus actuellement qu'un simulacre et aucun indigène ne recule devant un faux serment s'il doit pour cela gagner sa palabre.

Une seule formule a gardé son entière valeur, mais on peut rarement amener un indigène à la prononcer. C'est celle-ci : « que les ancêtres fassent mourir ma famille si je mens ».

6°) INTERROGATOIRE

Les interrogatoires sont effectués par les juges, mais cependant l'assistance a le droit de poser aux parties n'importe quelles questions.

7°) DÉLIBÉRATIONS.

Après avoir entendu parties et témoins, les juges se retirent afin de délibérer (*Nenga-Kuenda ku Fundu*). Très souvent un tribunal présidé par un *pfumu mpu*, un chef de clan ou un chef de marché ne délibère pas. La décision du chef prévaut.

Très souvent aussi ces chefs n'assistaient même pas aux débats.

Les « Zonzi » ayant entendu les parties vont lui résumer la cause. Il leur dicte alors sa décision et ces mêmes « zonzi » vont la transmettre aux parties.

8°) PRONONCÉ DE LA SENTENCE.

Après la délibération, un des « zonzi » expose aux parties la décision du tribunal.

9°) PAIEMENT DES JUGES.

Les deux parties avant même l'exposé de l'affaire déposaient entre les mains des juges la somme que ceux-ci avaient fixée en rémunération de leur travail.

Actuellement encore, les juges (excepté ceux des tribunaux reconnus) se font payer avant d'exécuter les parties.

Le paiement variait suivant l'importance de la cause. Il pouvait aller autrefois jusqu'à un ou deux esclaves.

10°) EXÉCUTION DE LA SENTENCE.

Les tribunaux des chefs de famille et de village font exécuter leurs décisions par les membres de la famille ou du village.

Les chefs de groupement, avaient leur « Mankessa » (soldats) pour faire respecter leurs sentences

Les cours de justice des marchés possèdent les moyens que j'ai exposés plus haut pour faire exécuter leurs jugements.

Mais les « Mbasi à nkana » se contentaient de rendre leurs jugements sans s'occuper de l'exécution de ceux-ci.

Autrefois, la partie gagnante pour s'assurer de l'exécution du jugement tentait de prendre dans la famille de la partie perdante un otage (Kole). Si elle n'y parvenait pas elle saisissait un membre d'une famille puissante et déclarait à celle-ci qu'elle ne le libérerait que si le jugement était exécuté. Cette famille intervenait alors près du perdant pour qu'il paie.

Parfois pour faire libérer l'otage, le perdant s'inclinait, mais souvent aidé des membres de sa famille et même de ceux de son village il tentait lui aussi de prendre dans la famille du gagnant un autre « kole » dont la détention aurait annulé l'avantage pris par son adversaire.

Ces raptés dégénéraient rapidement en batailles qui s'achevaient ou bien par intervention des voisins que la chose gênait ou bien par épuisement d'un des adversaires.

Le perdant de la bataille devait en plus de la somme à laquelle il avait été primitivement condamné, payer les morts de ses adversaires.

Cette façon de faire n'étant plus tolérée depuis l'arrivée des Européens les sentences des « mbasi à nkana » sont pratiquement sans moyens d'exécution, cela a créé la situation actuelle où toutes les affaires sont périodiquement représentées faute d'avoir été exécutées.

PRINCIPALES ESPECES D'ACTIONS.

LEUR REPRESSION

1°) MEURTRE : a) entre gens de même « dikanda » le coupable payait quatre cochons à la famille de la victime. En cas de récidive le meurtrier était abandonné aux parents du défunt qui en faisaient ce qu'ils voulaient.

b) Entre gens de clans différents ou de « dikanda » différents un meurtre provoquait presque toujours une guerre.

Dans tous les cas le coupable payait à la famille du défunt : en premier lieu, un cochon et du malafu, en second lieu : les frais d'enterrement (100 ou 200 fra), en troisième lieu, un esclave pour remplacer le mort (Niombo).

N. B. : Les juges qui tranchaient pareille palabre se faisaient toujours payer un esclave

2°) HOMICIDE INVOLONTAIRE (Accident de chasse en général).

L'affaire est ordinairement considérée comme assez peu grave. Il est payé « mu kanga vumbi » pour enterrer le mort, 200 couvertures à 20 frs, un cochon et du malafu.

3°) BLESSURES VOLONTAIRES.

Les peines varient selon la gravité de celles-ci, un cochon à l'équivalent d'un esclave (500 frs environ).

4°) BLESSURES INVOLONTAIRES.

Le coupable est condamné généralement à payer les soins donnés à la victime. Il doit lui apporter du malavu et des vivres pendant la durée de ses blessures.

5°) COUPS.

Le coupable est attaché au « hangu » (fourche de bois, très lourde) jusqu'à ce que sa colère soit passée. Il peut y passer 4 à 5 jours.

6°) VIOL.

N'était jamais poursuivi comme tel. S'il s'agissait d'une femme mariée il était considéré comme adultère. Si la victime était une jeune fille, selon les régions le coupable était poursuivi ou pas. S'il s'agissait d'une enfant l'acte était puni d'une amende de 3 à 400 frs.

7°) ADULTÈRE :

a) *De l'homme* : n'était et n'est jamais poursuivi.

b) *De la femme* : le complice est condamné à 200 ou 250 frs de dommages et intérêts à payer au mari (Kimpala).

La coutume a été introduite partout de condamner la femme qui n'a pas avoué sa faute à son époux, à une amende de 25 à 50 frs

REMARQUES : 1) Si l'adultère a été commis avec un des membres de la « dikanda » du mari, le coupable ne sera condamné qu'au paiement d'une poule (Kikode).

4) Si le mari après avoir commis l'adultère, était atteint d'une maladie vénérienne et avait contaminé sa femme, il était condamné à une amende de 100 frs au profit de l'oncle maternel de son épouse. Si cette maladie provoquait la stérilité de la femme, le divorce était prononcé, la dot n'était pas rendue et le mari payait en plus de 300 à 500 frs de dommages et intérêts à la dikanda de sa femme parce qu'il avait, disent les indigènes, détruit « mbutu dikanda » la semence ou la plante du clan.

8°) RAPPORTS AVEC UNE JEUNE FILLE.

Dans les Chefferies du Nord du Territoire, Kingoie, Masangi, Kikunga, Kiniangi, Deba, Yokolo, Mimpala, Kibongo, une coutume qui semble avoir été introduite par les Missionnaires mais qui est appliquée depuis longtemps condamne l'homme ayant eu des rapports avec une jeune fille à payer aux parents de celle-ci la somme prévue en cas d'adultère.

9°) VOL :

L'objet volé est toujours restitué.

Si le voleur est membre de la dikanda du volé il lui doit en plus, une poule. S'il appartient à une autre « dikanda » il doit payer des dommages et intérêts proportionnés à l'importance du vol.

REMARQUE : pour tous ces faits la pénalité consiste toujours en dommages et intérêts à payer à la partie gagnante.

Les Chefs de famille, les Chefs de village et les Chefs de marché condamnent parfois à des amendes perçues au profit de la famille, du village ou du marché. Ces amendes sont presque toujours constituées par du petit bétail, qui est tué immédiatement et mangé en commun.

10°) DOMMAGES.

L'individu l'ayant causé doit réparation.

11°) DESTRUCTION DE PLANTATIONS PAR DES ANIMAUX.

Dans la plupart des groupements, la coutume prévoit qu'un animal trouvé dans une plantation peut être tué et mangé par le propriétaire du champ.

Dans les Chefferies situées près du fleuve l'animal est partagé entre son possesseur et le propriétaire du champ.

Dans la région Nord du Territoire, les habitants coupent une oreille de la bête pour pouvoir la reconnaître et demander réparation à son propriétaire ?

Cependant la coutume s'introduit de plus en plus d'amarrer l'animal et de demander réparation au possesseur de celui-ci.

12°) PRÊTS DE BÉTAIL.

Il existe deux modes de prêts de bétail :

a) le « *tuila* » le propriétaire d'une femelle la confie à un autre individu. Le gardien a droit à un jeune mâle lors de la première mise bas et à une jeune femelle lors de la seconde.

b) le « *tuadi* » le gardien remet au propriétaire de la femelle environ la moitié de la valeur de celle-ci. Les jeunes de chaque portée, sont alors partagés également entre les deux parties.

REMARQUE : dans les deux cas le gardien est responsable de l'animal qui lui a été confié.

13°) PROPRIÉTÉS FONCIÈRES - ACHAT - LOCATION - PRÊT.

a) *Propriété* : le propriétaire d'une terre doit pouvoir faire la preuve de cette propriété, si celle-ci est contestée. Les preuves d'une propriété foncière sont les arbres y plantés, les plantations qui y ont été faites, les tombes des ancêtres y enterrés. Cette preuve est très difficile à faire.

MATIÈRE FONCIÈRE POSSESSION NE VAUT JAMAIS TITRE.

b) *Achat de terrain* : le terrain acheté doit être délimité devant témoins. Lorsque ceux-ci sont morts, la preuve de l'achat est presque toujours impossible à faire.

c) *Location* : La location (Bandu) d'une terre est très rare. Il y a plus souvent autorisation gratuite de cultiver. Ces autorisations sans limitation de durée, font souvent croire aux descendants de ceux qui le reçurent qu'il y eut vente. La discrimination est toujours fort malaisée.

d) *Mise en gage* : Ce mode a toujours été fort employé par les Manianga. Cette façon de faire provoque de nombreux conflits, car si la vente est définitive, la terre engagée peut être libérée. Or comme cette libération n'est parfois demandée qu'après plusieurs générations, il est fort difficile de savoir de quoi il s'agit.

14°) HÉRITAGE.

La famille matriarcale (Dikanda) du défunt hérite. Les biens sont partagés entre tous les membres, une partie restant propriété collective (Difua) dont la garde est confiée au Chef de la famille.

Un homme peut déshériter un ou plusieurs membres de sa famille (Bandu).

Si la famille s'éteint, les bana ba mbuta et les esclaves héritent de tous les biens.

15°) ESCLAVAGE.

1) Le maître est toujours civilement responsable des fautes commises par ses esclaves.

2) La libération des esclaves est demandée par leur famille restée libre.

Cependant la coutume s'est introduite partout, qu'un esclave peut se libérer lui-même en dédommageant ses maîtres avec l'argent qu'il a gagné.

Le montant des dommages et intérêts à payer pour la libération des esclaves s'élève actuellement de 100 à 200 frs pour un homme et de 4 à 500 frs pour une femme.

16°) RÉGLEMENTS DE VILLAGES - MINA.

Les Chefs de village ont le droit d'édicter des règlements (Mina) valables pour le village. Ces règlements régissent presque toujours les plantations, les cueillettes, l'ordre dans le village.

Ceux qui y désobéissent sont condamnés ou bien à une amende de 20 à 200 frs ou bien au « hangou » (de 1 à 10 jours) ou bien à du fouet. Ce dernier est administré actuellement au moyen d'une chicotte, autrefois il était donné avec un rotin (Bamba) ou avec un balai en nervures de palmiers (Tsiensie).

17°) RÉGLEMENTS DES MARCHÉS.

Tous les marchés avaient leurs règlements. Presque tous comprenaient les clauses suivantes qui sont encore en vigueur actuellement.

1) Il est interdit de venir armé au marché;

2) Il est défendu d'arrêter quelqu'un au marché ou sur les routes y conduisant;

3) Il est défendu de s'y battre;

4) Il est défendu d'y prendre un otage (Kole);

5) Il est défendu d'y réclamer une dette;

6) Il est défendu de s'y disputer;

7) Il est défendu de vendre ou d'acheter avant que le Chef du marché n'ait donné le signal d'ouverture.

Les quatre premières clauses étaient autrefois sanctionnées par la peine de mort (enterrement vivant sur l'emplacement même du marché les autres de très fortes amendes.

De nos jours toute désobéissance est punie d'une amende de un ou plusieurs cochons qui sont tués sur place et partagés entre les gens qui fréquentent le marché.

RÉCIDIVE:

La récidive n'était et n'est jamais prise en considération par les juridictions.

Autrefois les familles se débarrassaient des récidivistes qui risquaient de ruiner la communauté, en les vendant comme esclave au loin ou en les faisant mettre à mort.

Cette peine de mort n'était pas appliquée suite à un jugement mais suite à la décision des parents du récidiviste.

J. MAILLET

Administrateur Territorial de 1ère classe.

Etude sur l'organisation judiciaire indigène de la chefferie Kayamba.

(District du Lualaba - Territoire de Kabongo).

GENERALITES.

La tribu des Bena Kamaie, de la peuplade Baluba Shankadi, soumise aujourd'hui à l'autorité du chef investi Kayamba, comprend plusieurs clans, dont les ressortissants se trouvent groupés dans un même village.

Avant l'arrivée des Européens, chacune de ces agglomérations avait son tribunal propre et les juges le composant connaissaient de toutes les infractions commises sur les terres de la collectivité par des individus en faisant partie ou non, résidant dans leur ressort au moment des poursuites. A moins que l'autorité dont ils dépendaient n'en décidât autrement, ou bien soit que les magistrats indigènes eux-mêmes, pour des raisons qui seront exposées plus loin, se désistassent de l'affaire au profit du représentant de la tribu ; les décisions de ces juridictions étaient souveraines.

L'organisation judiciaire était donc la suivante : un tribunal d'autant plus indépendant que celui-ci était plus puissant, dans chaque village avec au chef-lieu, une espèce de cour supérieure, qui à côté de sa mission principale : résoudre les litiges entre les représentants de clans différents, se saisissait occasionnellement d'affaires déjà réglées par les juges de village, ou tranchait celles que ces tribunaux soumettaient à sa compétence.

Le fonctionnement de ces juridictions était partout sensiblement le même ; les noms des dignitaires y siégeant en qualité de juges, changeaient suivant les groupements : Ceci dit, il me reste pour donner une idée exacte de la procédure coutumière à analyser brièvement le mécanisme des divers rouages d'un tribunal de clan.

COMPOSITION ET COMPETENCE.

Les Bena Kamaie, réunis en une seule agglomération, Kamaie, ayant par la suite donné son nom à toute la chefferie faisant l'objet de la présente étude, avaient à la tête de leur village deux dignitaires : le « Fumu a mushi » et le « Kalala » qui parmi leurs attributions, avaient chacun dans sa sphère, pour mission de rendre la justice et en cette qualité présidaient, chacun dans la limite de sa compétence, le tribunal de village. Ils rendaient la justice avec le concours des « bakulu » (anciens chefs de famille).

Le « Fumu a mushi » (fumu = chef, mu = de la, -shi = terre) appelé encore « Fumu a mutshi » (mutshi = arbre, ici signifie lance, insigne de la dignité du chef), autorité supérieure de la collectivité, connaissait de toutes les infractions au droit coutumier ayant trait à la propriété et aux biens ; « le Kalala » plus spécialement chargé d'assurer la tranquillité publique se voyait réservés tous les faits susceptibles de porter atteinte à celle-ci.

La notion que se font les natifs de la propriété, des biens et de la tranquillité publique ne correspondant pas exactement à la nôtre, il en résulte, que pour préciser cette division du droit coutumier, il est indispensable d'énumérer en détail, les infractions relevant de la compétence de chacun des rouages prénommés ; j'en donne ci-après la liste :

a) *Mambo a buivi* (affaires de vol). Sous cette rubrique, l'indigène ne classe pas seulement tous les actes délictueux auxquels nous réservons cette qualification ; il y englobe en outre des faits dont les conséquences sont de priver quelqu'un d'une chose qui lui est due, d'empêcher autrui de tirer de son activité, le bénéfice qu'il pourrait en réaliser, de ne pas remettre à celui qui vous en fait don, une partie du produit qu'on a retiré de l'exploitation du bien reçu. Quelques cas concrets faciliteront la compréhension de cette définition.

Un indigène se déplaçant pour convenances personnelles, découvre sur sa route la cadavre d'une antilope tuée par un fauve ; il s'approprie la viande de celle-ci sans payer tribut au chef de village. Il est coupable de vol parce qu'il a frustré ce dignitaire d'une partie de son revenu.

Quelqu'un a creusé des marais régulièrement inondés par les crues saisonnières d'un cours d'eau.

Pour une raison quelconque, il néglige de les aménager pour la pêche. Un étranger à la famille, à l'insu de celui qui a exécuté le travail, installe des barrages dans les ouvertures desquels il place des nasses, à l'orifice de ces canaux et y capture du poisson. Les juges indigènes déclareront qu'il a volé les « mikola » (fossés) appartenant à celui qui les a établis.

Le propriétaire d'une palmeraie, fait cadeau de quelques palmiers à un noir qui les abat pour en retirer la sève. Celui-ci omet d'offrir une partie du vin de palme récolté à son donateur ; ce manquement punissable est qualifié de vol.

Tombent également sous l'application de cet article, les rapt de femmes et d'enfants, de même que les enlèvements de personnes faits avec ou sans leur consentement, peu importe.

b) *Nkole kukwata*. (*kukwata* = prendre, s'emparer ; *nkole* = otage, gage). Pour obtenir le remboursement d'une dot ou la réparation d'un préjudice se rendre directement chez son débiteur et y prendre comme otage sa femme, un membre de sa famille, ou s'emparer à titre de gage de tout autre objet lui appartenant dans le but d'obtenir satisfaction immédiate, sans avoir d'abord soumis son différend à l'arbitrage du tribunal, est réprimé par la coutume et relève de la juridiction du chef de la terre.

c) *Kikutu*. (*kikutu* = montant d'un prêt). Le refus de rembourser un prêt.

d) *Matumpi*. (du verbe *kurumpila* = réclamer le remboursement d'une dette imaginée ; réclamer aux héritiers de quelqu'un la restitution d'une somme que le défunt n'aurait pas empruntée).

Les « *matumpi* » du droit coutumier correspondent assez bien aux abus de confiance et aux escroqueries, dont nous trouvons la définition dans le Code Pénal Congolais.

e) *Kutukuna mushi*. Enfin sont réservés à la connaissance du chef de la terre, une série d'actes et de manquement, que les natifs désignent sous le vocable général « *Kutukuna mushi au mutshi* » (lit enlever à la terre ou arracher l'arbre, le bâton, ici lance faisant allusion à l'insigne de ce dignitaire) qualification qui trouverait son équivalent français dans l'expression : « enfreindre aux règles établies en vue d'assurer à certains notables, l'avantage de privilèges instaurés en leur faveur »

Le chef du clan lorsqu'il s'assied plante sa lance en terre le fer en avant ; lui manquer de respect ou porter atteinte à ses prérogatives, se dira « arracher la lance ».

Dans cette catégorie entrent les faits et omissions ci après indiqués :

Les menus dommages, éventuellement causés aux habitations au cours de disputes ou batailles
Exemple : A. se querelle avec B., les deux antagonistes en viennent aux prises. A. s'empare d'un bâton avec lequel il tente de frapper B. qui s'est réfugié dans une hutte ; le coup manque son but et va renverser la claie fermant l'entrée de l'habitation. A. en touchant cette porte a enfreint à une règle coutumière, il en aurait été de même si en frappant il avait enlevé quelques brindilles de chaume à la toiture de la case.

La vente des produits de la chasse, de la pêche ou de l'agriculture, sans en avoir obtenu préalablement l'autorisation du chef de la terre, constitue une faute punissable ; il en est de même pour le commerce du vin de palme.

Les disputes se produisant à l'occasion de la cession de cette boisson recherchée étaient aussi érigées en infraction notamment lorsque le producteur se refusant à se dessaisir de celle-ci, l'acheteur ayant jeté son argent par terre, il tentait d'arracher de force le récipient convoité des mains de celui qui le tenait et qu'au cours de cette opération la calchasee se brisât laissant ainsi s'écouler la sève de l'élaeis.

Les actes délictueux relevant de la juridiction du Kalala sont ceux qui menacent ou portent atteinte à l'intégrité physique de l'individu. Ce sont le « lufu » (mort) tous les cas de mort : assassinats, meurtres et accidents ayant entraîné la perte de la vie, que l'indigène ne considère pas comme naturels. Il est évident que dans cette catégorie trouvent leur place, toutes les affaires de sorcellerie.

Une deuxième série de faits dont aura connaissance ce juge, sera toutes les variétés de coups ayant entraîné des blessures et que les natifs appellent « *kutapangana mashi* » (se frapper à sang) et « *kutapangana minzuulu* » (se frapper des bosses). Il est intéressant de noter qu'une simple claie n'est pas prise en considération par le droit coutumier ; la condition exigée pour l'existence de l'infraction est l'apparition de sang même en quantité très minime, une simple égratignure suffit, il en est de même lorsqu'à l'endroit où a été porté le coup se produit un léger gonflement.

Enfin trouvent leur place sous cette rubrique tous les actes appelés « *kibeji* » qui auraient leur

équivalent dans les divers cas de responsabilité en matière civile et pénale des législations Européennes. Les principaux cas du droit coutumier sont :

L'adultère commis avec une femme enceinte, suivi de fausse couche, d'accouchement d'un enfant mort-né ou du décès de l'enfant pendant la période de l'allaitement. Mort accidentelle d'une personne agissant pour le compte d'une autre : coupeur d'un régime de noix de palme, tombant de l'arbre pendant l'exécution de son travail et se tuant ou mourant des suites de sa chute ; messenger envoyé en mission, tué par un fauve ou assassiné ; chasseur agissant pour compte d'autrui, blessé ou tué par un animal etc., etc.

Pour compléter cette énumération il faut encore y ajouter l'incendie volontaire ou non de cases, greniers à provision, etc.

FONCTIONNEMENT ET PROCEDURE.

De ce qui précède, quelqu'un peu averti de la mentalité des noirs, serait enclin à conclure que dans un même village il y a deux tribunaux distincts, indépendants l'un de l'autre. Ceci n'est qu'une apparence car l'unité se trouve réalisée par le fait que « Fumu a mushi » et « Kalala » jugent chacun avec le concours des même « bakulu », que d'autre part dans bien des cas lorsqu'il s'agit d'infractions réservées à la compétence du chef de la terre, le « kalala » fera partie de la juridiction à titre consultatif et qu'en cas de mort d'homme le « mfumu a mushi » prendra part aux débats.

La distinction entre les deux juridictions n'existe qu'en ce qui concerne les frais de justice, le paiement d'indemnités et le partage des amendes. Le « fumu a mushi » recevra les frais du procès, remettra à leurs bénéficiaires les indemnités leur allouées et partagera le produit des amendes avec les « bakulu », provenant de toute infraction relevant de sa compétence ; le « kalala » agira de même en ce qui le concerne. L'intervention indigène n'étant jamais gratuite, le respect de cette règle assure à celui chargé de l'affaire, la plus grosse part du partage, effectué d'ailleurs par ses soins.

Cette remarque faite, je passe sans autre forme de transition à l'étude du fonctionnement du tribunal.

Ces notes visant essentiellement un but pratique, je n'examinerai pas ici la procédure spéciale suivie dans les affaires de sorcellerie, l'intérêt de celle-ci étant purement d'ordre ethnographique.

Les poursuites devant les juridictions, toujours précédées par une tentative d'arrangement à l'amiable, se font à l'initiative de la partie lésée. Les dignitaires en faveur desquels sont établis certains privilèges, ont dans leur entourage des gens, généralement des membres de leur propre famille, qui les avisent des manquements constatés dans ce domaine. C'est donc à leur intervention que le tribunal statuera sur leur demande. Lorsqu'un individu n'a pas payé le tribut au chef de la terre, c'est lui-même qui saisit sa propre juridiction, chargée d'examiner le litige. Il est évident que toute latitude lui est laissée de se montrer tolérant ou non.

Les tentatives d'aboutir à une solution en dehors de l'intervention des juges, étant demeurées vaines, le plaignant, s'adressera suivant la distinction établie au paragraphe précédent, au « Fumu a mushi » ou au « Kalala ». Ayant simplement écouté l'objet de sa démarche, le juge envoie un de ses proches parent, convoquer le défendeur. Dès l'arrivée de ce dernier commence l'instruction préparatoire, s'il est permis de s'exprimer ainsi; le juge assisté de un ou deux « bakulu », choisis par lui pour lui servir de témoins, entend celui-ci, lui pose toute question qu'il estime opportune, puis toujours en l'absence du demandeur, l'invite à citer les noms des personnes dont les déclarations pourraient éventuellement confirmer ses dires. Cet interrogatoire terminé, l'indigène est éloigné et le plaignant est convoqué; il expose en détail l'objet de sa revendication et fait valoir ses moyens de preuve. Cette opération marque la fin de l'instruction préparatoire qui a été faite en secret dans l'habitation du magistrat noir. Les témoins des deux parties ne seront entendus qu'à l'audience publique. Un ou deux jours s'écoulent, puis le dignitaire qui a déjà instruit l'affaire, réunit le « kidiye » (tribunal) dont font partie, un certain nombre de « bakulu », choisis par le juge parmi les chefs de famille réputés pour leur connaissance du droit coutumier, bien au courant aussi des dissensions ou des querelles existant entre les différentes familles ou au sein d'une même cellule sociale, connaissant en outre les généalogies de leurs diverses branches, etc., etc.

L'audience est publique, les juges en tenue d'apparat, assis chacun sur la peau insigne de sa charge, occupent quand c'est possible un emplacement légèrement surélevé; le plaignant et son défendeur sont accroupis par terre entourés de leurs témoins; la foule un peu à l'écart se groupe suivant la disposition des lieux, là d'où elle pourra le mieux suivre les débats.

La procédure à l'audience commence par l'audition des témoins; les parties ayant été écoutées chacune séparément lors de l'instruction préparatoire, ne recevront la parole que lorsque leurs moyens de preuve auront été vérifiés.

Le président du tribunal résume rapidement ce que le plaignant lui a dit, énonce les noms des témoins qu'il a cités, puis écoute chacun d'eux à tour de rôle. Lorsqu'au cours de son exposé, il s'aperçoit que par ses gestes le demandeur semble mettre en doute l'exactitude de sa narration; il en fera poursuivre le récit par un des « bakulu » l'ayant assisté précédemment.

L'objet de la plainte ayant été bien précisé, le juge rapporte brièvement les déclarations que lui a faites la partie adverse, puis sont entendues les versions des témoins à charge.

Les deux thèses ainsi établies, le tribunal donne la parole à chacune des parties en commençant par le plaignant. Il arrive très fréquemment que le demandeur aussi bien que son défendeur, ayant épuisé tous ses arguments au cours de l'instruction préparatoire ne trouve plus rien à déclarer. Dans ce cas interviennent en leur faveur un membre de leur famille, venu plaider leur cause; ces plaidoyers clôturent l'instruction à l'audience.

L'accusateur et l'accusé ainsi que les membres de leur famille se trouvant parmi le public sont éloignés; les juges se retirent à l'écart et vont s'abriter à un endroit pourvu de fraîcheur. Là à voix basse, ils entament leurs délibérations. Aucune autre précaution n'est prise pour assurer le secret de leurs échanges de vues.

Dans l'éventualité où les magistrats indigènes ne parviennent pas à se mettre d'accord, le « fumu a mushi » ou le « kalala » suivant la nature des faits, portera l'affaire devant le tribunal du chef de la tribu. Il en est de même lorsque les deux plaideurs, appuyés chacun par un groupe de familles sensiblement de force égale, se montrent irréductibles et que par conséquent une décision prise en faveur de l'un ou de l'autre, aurait pour résultat de provoquer des rixes pouvant entraîner des morts d'hommes. Enfin le président du tribunal de clan, lorsqu'il est lui-même intéressé dans l'affaire demandera au tribunal de son suzerain de se prononcer sur les faits lorsque tous les « bakulu » ne partagent pas sa façon de voir. En résumé les juges de village évitent de prendre une décision: a) lorsque d'avance, ils se rendent compte qu'ils ne disposent pas des moyens pour faire exécuter leur sentence; b) quand ils estiment que celle-ci pourrait amener au sein des familles des discordes graves ou compromettre la tranquillité publique.

Lorsqu'ils prenaient eux-mêmes position dans l'affaire, les juges désignaient de commun accord celui qui prononcerait publiquement le jugement. Leur choix s'arrêtait de préférence au plus fort et au plus courageux, c'est-à-dire le mieux à même de se défendre efficacement aussi bien contre les vengeances naturelles que celles d'ordre magique.

Jamais non plus la cour ne désignait un de ses membres apparenté par alliance à la famille du perdant, car ceci aurait eu pour conséquence immédiate, le retour de son épouse chez elle entraînant la rupture du mariage.

Le prononcé du jugement bien motivé, était précédé d'un résumé général des débats. Son exécution était réservée au président du tribunal: Chef de la terre ou « kalala » qui poursuivait d'abord le recouvrement des amendes pénales et des frais de justice, dont la rentrée était assurée par l'arrestation immédiate du condamné et de ses femmes, éventuellement de ses proches parents, mis en liberté seulement après acquittement des sommes dues.

La liquidation des dettes et indemnités se faisait avec beaucoup plus de lenteur. La partie gagnante après une attente plus ou moins longue, s'adressait au « Fumu a mushi » ou au « kalala » pour lui demander de poursuivre le versement des montants au paiement desquels, avait été condamné son défendeur. Bien souvent, faute de mieux, il se contentait d'une avance ou finalement acceptait un gage, que le perdant pouvait libérer à sa convenance. Le règlement des affaires traînait parfois très longtemps.

et il n'est pas rare de voir, après plus de 20 ans, des héritiers venir racheter le bien mis en gage par feu leurs parents.

Il me reste pour compléter ce chapitre, à exposer brièvement la procédure suivie lorsque le tribunal se déclarait incompétent.

La décision à prendre étant réservée à la juridiction du chef, le « fumu a mushi » ou le « kalala », suivant le cas, accompagnait les plaideurs à la résidence de l'autorité supérieure. Là il s'adressait directement au grand dignitaire auquel il était accoutumé de remettre le tribut et lui disait l'objet de sa visite. Ce seigneur faisait toute l'instruction préparatoire en secret, mais en présence cependant du juge de clan. Ce travail terminé il portait l'affaire à la connaissance du chef qui réunissait ou faisait réunir le « kidiye », devant lequel se déroulait une procédure semblable à celle décrite précédemment. Il est à noter que le chef n'assistait pas obligatoirement à l'audience ; généralement, surtout s'il s'intéressait aux affaires de sa circonscription, il présidait le tribunal.

En annexe à la présente étude, je donne la liste des grands notables Bona Kamaie avec en regard de leur nom, celui des villages qui leur remettent le tribut. (1)

(1) LISTE DES GRANDS DIGNITAIRES DE LA CHEFFERIE KAYAMBA AUXQUELS LES DIVERS VILLAGES PAIENT LE TRIBUT.

<i>Noms des dignitaires.</i>	<i>Qualité</i>	<i>Villages leur payant tribut.</i>
Kayamba Kishiko.	Chef investi.	Kaie ka Zaji Kaie ka Mutoie. Kabamba. Mulundwe. Kitopa. Katongo.
Fumu Ilunga.	Notable.	Kafuuku Mukaya wa Lenge Mukaya wa Kihuhu. Mudindo wa Sampo. Mukumbie. Kilamboie.
Kabwende Albert.	Notable.	Loamba Sakadi. Loamba Songe. Kisapo Bange Yumba Kateo
Goie Kalumbu Loamba.	Notable.	Koba. Kidianga. Kapako.
Shiamwana Kabamba.	Notable.	Mudindo Bashiampala.
Fumu a Tushiala Poyo	Notable.	Yamba
Bikunga Muniungu	Notable.	Mwala Selemamba.
Fumu a Kibelo Bjimba	Notable	Mombela Loa.
Goie Katombe	Notable.	Kalamba.
Musenge Kimasala	Notable.	Kisulo.

Pour clore ce paragraphe il me reste encore à rapporter un détail de procédure spécial concernant uniquement la répression des infractions aux règles établies pour assurer certains privilèges au « fumu a mushi ».

Le chef de clan compte dans son entourage des membres de sa famille, appelés « meso ia fumu » (les yeux du chef spécialement chargés de rechercher et de dénoncer tous les faits constituant une violation des usages sus-mentionnés.

Lorsque l'infraction a été constatée par un « Meso », le seul rapport verbal fait par lui devant le tribunal suffit pour établir le délit. Exemple : Un habitant du village a fait le commerce de vin de palme sans autorisation préalable du chef de la terre. Si un « Meso » l'a vu, la juridiction saisie prononcera sa sentence, uniquement en se basant sur sa déclaration. Dans l'éventualité où la même constatation aurait été faite par un simple indigène, le coupable ne sera condamné que si l'acheteur entendu a reconnu les faits.

MOYENS DE PREUVE.

Le témoignage est le moyen de preuve le plus fréquent. Dans ce vocable il ne faut pas seulement comprendre, les déclarations verbales de personnes mêlées aux faits d'une manière quelconque lorsque ceux-ci se sont passés ; mais aussi les objets : fer de houe, de hache ou de flèche qu'un débiteur insolvable aurait remis à son créancier lorsque celui-ci a été lui réclamer un « lufu » (indemnité à l'occasion d'une mort) un « imfwa » (dot de mort) ou simplement le remboursement d'une dette.

L'accomplissement de certaines pratiques, marquant qu'une situation a été réglée à l'amiable, constitue un moyen de preuve, lorsqu'il est possible de démontrer par des témoignages que celles-ci ont été exécutées. Quand une femme quitte son mari avec le consentement de ce dernier, il la reconduit chez son père et là lorsque ce dernier a consenti à lui rembourser la dot, l'époux pour faire savoir à tous que la femme est de nouveau libre, lui frotte l'avant bras supérieur gauche de terre blanche. Dans ce cas même si la femme mettait au monde des enfants illégitimes, avant même que la garantie aurait été entièrement restituée au dernier mari, il suffirait au père de la femme, dans l'hypothèse où celui-ci réclamerait les enfants, de prouver devant la juridiction indigène l'accomplissement de l'usage que je viens de citer, pour débouter le plaignant. Lorsqu'une dot a été complètement versée, le père de la jeune fille enfonce en terre, le fer en bas, une flèche et reconnaît par ce geste que la garantie a été payée ; lors de son remboursement, à l'occasion du divorce, la remise de la flèche par le père de la femme à son ex-gendre, qui l'accepte, prouve que ce dernier rentré dans ses fonds, reconnaît avoir obtenu satisfaction.

A côté du témoignage, le tribunal indigène admettra encore comme moyen de preuve, la « notoriété » et les révélations de spécialiste : parmi lesquelles les affirmations des devins tiennent une place prépondérante. En dehors d'elles notons encore les déclarations des « fungo » (témoin à caractère spécial) en matière de mariage ; le rapport de « meso ia fumu » en ce qui concerne le tribut ; les rapports pour les questions de successions et d'héritage de vieux chefs de famille doués d'une mémoire excellente, réputés en outre pour leur science généalogique.

Pour achever cette énumération il me reste à signaler que dans certains cas, notamment en matière d'adultère, l'aveu de la femme, suffit pour établir la culpabilité de l'homme.

Dans ce paragraphe ont volontairement été passés sous silence les moyens de preuve d'ordre magique : épreuves du poison, du fer rouge, de l'anneau et autres ordalies, auxquels les natifs n'ont plus recours actuellement.

SANCTIONS ET FRAIS DE JUSTICE.

Aujourd'hui les juridictions indigènes ne prononcent plus la peine de mort, ni les tortures corporelles parmi lesquelles les mutilations d'organes : oreilles, nez, etc, occupaient une place prépondérante. Je me borne donc à les citer pour mémoire sans approfondir leur étude.

Les sanctions actuellement en vigueur sont :

I. — PEINES CORPORELLES.

a) *Fouet*. Il m'a été impossible de déterminer avec certitude si cette peine, d'introduction assez récente, remonte aux invasions des arabisés ou si elle n'a fait son apparition qu'avec les premiers Européens.

Son application ne semble pas avoir été l'objet d'autres règles, que la fantaisie du juge : parfois elle est infligée à l'aide d'une lanière en peau d'hippopotame, parfois avec un simple jonc ; tantôt les coups dont le nombre est très variable, 5 à 25 voire même davantage, sont appliqués au bas des reins, tantôt sur le dos à hauteur des épaules.

b) « *Lukole* » (bloc de bois aux pieds). Étaient l'objet de cette sanction : les fous furieux, les cleptomanes et en général tous les individus considérés par les natifs comme irresponsables, mais contre les agissements desquels il fallait protéger les membres de la collectivité. En réalité c'était plus une mesure préventive pour maintenir la tranquillité publique qu'une peine.

c) « *Lukungu* » (bloc de bois au cou, espèce de cangue). S'appliquait dans les mêmes conditions que celles énumérées à l'alinéa précédent.

II. — RESTITUTIONS, INDEMNITÉS ET AMENDES.

Restituer se rend en Kiluba par le mot « *kufubula* » ; indemniser se traduit par « *kufuta* » et payer une amende par l'expression « *kufuta kibao* ». (voir commentaires sous la rubrique suivante).

III. — PEINES PRIVATIVES DE LA LIBERTÉ.

Le droit coutumier ne fait aucune distinction entre la servitude pénale principale, la servitude pénale subsidiaire est la contrainte par corps. Si l'indigène ne connaît pas ces subtilités nous trouvons cependant chez lui deux régimes bien distincts suivant qu'il s'agit de prisonniers (*bakutshikwa moji*) ou de « *nkole* » (*gages*). En étudiant la situation des détenus eux-mêmes, nous constatons que le traitement auquel ils sont soumis n'est pas pour tous indentique ; que d'aucuns bénéficient de certains adoucissements n'existant pas en faveur d'autres. Pour embryonnaire qu'elle soit cette classification fait supposer que le noir lui-même estime devoir punir l'individu parfois même le groupe auquel il appartient, en raison de la gravité de la faute commise et eu égard au caractère de son auteur.

L'incarcération pure et simple en tant que peine principale ne semble jamais être prononcée ; cependant lorsque la collectivité estime qu'un individu constitue pour elle un danger c'est-à-dire que tout le monde l'accuse d'être sorcier ou qu'il refuse obstinément de se conformer au cadre de la vie coutumière, il est jugé et s'il est reconnu coupable remis au chef qui le garde au lieu de sa résidence et l'y soumet à une surveillance plus ou moins étroite. Après un laps de temps variable, le coupable s'il s'est amendé sera à nouveau admis dans son groupe. Cette sanction que les noirs appellent « *bupika* » (esclavage) présente avec notre servitude pénale principale, si nous tenons compte que pour les primitifs la notion de temps n'a que peu de valeur, certaines analogies.

Le paiement des restitutions, des indemnités de toute nature ainsi que des amendes judiciaires est toujours poursuivi par emprisonnement de la partie succombante lorsque celle-ci fait preuve de mauvaise volonté dans l'exécution du jugement.

Aucune mesure de coercition n'est prise à l'égard du débiteur insolvable lorsqu'il promet de restituer le montant de sa dette.

La remise des indemnités, compensatoires d'un préjudice causé à autrui est toujours poursuivie avec plus de rigueur ; puisque le coupable et fréquemment des membres de sa famille sont emprisonnés sans tarder s'il ne peut pas au moins verser un acompte dont l'importance varie d'après la gravité des faits.

Les amendes judiciaires sont récupérables immédiatement après le rendu du jugement, le condamné ne pouvant les payer est arrêté sans délai. En cas de condamnation au versement d'une amende et d'une indemnité, le perdant du procès s'étant acquitté de la première jouira d'un certain répit, fonction, en ce qui concerne sa durée, des bonnes dispositions à son égard de la partie gagnante, avant l'exécution forcée de la seconde.

Quand la fuite du détenu est à craindre et qu'il n'appartient pas à une famille influente pouvant se porter garante pour lui, on lui met une entrave au pied et on lui lie les mains derrière le dos. Quand l'infraction a pour conséquence de frapper durement une cellule sociale et que son auteur est réputé pour son caractère violent, il est après sa condamnation roué de coups et étroitement ligoté. Son emprisonnement dans une hutte où il demeure solidement lié se prolonge pendant un jour ou deux, le temps disent les indigènes de laisser s'apaiser le « sungu » (colère mêlée de douleur) de la famille lésée ; après cela le régime lui appliqué se radoucit considérablement.

La partie succombante n'était l'objet d'aucune mesure de rigueur lorsqu'elle remettait spontanément à son créancier un gage, dans les affaires importantes « lufo » et « imfwa » celui-ci était habituellement constitué par une femme : épouse, fille ou cousine du débiteur ; parfois par une plaine de chasse. La même règle est d'application lorsque le perdant lui-même se met de son plein gré à la disposition soit du tribunal, soit du gagnant.

Le « nkole » (gage) lorsqu'il s'agit d'une personne doit être nourrie et bien traitée par son détenteur pour compte duquel cependant elle est tenue de travailler suivant ses moyens : un adulte exécutera tous travaux incombant aux gens de sa catégorie, un enfant se livrera aux menues besognes réservée à son âge.

Les femmes et les jeunes filles nubiles peuvent, si tel est le désir de celui chez lequel elles ont-accepté de résider, consentir à devenir son épouse. Dans ce cas la dette sera considérée comme ayant été remboursée, et son montant deviendra la garantie de l'union.

Dans l'éventualité où le perdant remet un objet à son créancier, ce dernier peut en user, avec cette restriction cependant qu'il a l'obligation de le restituer en bon état lorsqu'on vient le libérer. En aucun cas celui auquel un gage a été remis, ne peut en disposer sans le consentement de celui qui l'en a mis en possession, qui en demeure le propriétaire. Le « nkole » est toujours libérable par paiement de la dette.

En résumé il n'y a en ce qui concerne les sanctions et leur application aucune règle bien déterminée ; un seul souci guide les juges indigènes : faire respecter les usages instaurés par les ancêtres en réprimant les fautes commises et en réparant le mieux possible les torts causés, sans porter atteinte aux privilèges et à l'influence de certaines familles.

Les frais de justice sont multiples et variés ; ils comprennent deux parties : les paiements faits au cours de l'instruction préparatoire supportés aussi bien par le plaignant que son adversaire et les frais de justice proprement dits à payer exclusivement par le gagnant.

Lorsque le demandeur s'adresse au juge indigène, il lui remet une rangée de perles (valeur actuelle 1 à 2 fra suivant leur nature).

Le messager chargé de convoquer le défendeur reçoit en guise de salaire une corde de perle. Cette rétribution s'appelle « kantu ka mikonzo » (lit. la petite chose du mollet) ; en en demandant le paiement l'envoyé du chef se frappe le mollet faisant ainsi allusion à la fatigue qu'il a endurée, au cours de son déplacement. La partie convoquée est tenue de nourrir l'émissaire du « fumu a mushi » ou du « kalala ».

Le défendeur quand il se présente devant le juge pour l'instruction préparatoire lui remet deux colliers de perles ; le plaignant lui fait un cadeau identique lors de sa comparution.

Le montant des frais de justice proprement dits, à acquitter comme déjà noté plus haut par la partie gagnante, est beaucoup plus variable ; il se détermine en tenant compte de la richesse du payant ainsi que de l'importance de la somme à toucher. Il est aussi en relation avec l'empressement que met le débiteur à s'acquitter de sa dette. Lorsque le perdant ne s'exécute pas, le juge fait à la demande du bénéficiaire de l'indemnité ou de la restitution, des démarches ayant pour but d'activer l'exécution de la sentence. Chacune de ces interventions vaut à celui qui les entreprend un ou deux colliers de perles. Lorsque le débiteur s'acquitte enfin de sa dette le magistrat indigène touchera un présent dont l'importance variera de 1 collier de perles à 1 ou 2 chèvres, d'après la valeur des objets restitués, ou remis.

Ces paiements que les natifs appellent « malwa ua kilumbu » (le vin de palme pour la

palabre) se font de préférence lors de l'exécution du jugement; ils peuvent également s'effectuer avant; cette dernière façon de procéder stimule singulièrement l'activité du juge auquel on s'adresse pour obtenir ce que le tribunal vous a accordé.

EVOLUTION DE LA COUTUME.

Il a été noté que les tribunaux de village réglent eux-mêmes tous les différends s'étant produits dans leur ressort. •

Depuis la constitution de la chefferie, l'unité de la tribu ayant été mieux réalisée, les privilèges des autorités placées à la tête des diverses agglomérations ont été considérablement amoindris. Le médaillé jouissant de l'appui de l'autorité territoriale, mieux à même de faire exécuter ses décisions, s'est lui-même réservé l'examen des affaires importantes en chargeant les notables des différents villages de se désister en faveur de sa juridiction, de toutes les infractions déterminées par lui. Cette évolution demeurant dans le cadre de la coutume est tout à fait normale.

Depuis le début de 1933, époque à laquelle après un étude très sommaire de l'organisation indigène, le tribunal principal de la chefferie a été amené à fonctionner conformément aux prescriptions du Décret du 15 avril 1926, avec le concours de 3 juges seulement : le chef reconnu et deux notables, une pratique abusive, prenant de plus en plus d'extension a été introduite dans le système. Le demandeur au lieu de passer par les autorités coutumières de son village, s'adresse directement à un des deux notables auxquels la qualité de juge a été reconnue, qui se charge de l'instruction préparatoire.

E. D'ORGO DE MARCHOVELETTE.
Administrateur Territorial Principal.



TABLE DES MATIERES

Années 1937-1938

I. - TABLE ALPHABETIQUE DES AUTEURS

ANONYME.	
Note pour nos Collaborateurs	21
Crimes et Superstitions Indigènes :	
Totem et Tabou	217
Bibliographie	263
Bibliographie	296
BURTON (Rd) W. F. P.	
Crimes et superstitions indigènes :	
La secte du Tuboyo	261
DEVAUX V.	
Note sur les discussions au Conseil Colonial du projet de décret modifiant le décret du 15 avril 1926 sur les Juridictions Indigènes	116
Essai critique sur la situation juridique des indigènes au Congo Belge	193
D'OJZO DE MARCHOVELETTE.	
Etude sur l'organisation judiciaire indigène de la chefferie de Kayamba	333
GILLE A.	
Note sur l'Organisation des Barundi	75
GREVISSE F.	
Les Bayeke	1
HULSTAERT (R. P.) C.	
La réaction indigène contre les divorces	284
HULSTAERT (R. P.) G.	
Le Divorce chez les Nkundo	141
MAILLET J.	
Etude sur les juridictions indigènes	297
MARCHAL R.	
Le Droit Foncier coutumier des Bazele, des Balomotwa et des Banwenshi	17
MONTENEZ P.	
Notes sur la circoncision chez les indigènes du territoire de Sandoa	242
Organisation judiciaire des Tutshokwe	176
MSIRI OU MUSHIDI.	
Les édits prononcés par Mushidi ou Mairi premier chef des Bayeke	259
MUNONGO A.	
Lettre écrite par Mwenda II (Mukandavantu) chef des Bayeke à sa Majesté le Roi Albert (traduction du Kiluba-Sanga)	275
MWENDA II.	
Lettre écrite à Sa Majesté le Roi Albert	275
PAGES (R. P.) A	
Le Mariage chez les Banyatuanda	114

RICHARDS. A. L.	
Crimes et Superstitions Indigènes :	
Un mouvement moderne pour déceler les Sorciers : les Bamucapi (traduction A. Thienpont)	82
SOHIER. A.	
Commentaire juridique de l'étude du R. P. Hulstaert intitulée : La réaction indigène contre les divorces	284
SOUPART. J.	
Les coutumes Budja	269
Etudes sur les Juridictions Indigènes	297
Les tatouages chez les Budja	317
TAUXIER L.	
Crimes et Superstitions Indigènes :	
Féticheurs contre Sorciers	22
VAN ARENBERGH. P.	
Crimes et Superstitions indigènes :	
La secte du Tupoyo (traduction)	261
VAN MALDEREN A.	
Crimes et Superstitions indigènes :	
Bwanga bwa Tambwe	119
Secte du Bulye	158
Notes	187
Funérailles d'un chef « Mulomotwa »	311
VERBEKE (R. P.) F.	
Crimes et Superstitions Indigènes :	
Le Bulopwe et le Kutomboka par le sang humain chez les Baluba-Shankaji	52

II. - TABLE ALPHABETIQUE DES ETUDES.

ADULTERE.	
Les Bayeke	65
CIRCONCISION.	
Notes sur la circoncision chez les indigènes du territoire de Sandoa	242
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGENES.	
Les Bamucapi (un mouvement moderne pour déceler les sorciers)	82
Le Bulopwe et le Kutomboka par le sang humain chez les Buluba-Shankaji	52
Bulye (acte du)	158
Bwanga Bwa Tambwe	119
Féticheurs contre Sorciers	22
Funérailles d'un chef Mulomotwa	311
La secte du Tupoyo	261
Le divorce chez les Nkundo	156
Notes	187
Notes sur la circoncision chez les indigènes du territoire de Sandoa	242
Totem et Tabou	217
DIVORCE.	
La réaction indigène contre les divorces, étude suivie d'un commentaire juridique de Mr. A. Sohier.	284

DOT.	Le divorce chez les Nkundo	141
	Le divorce chez les Nkundo	148
	Les Bayeke	29
DROIT FONCIER		
	Balomotwa	17
	Banwenshi	17
	Bayeke	134
	Bazela	17
ETUDE SUR LES JURIDICTIONS INDIGENES		297
ETUDE SUR L'ORGANISATION JUDICIAIRE INDIGENE DE LA CHEFFERIE KAYAMBA		333
HISTOIRE		
	Les Bayeke	1
JURIDICTIONS INDIGENES		
	Note sur les discussions au Conseil Colonial du projet de décret modifiant le décret du 15 avril 1926	116
	Les coutumes Budja	269
	Les Edits prononcés par Mushidi ou Mairi, premier chef des Bayeke	259
	Les tatouages chez les Budja	317
	Lettre écrite par Mwenda II chef des Bayeke à Sa Majesté le Roi Albert	275
MARIAGE ET FIANÇAILLES		
	Bayeke	29
	Le mariage chez les Banyaruanda	114
ORGANISATION JUDICIAIRE		
	Bayeke	170
	De la chefferie Kayamba	333
	Tutshokwe	176
ORGANISATION POLITIQUE ET SOCIALE		
	Notes sur l'organisation des Barundi	75
	Bayeke	165
SITUATION JURIDIQUE DES INDIGENES		
	Essai critique.	193

III. - TABLE ALPHABETIQUE DE LA JURISPRUDENCE

ABANDON DU DOMICILE CONJUGAL.		
	Tribunal de Territoire Sandoa et Tribunal du Parquet du Lualaba avec note (214)	263
ACTION EN REINTEGRATION DU DOMICILE CONJUGAL		
	Tribunal de Territoire Sandoa et Tribunal du Parquet du Lualaba avec note (214)	263
ADULTERE		
	<i>Caractère injurieux</i>	
	Tribunal de Territoire Bokungu (211)	191
	<i>Femme polygame</i>	
	Coutume Gombe - Tribunal de Territoire Basankusu (194)	28
	<i>Parente de la femme le favorisant</i>	
	Tribunal de Territoire Sampwe (217)	294
	<i>Répression</i>	
	Tribunal de Territoire Sampwe (217)	294

<i>Saisine d'office</i>	
Coutume Mongo (198)	91
<i>Sanctions répressives</i>	
Tribunal de territoire Basankusu (196)	63
ANIMAL	
<i>Responsabilité du propriétaire</i>	
Coutume Gombe - Tribunal Basankusu (204)	123
ANNULATION	
<i>Droits de la défense</i>	
Tribunal de Parquet Albertville (192)	26
CAS FORTUIT	
Coutume Mongo - Tribunal de territoire Basankusu (200)	93
CENTRE EXTRA COUTUMIER	
<i>Arrêté créant une taxe</i>	
Tribunal de Parquet Albertville (199)	92
CHASSE	
<i>Droit de l'inventeur</i>	
Tribunal de territoire Bongandenga (207)	163
CHEF INDIGENE	
<i>Désobéissance aux ordres d'un chef</i>	
Coutume Gombe - Tribunal de territoire Basankusu (202)	96
COMPETENCE	
<i>Décision devant faire l'objet d'une inscription au livret d'identité.</i>	
Tribunal de territoire Coquilhatville (203)	122
<i>Concours d'infractions</i>	
Tribunal de Parquet Albertville (197)	91
CONCOURS D'INFRACTIONS	
Tribunal de Parquet Albertville (197)	91
COUPS	
Tribunal de territoire Moba (221)	316
DECES	
Tribunal de territoire (210)	190
DEPOT	
<i>Perte de la chose par cas fortuit</i>	
Coutume Mongo - Tribunal de territoire Basankusu (200)	93
DESTRUCTION	
Tribunal de territoire Tshofa (210)	190
DIVORCE ET SEPARATION	
<i>Abandon du domicile conjugal par la femme</i>	
Coutume Mongo - Tribunal de territoire Basankusu (198)	91
<i>Abandon du domicile conjugal par une femme convertie à une religion chrétienne.</i>	
Tribunal de territoire Sandoa et tribunal de parquet du Lualaba avec note (214)	263
<i>Absence de citation du défendeur</i>	
Tribunal de parquet Albertville (192)	26
<i>Absence du mari</i>	
Tribunal de territoire Sampwe (217)	294
<i>Conversion d'une des femmes d'un mari polygame</i>	
Tribunal de territoire Sandoa et tribunal de parquet Lualaba (214)	263
<i>Demande reconventionnelle en divorce de la femme</i>	
Tribunal de territoire Sandoa et tribunal Parquet Lualaba avec note (214)	263

<i>Enfant conçu avant le divorce</i>		
Tribunal de chef. Kabongo (220)		315
<i>Enoncé des causes</i>		
Tribunal de territoire Ankoro (216)		292
<i>Maladie de la femme</i>		
Tribunal de territoire Kongolo (218)		314
<i>Mariage religieux protestant</i>		
Tribunal de territoire Basankusu (196)		63
<i>Non réclamation de dot</i>		
Tribunal de territoire Basankusu (205)		124
<i>Séparation de corps</i>		
Tribunal de territoire Sandoa et tribunal de parquet Lualaba avec note (214)		263
<i>Torts de la femme</i>		
Tribunal de territoire Kasenga (213)		243
<i>Ukuresha</i>		
Coutume du Rugari - Tribunal de territoire Rutshuru (209)		190
<i>Versement incomplet de la dot.</i>		
Tribunal de territoire Sampwe (217)		294
DOMMAGE-INTERETS.		
<i>Coupe illicite de cheveux</i>		
Coutume Baluba et Tshokwe - Tribunal de centre Kamina (190)		26
<i>Responsabilités du propriétaire d'un animal</i>		
Coutume Gombe. - Tribunal de territoire Basankusu (204)		123
DOT		
<i>Caractère</i>		
Tribunal de territoire Coquilhatville (195)		62
<i>Non réclamation</i>		
Tribunal de territoire Basankusu (205)		124
<i>Remboursement de dot par le second mari</i>		
Tribunal de territoire Coquilhatville (195)		62
<i>Restitution divorce aux torts de la femme</i>		
Tribunal de territoire Kasenga (213)		243
DROIT DE CREANCE.		
Tribunal chef. Moni (215)		292
ENFANT.		
<i>Décès responsabilité</i>		
Coutume Gombe - Tribunal de territoire Basankusu (194)		28
<i>Revendication</i>		
Tribunal de territoire Basankusu (205)		124
INCENDIE.		
Tribunal de territoire Tshofa (210)		190
INDIGNITE.		
<i>Indignité de l'héritier meurtrier du de cujus</i>		
Tribunal du parquet Albertville (201)		94
INJURES.		
Tribunal de territoire Bokungu (211)		191
MARIAGE.		
<i>Epoux de groupements différents</i>		
Tribunal de territoire Kasenga (212)		219
<i>Longue possession d'état</i>		
Tribunal de territoire Kasenga (212)		219

<i>Abandon du domicile conjugal par une femme convertie à une religion chrétienne</i>	
Tribunal de territoire Sandoa et tribunal parquet du Lualaba avec note (214)	263
<i>Acomplissement incomplet des formalités</i>	
Tribunal de territoire Kasenga (212)	219
<i>Droit des époux</i>	
Tribunal de territoire Basankusu (206)	162
<i>Effets de mariage coutumier contracté en violation de la loi civile</i>	
Tribunal de territoire Basankusu (206)	162
<i>Communauté réduite aux acquits</i>	
Tribunal de territoire Basankusu (206)	162
<i>Partage de la Communauté</i>	
Tribunal de territoire Basankusu (206)	162
<i>Mariage religieux protestant</i>	
Tribunal de territoire Basankusu (196)	63
<i>Inkoshu</i>	
Coutume du Rugari - Tribunal de territoire Rutshuru (208)	163
<i>Refus du mari de se convertir à une religion chrétienne</i>	
Tribunal de territoire Sandoa et tribunal parquet Lualaba avec note (214)	263
<i>Conversion a'une des femmes</i>	
Tribunal de territoire Sandoa et tribunal parquet Lualaba avec note (214)	263
<i>Polygamie</i>	
Tribunal de territoire Sandoa et tribunal parquet Lualaba avec note (214)	263
<i>Formalités essentielles</i>	
Coutume Bavumbu - Tribunal de chef. des Bavumbu (219)	315
<i>Interdiction de retenir la femme hors du domicile conjugal</i>	
Tribunal de territoire de Kongolo (218)	314
<i>Risque du fiancé</i>	
Coutume de Rugari - Tribunal de territoire de Rutshuru (208)	163
<i>Avances sur la dot</i>	
Coutume du Rugari - Tribunal de territoire Rutshuru (208)	163
<i>Mariage religieux</i>	
Tribunal de territoire Coquilhatville (195)	62
<i>Nature du contrat</i>	
Tribunal de territoire Ankoro (216)	292
<i>Mariage coutumier</i>	
Tribunal de territoire Coquilhatville (195)	62
<i>Remariage de la femme</i>	
Tribunal de territoire Coquilhatville (195)	62
<i>Répudiation</i>	
Tribunal de territoire Ankoro (216)	292
MALADIE VENERIENNE.	
Tribunal du Parquet Albertville (192)	26
ORDRE PUBLIC.	
Tribunal du Parquet Albertville (201)	94
Tribunal du Parquet Albertville (193)	72
POLYGAMIE	
<i>Adultère d'une femme de polygame</i>	
Coutume Gombe - Tribunal de territoire Basankusu (194)	28
<i>Conversion d'une des femmes</i>	
Tribunal de territoire Sandoa et Tribunal Parquet Lualaba avec note (214)	263

POSSESSION D'ETAT	
Tribunal de territoire Kasenga (212)	219
PROCEDURE	
<i>Répudiation</i>	
Tribunal de territoire Ankoro (216)	292
<i>Droit de la défense</i>	
Tribunal du Parquet Albertville (192)	26
<i>Défendeur non mis à la cause</i>	
Tribunal du Parquet Albertville (192)	26
<i>Publicité de l'audience</i>	
Tribunal du Parquet Albertville (193)	27
Jugement statuant ultra petita	
Tribunal du Parquet Albertville (193)	27
<i>Ordre public universel</i>	
Tribunal du Parquet Albertville (193)	27
RESPONSABILITE	
<i>Propriétaire d'un animal</i>	
Coutume Gombe - Tribunal de territoire Basankusu (204)	123
<i>Décès enfant de polygame</i>	
Coutume Gombe - Tribunal de territoire Basankusu (194)	28
SORCELLERIE	
<i>Refus de se soumettre à la consultation d'un devin</i>	
Tribunal s/ chefferie Kwanda (191)	26
SUCCESSION	
<i>Indignité du meurtrier</i>	
Tribunal du Parquet Albertville (201)	94
<i>Saisine</i>	
Tribunal du Parquet Albertville (201)	94
SUICIDE	
Tribunal de territoire Bokungu (211)	191
SUPERSTITION	
Coutume Baluba et Tshokwe - Tribunal de Centre Kamina (190)	26
TAXE	
<i>Force obligatoire d'un arrêté créant une taxe dans un centre extra coutumier</i>	
Tribunal du Parquet Albertville (199)	92
TORTS DE LA FEMME	
Tribunal de territoire Kasenga (213)	143

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 4e, 5e, 6e, 7e, et 8e années en fascicules : 75 francs. Reliées, 100 francs par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e et 13e 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 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e et 13e années reliées, le répertoire Colin et son supplément : 1145 francs

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des trois premières années, les 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e et 13e années : 730 francs.

La première année du bulletin des Juridictions indigènes seul : 30 francs. Les deuxième, troisième, quatrième et cinquième années : 35 francs chacune. Les deux premières années reliées en un volume : 85 francs. Les troisième et quatrième années reliées en un volume : 90 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.

INTRODUCTION A LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par A. Sohier, une brochure, 5 francs. (épuisé).

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 DECEMBRE 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 » ou l'impulsion criminelle, 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.

LE DROIT FONCIER COUTUMIER DES BAZELA, DES BALOMOTWA ET DES BANWENSHI, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

DE LA PERCEPTION DU DROIT PROPORTIONNEL DE 4 % SUR LES SOMMES ET VALEURS ADJUGÉES PAR JUGEMENT, par J.-P. Colin, une brochure, 7.50 francs.

LES BAYEKE, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.

ESSAI CRITIQUE SUR LA SITUATION JURIDIQUE DES INDIGÈNES AU CONGO BELGE, par V. Devaux, une brochure, 8 francs.

PORT EN PLUS

