

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 WALENDU, par M. Maenhaut, Administrateur Territorial.	1
ORGANISATION POLITIQUE ET JUDICIAIRE DES INDIGENES DE LA CHEFFERIE RUTUKU, par M Thilmany, Administrateur Territorial.	8
RENSEIGNEMENTS HISTORIQUE RELATIFS A L'EXPLOITATION DES MINES DE CUIVRE PAR LES INDIGENES DE LA REGION DE LUISHIA, par R Marchal, Administrateur Territorial.	10
NOTE COMPLEMENTAIRE, par R. Marchal. Administrateur Territorial.	13
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGENES : LE NGOOMO, par J. Mertens, s. j.	19
JURISPRUDENCE :	
214. - COUTUME GOMBE - DOT - REMBOURSEMENT EN CAS DE MALADIE ET MORT DE LA FEMME.	22
215. - DROIT FONCIER - PROPRIÉTÉ DU SOL - EXCLUSIVETÉ DANS LA PERSONNE DU CHEF.	
DROIT FONCIER - DÉFRICHEMENT ET MISE EN CULTURE DU SOL - SOURCE DE DROITS.	22
216. - PROCÉDURE - REJET SANS INSTRUCTION DES MOYENS DU DÉFENDEUR - ANNULATION.	23
BIBLIOGRAPHIE.	24



La REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE est publiée, avec le concours des docteurs en droit de toute la Colonie, par la SOCIÉTÉ D'ÉTUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Comité de Patronage :

MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice ;
le Gouverneur Général P. RYCKMANS ;
JAMAR, Premier Président de la Cour de Cassation ;
GESCHÉ, Procureur Général près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : RUTTEN, DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI, MOELLER et VOISIN ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
CORNIL, L , Avocat général à la Cour de Cassation ;
GUILLAUME, A , Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;
HAYOIT DE TERMICOURT, Avocat général à la Cour de Cassation ;
LEYNEN, Président de la Cour d'appel de Léopoldville ;
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles ;
VERSTRAETE, Juge au tribunal de le instance d'Anvers ;
WALEFFE, F. , Conseiller à la Cour de Cassation ;

Comité de la Société d'Études 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 des juridictions indigènes : M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi ;
Commissaires : MM. BOURS, Conseiller à la Cour d'Appel ; E. CLERCKX, Avocat près la Cour d'Appel.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K , le Directeur de la Revue, le Rédacteur en chef et MM : DEVAUX, Substitut du Procureur Général ; BOURS, Conseiller à la Cour d'appel ; BROUXHON, Substitut du Procureur du Roi et BRUNEEL, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, 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 DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Les Walendu.

CHAPITRE I

RENSEIGNEMENTS GENERAUX SUR LE PAYS ET SES HABITANTS

I. LE PAYS.

Situation géographique de la peuplade. - Les Walendu sont établis à l'extrême N. E. du Congo Belge, sur la crête Congo Nil et environs, contreforts du lac Albert, district du Kibali-Ituri Ils s'étendent au nombre minimum de 100.000 en Territoire des Walendu Nord et sur ses flancs en Territoire de Walendu Sud, (Ngeti) et en Territoire des Alurs (Mahagi).

Leur centre administratif le plus important est Djungu (plus exactement Djugu, nom donné en souvenir des sauterelles envahissantes lors de la naissance du notable de ce nom).

Djugu est situé à 30° 30' 42'' à l'Est de Greenwich par 1° 56' 6'' lat. Nord.

Aspect physique de la région. - La région est montagneuse ; en voie d'érosion ; le pays s'use ; les vallées se comblent petit à petit ; aux bords du lac Albert les arrêtes sont plus vives les failles plus prononcées.

La végétation a fait de la région, une savane avec galerie forestières plus nombreuses à l'ouest. Les contreforts immédiats du lac Albert sont très boisés ; ce boisement serait le vestige d'anciennes forêts, qui jadis auraient recouvert toute la crête Congo Nil. La préexistence de ces forêts semble prouvée par l'abondante couche d'humus accumulée au bas des monts Adjo et Aborro

Orographie. - Le terrain plissé en vastes ondulations est mouvementé. Les abords du Lac Albert auquel en Territoire des Walendu Nord on n'accède que par des escarpements (Lidjo-Langbe - Korovi - Katumbe - Vi - Kwalodu - Linga Dzepa - Genge Onzegru - Kwandruma) sont d'origine plus récentes, quaternaire - ils sont donc plus accidentés

Les principaux sommets sont situés comme suit :

Le mont Aborro à l'altitude de 2449 mètres

L'Adjo	à l'altitude de 2424 m.	par longitude E. G. 30° 47' 58'' et lat. N. 1° 55' 41''
Le Korovi	» de 2170 m.	par longitude E. G. 30° 35' 56'' et lat. N. 1° 39' 43''
Le Pikoti	» de 1979 m.	par longitude E. G. 30° 24' 19'' et lat. N. 1° 37' 26''
Le Tso (Djauda)	» de 1840 m.	par longitude E. G. 30° 34' 03'' et lat. N. 1° 51' 55''
Le Go	» de 1812 m.	par longitude E. G. 30° 22' 07'' et lat. N. 1° 57' 39''
Le Li (Petso)	» de 1720 m.	par longitude E. G. 30° 26' 02'' et lat. N. 1° 49' 31''
Le Tsi (Kombu Nizi)	» de 1699 m.	par longitude E. G. 30° 19' 57'' et lat. N. 1° 44' 28''
Le Sianga	» de 1649 m.	par longitude E. G. 30° 09' 41'' et lat. N. 1° 55' 30''
La Menzu (Petai)	» de 1628 m.	par longitude E. G. 30° 14' 32'' et lat. N. 1° 45' 54''
Le Tsele	» de 1538 m.	par longitude E. G. 30° 14' 33'' et lat. N. 1° 43' 50''
Kilomines (Bureau)	» de 1390 m.	par longitude E. G. 30° 13' 43'' et lat. N. 1° 48' 01''

Nombreux sont les points d'où par temps clair (du matin) nous admirons les pics géants et neigeux du Ruwenzori.

Hydrographie. - La région des Walendu est baignée par :

1) le bassin torrentiel du Lac Albert à falaises quasi sans rivages, et

2) par la partie supérieure du bassin du Congo à pente beaucoup plus douce.

La limite entre les deux bassins est démarquée par une barre granitique passant notamment par Loga — elle y arrête les eaux répandues dès lors en marais.

Les affluents du Lac Albert sont des petits cours d'eau impétueux, leurs vallées sont découpées nettement en forme de V.

Le principal apport du bassin du Congo est la rivière Shari et son affluent la rivière Nizi. De ce côté le cours des vallées, par suite d'érosions, est tracé en forme de U, d'où un grand nombre de bas fonds, parfois très profonds, où stagne une eau alimentée par des sources minuscules multiples et fort rapprochées.

Ces bas fonds ne sont pas d'anciens lits de rivières parce que les sources n'en sont pas assez éloignées.

Nature du sol et du sous-sol - Géologie et minéralogie. - Partout, hormis dans les escarpements du Lac Albert, le sol est enrichi par accumulations de matières humeuses fertilisantes, d'une couche arable de 0,25 à 0,30 m. en moyenne, pouvant atteindre 2 mètres à Kwandrumba — elle est de teinte grise ou noire — c'est elle qui a attiré et fixé la population. L'ensemble de la région est couvert d'un manteau granitique parfois d'aspect ruiniforme, recoupé par des bancs de diorite atteignant en plusieurs endroits des kilomètres en longueur et largeur — la diorite a provoqué la minéralisation aurifère du pays.

La région lacustre est gneissique : quelques suintements bitumeux (pétrole) sont localisés à Bwapens, aux rivières Roda et Vida, ainsi qu'au mont Laba. Dans les environs de Loga nous relevons des roches métamorphiques ou filades.

Météorologie. - Alors que nos voisins du Nord projettent de créer des réserves d'eau en barrant le Nil dans leurs déserts nos voisins du Sud désirent tempérer l'assèchement, l'appauvrissement du Betchouanaland et de la Rhodésie en y creusant des lacs.

Ici dans notre centre Afrique le lac Albert, suspendu à l'altitude de 650 mètres soit à la moitié du Victoria, et les sommets boisés qui le surplombent sont, avec la grande forêt équatoriale, successeur de la mer de Lubilash le régulateur, le trésor de nos pluies. Boisons et reboisons car l'eau est un cycle.

La moyenne annuelle des pluies est de 1250 m/m répartis en quatre saisons peu distinctes : la grande saison des pluies (septembre à décembre) et la grande saison sèche (décembre à mars) sont cependant plus accusées.

Les précipitations atmosphériques, ou pluies, sont plus nombreuses sur les contreforts boisés du Lac Albert.

La crête Congo Nil et le cours de la rivière Nizi sont dotés d'appels d'air de par leur configuration — d'où grands vents de l'Est vers l'Ouest.

La moyenne annuelle de la température à Djugu est de 18 à 20 degrés C.

Flore. - Dans une savane agrémentée de galeries forestières et de nombreux érythrines et ficus et de très rares faux palmiers, les graminées sont prépondérantes — d'où pâturages.

Les légumineuses en grandes quantités sont dues à la richesse du sol en azote ; elles ont donc un système foliacé très développé.

Il existe également une grande proportion de plantes à parfum parmi lesquelles la menthe poivrée (appelée à un avenir industriel indiscutable) et dans le S. E. la citronnelle — celle-ci en quantité est toxique pour le petit bétail. Les cours d'eau sont souvent encadrés de champs de papyrus.

Faune. - Notre énumération n'est pas limitative les spécimens étant trop variés.

Parmi les mammifères : éléphant, hippopotame (Lac Albert), lion, léopard, hyène, chacal, renard, civette, cervat, genette et singes de tout acabit, le buffle, plusieurs espèces d'antilopes, le fourmilier, le phacochère ou cochon sauvage, l'écureuil, le pangolin. Le gros bétail et petit bétail et en général tous animaux domestiques.

Parmi les oiseaux : l'aigle pêcheur, les éperviers (celui à collet blanc est rare) le corbeau, le héron, le hiboux, l'hirondelle la bergeronnette, le moineau, la poule, la pintade et le canard.

Les poissons les plus divers dont les silures nagent dans le Lac Albert, de petits poissons genre éperlan et quelques crustacés peuplent bon nombre de cours d'eau même de peu d'importance.

Peu de reptiles, des batraciens et une infinité d'insectes compléteront notre nomenclature.

Nom de peuplade et des tribus. Origine. - Nous appelons Walendu, les indigènes de la peuplade qui nous occupe. Eux-mêmes se nomment toujours « Bale » ; pour les Bahema leur nom est « Balega », tandis que par les Alur et Bambisa ils sont désignés comme « Lendu ».

La qualification, en langue baledha ou badha « bale » (ba = maître + le = homme) du maître ou esclave est adéquate, ou égard à leur passé d'asservissement aux Bahema, Alur et Bambisa.

D'aucuns traduisent le mot « bale » (ba = habitat, hutte, village - pays) + le = homme par sédentaires, gens de chez soi, gens du groupement ancestral — n'est-ce pas un pléonasme ?

S'il est exact que pour désigner leur tribu, leur clan ou sous-clan nos Walendu se désignent toujours par le nom du fondateur du groupement et non par le nom du chef établi par l'Administration, il est également avéré que tous les indigènes sont toujours des habitants de chez eux, du groupement.

L'appellation en Kilema « balega » (ba = habitat, hutte, village, pays + le = homme + ga + ne pas) signifierait celui qui « n'est pas un homme », et le nom « kilur » « lendu » (le = homme + ndu, ndru, nru, nru, = homme) ?

Notre dénomination européenne administrative Mlendu (singulier) et Walendu (pluriel) semble composée, hybridée du nom kilur « lendu » augmenté du préfixe grammatical M et Wa des langues bantu.

Pour nous Walendisants, c'est l'appellation « bale » que nous prenons.

La peuplade est issue d'un ancêtre commun dénommé « BERR » CFR, Généalogie Générale des Walendu, par Monsieur le Commissaire de District Hackars. Elle se divise en trois tribus, soit par ordre d'importance les Tsiritsi, Rutsi et Adjatsi (ou fils de Tsiri, de Ru et d'Adja) du nom de leur aïeul fondateur. La grande scission entre Tsiritsi et Rutsi aurait eu lieu à l'occasion d'une chasse au buffle (Ru = bête de brousse) et existait déjà avant leur migration.

Les Walendu sont d'origine soudanaise. Ils sont entrés au Congo en même temps que les Okebo ou Wafulaembé, par migrations individuelles, soit par familles plutôt que par tribu ou clans constitués.

Avaient-ils choisi le Congo pour but ou s'y sont-ils aventurés poussés par d'autres migrants ? Cette dernière hypothèse est la plus vraisemblable parce que toute la région Uganda - Haut Nil jusqu'au 2^{me} degré Lat. Nord comprenant donc toute la région qui nous occupe, semble avoir été le théâtre des rencontres du mouvement BANTU et du mouvement SOUDANAIS-NILOTIQUE. Leurs forces, leurs deux systèmes de langue qui témoignent de l'origine respective des groupes sont venues s'y heurter puis s'arrêter formant des îlots sans se confondre.

Les Walendu en s'installant sur la crête Congo Nil, notamment sur les versants du mont DJO (ADJO) y ont trouvé sur place des MAMBUTI ou NEGRILLES ou PYGMEES et des WALESE, considérés comme autochtones, ainsi que des BANIARI, fraction avancée de la peuplade MUBUDU. Ils les ont refoulés au-delà de la rivière Shari.

Au XVI^e siècle, tandis que les Alurs et les Bambisa, d'origine soudanaise ou nilotique, venaient du Nord c'est-à-dire du Bahr el Chazal, les Bahemas (hamites ?) surgissaient du Sud, c'est-à-dire de l'Ethiopie. Parmi les Walendu, affaiblis, minés par des dissensions intestines, les uns voulant se soustraire à la domination oligarchique de leurs poursuivants, fuyèrent jusqu'à leurs limites actuelles ; les autres, asservis par l'amour de leur bétail dont on les avait dépouillés, préférèrent se soumettre.

Ainsi la plupart d'entre eux fut soumise aux Bahema, notamment les Walendu de Ngeti (qui livrèrent une série de luttes tour à tour heureuses et malheureuses) un petit nombre se soumit aux Bambisa, une autre petite fraction aux Alurs.

L'influence des Bahema fut d'autant plus puissante qu'ils n'usèrent point de la force mais de la ruse. Les Walendu n'obéissant à aucun chef — leurs clans étant continuellement en discorde — les conquérants en profitèrent pour désagréger leur organisation, abuser de leur crédulité et faire agir leur superstition. Aucune peuplade dominatrice ne put ailleurs jamais les organiser ni les soumettre définitivement, et cette liberté anarchique leur valut l'esclavage.

Pour comble, au XIX^e siècle les soldats d'Emin PACHA ayant razié tout le pays en bétail,

les Walendu furent une fois de plus victimes des Alur et des Bahema qui les spolièrent à leur tour de tout ce qui leur restait.

(Suite de l'historique des Walendu au Chapitre VI Politique).

Nom et situation des tribus voisines. — Avec les Alur peu de relations — hormis les Walendu Rutsi des environs de la rivière Ruida jadis soumis au chef DJULU — elles se réduisent de plus en plus.

Avec les BAHEMA — relations commerciales en régression — jadis les Bahema pasteurs ne travaillant pas la terre achetaient aux Walendu des vivres en échange de têtes de bétail et de leurs produits : beurre, lait, peaux, cornes etc..

Ils sont regardés comme supérieurs, notamment comme faiseurs de pluie, par les Walendu à cause de leur sorcellerie dont ils ont adopté bon nombre de pratiques.

Ils prennent femme chez les Walendu mais il ne s'agit que des 2^{mes} et 3^{mes} femmes qui restent en dessous des Alur ou Bahema, les Walendu n'épousent pas en retour des femmes Alur ou Bahema.

Les Wafulayembe ou Okedo et les Bambisa — tous prennent femme chez les Walendu mais les alliances réciproques n'ont pas lieu.

Aucun lien de parenté n'existe entre les Walendu et ces différentes tribus qui les considèrent avec un certain mépris ou dérision comme peuplade inférieure ; nous n'oserions affirmer qu'il existe une réelle antipathie entre eux.

II - LES HABITANTS.

A - LEUR ETAT PHYSIOLOGIQUE.

Depuis leur enfance les hommes sont forts, trapus, bien bâtis et solidement musclés, avec peu de graisse, mais leur physique n'est généralement pas beau.

Les femmes sont également solides, potelées mais peu gracieuses.

La peuplade n'est pas malade ; néanmoins elle est vite abattue par la maladie. L'endurance caractérise tout le monde notamment dans la marche : on marche vite et longtemps et en file en multipliant ses mouvements en jetant bras et jambes ; on semble se dandiner sur la pointe des pieds mais dans les montées on escalade sur la plante des pieds.

Physiquement on est peu sensible : une ponction dans le dos avec une grosse aiguille n'amène qu'une petite contraction de la figure, sans un cri ; une opération chirurgicale ne donne aucune réaction

Au repos, hommes et femmes sont assis, les enfants s'accroupissent.

Pour le sommeil, on dort sur le côté, jamais sur le dos

L'acuité de l'ouïe est très perfectionnée pour tous les bruits familiers : bruits de la brousse, tambour, moteur automobile, etc...

On est peu sensible au toucher : on tient en mains une braise incandescente. La vue est perçante mais les affections ophtalmiques sont nombreuses : conjonctivites provoquées par la construction défectueuse des huttes d'où la fumée ne s'échappe pas, à noter une proportion d'environ 10 % de borgnes en certaines localités, suites des guerres intestines de jadis, que de flèches pour atteindre un œil, que de morts ont décimé la population !

Le Goût et l'Odorat sont peu fins quoique pour la dégustation de leurs mets coutumiers le développement des sens paraît normal.

En conclusion l'acuité des sens des Walendu semble dépasser la nôtre, Ils supportent mal la faim, ils ne font cependant qu'un grand repas quotidien : le soir.

A la soif ils ne résistent pas : tout Walendu en transpiration boira même à tous les cours d'eau.

Les conditions de vie ont une influence sur leur état physiologique : en cas de maladie, mis au repos absolu et substantiellement nourris les Walendu guérissent vite, mais que de difficultés pour les tenir au repos complet. Ce qui prouve qu'ils ne soignent pas assez chez eux.

B - LEURS CARACTERES SOMATIQUES. - (Moyennes des vivants).

Taille : la taille est moyenne ou même petite.

taille complète : hommes = 1.62 mètres

» » : femmes = 1.55 »

Mesure du torse, calculé de la crête illiaque jusqu'à l'accromion : hommes = 0.39 m.
femmes = 0.36 m.

Tour du ventre : hommes = 0.76 m.

femmes = 0.80 m. (hanches plus larges).

Longueur des bras = hommes = 0.33 m. — femmes = 0.32 m.

» avant-bras = » = 0.26 m. — » = 0.25 m.

» mains = » = 0.19 m. — » = 0.17 m.

» cuisse = » = 0.41 m. — » = 0.42 m.

» jambe = » = 0.43 m. — » = 0.38 m.

» pied = » = 0.24 m. — » = 0.24 m.

Crâne et tête : plutôt mésocéphales.

Mesures de la circonférence occiputo-frontale = hommes 0.55 m. - femmes 0.52 m. - diamètre occiputo-mentonnier = hommes 0.25 m. femmes 0.24 m. - diamètre interpariétal ou frontal : hommes 0.15 m. femmes 0.14 m.

Le front est assez haut, droit c'est-à-dire non fuyant.

Le nez est peu épaté, quoique assez large à la base (platyrhénien).

Le menton est rond assez étroit avec léger prognatisme.

Le visage est assez régulier, lèvres épaisses et peu retournées.

L'aspect général du visage est assez endormi.

La peau : de couleur plus claire que celle des peuplades voisines Alur et Bahema est généralement brune foncée ; on rencontre 1 % de types noirs. Aucune différence de couleur entre les endroits exposés à l'air et au soleil et ceux qui ne le sont pas, à l'exception toutefois de la paume des mains et plante des pieds ; ici la teinte est plus claire.

Les Albinos sont rarissimes - ils n'ont pas de situation spéciales - des défauts de pigmentation se rencontrent.

Les cheveux : sont noirs, elliptiques c'est-à-dire très crépus, très fins et très laineux ; s'ils deviennent longs leur extrémité leur donne parfois une apparence brune-roussâtre. Ils sont habituellement rasés, sinon ils atteindraient couramment une longueur de 0.30 m. ; sur le corps peu de poils surtout sur la poitrine ; parfois les poils sont abondants sur le dos ; ils sont toujours très courts aux aisselles ; il y a des poils au pubis mais fort peu en face des organes génitaux.

Les yeux : sont ovales légèrement mogoloïdes quoique placés régulièrement et de grandeur normale ; l'iris est brun foncé, rarement plus clair.

Les yeux reflètent peu d'expression excepté chez les enfants qui paraissent bien plus éveillés ; on croirait que l'intelligence s'atrophie en proportion de la croissance.

Les déformations naturelles ne sont guère rares : Pas de goître ou excroissances de la gorge. Les organes génitaux sont normaux mais un allongement assez important de la peau du prépuce donne beaucoup d'inflammations et prédispose à la blennorragie.

Chez l'homme on rencontre fréquemment des bourses petites et testicules petits avec tendance à rentrer dans le canal inguinal ; parfois des testicules sont ossifiés c'est-à-dire qu'un os se forme à l'intérieur du testicule.

Bref beaucoup d'organes génitaux atrophiés.

Chez la femme, déformations très rares, mais fréquence de l'éléphantiasis vulvée.

Accumulation de graisse dans les fesses et cuisses des femmes (steatopygie). Ventre proéminent chez les enfants qui mangent de trop grandes quantités de nourriture en un repas. Les bossus très rares. Ils sont parfois occasionnés par le pian. Les boiteux sont accidentels, pas de tuberculose osseuse. Tous ces difformes n'ont pas de situation spéciale dans la peuplade, ils sont aussi bien considérés que les êtres normaux.

Les déformations artificielles se sont bornées au percement par le milieu des deux ailes du nez, des lobes des oreilles et du milieu des deux lèvres. Ces pratiques « de beauté » sont généralement faites par le père ou tout autre membre de la famille sur les fillettes âgées d'environ 6 à 7 ans — très rarement sur les garçonnets — jamais sur les adultes.

Les orifices pratiqués dans le nez restent béants ; ils sont entretenus par la présence intérimaire d'un petit roseau taillé.

L'orifice des oreilles est garni d'un bâtonnet métallique (fer forgé) « NIE ».

Les orifices des lèvres sont plus soignés : la garniture consiste en deux minces bâtonnets d'une longueur de 4 à 7 cms dénommés « JO » qui s'enfoncent perpendiculairement aux lèvres (plus fréquemment dans la lèvre supérieure). Il s'agit de bouts de graminées ou de roseaux taillés, bouts de Jaspe (des carrières du mont NI à DESA près de LOGA) ou de fer ou de verrotterie.

Le « JO » en graminée, jaspe et fer sont de fabrication Walendu ; les « JO » en fer et en verrotterie sont d'importation de traite.

Le Tatouage n'est pas coutumier (CFR ch II - Vie Matérielle, soins donnés au corps).

C - LEUR ETAT MENTAL. Les Walendu ont un caractère concentré et la tête dure d'un montagnard ; il est difficile de pénétrer dans les secrets de leurs traditions séculaires. Ils sont peureux parfois jusqu'à la lâcheté et sauvages parfois jusqu'à la cruauté.

Plus laborieux que d'autres peuplades ils sont comme tous nos indigènes réfractaires au travail, leurs terres très fertiles et situées sous un climat très favorable leur permettent d'appliquer la loi du moindre effort, elles leur donnent assez de produits pour subvenir à leurs besoins. Au reste ils ne sont ni francs ni fourbes et peu menteurs.

Jadis partisans intransigeants du régime de chacun chez soi ; s'isolant, se cachant, leur caractère indépendant et leur entêtement combattif en faisaient d'éternels vaincus en révolte — ils étaient plus renfermés qu'à présent — ainsi quoique soumis ils restaient égaux à eux-mêmes

Peu accueillants pour les étrangers ils ne furent cependant plus l'européen dès qu'ils ont confiance en lui. Les Walendu deviendront un jour des sujets d'élite. Ce n'est pas seulement leur soumission que nous avons reçue, c'est leur confiance et leur attachement qu'ils nous donneront au fur et à mesure que nous les apprivoiserons.

Leur amour (relatif) du travail, leur attachement de terriens au sol qu'ils cultivent, bien plus que chez d'autres indigènes, en sont garants.

N'ayant guère le sens du commerce ils préfèrent thésauriser tous leurs biens même leurs fabricats, telles les nattes.

Jadis repoussant toute infiltration du dehors ils vivaient retirés et éparpillés dans leur savane. Le rare contact avec les voisins était limité aux gens du sous-clan ils ne se seraient guère hasardés à plus de 15 kms de leur hutte, Ils ont évolué au contact de notre civilisation, leurs relations sont devenues très étendues au point de faire l'appoint le plus considérable des assemblées au chef-lieu du Territoire où tous les deux mois cinq mille hommes se réunissent — *certes les conditions de vie ont une influence sur l'état mental...*

Les Walendu se saluent entre eux en tendant la main, ils y ajoutent une salutation d'usage ne variant guère d'après le matin, le midi ou le soir : « pas de maladie », « quelles nouvelles chez toi? »

Ils se lient d'amitié; l'ami ou l'amie ou la parente du village donne lieu au nom de « LUBA » ou « OKWA » et « LUI » ou « OKWAI » selon qu'il s'agit d'un homme ou d'une femme ; l'amitié

provoque des invitations réciproques d'autant plus fréquentées que les huttes sont rapprochées, ex. : des fils du même âge de familles différentes logeront l'un chez l'autre.

L'esprit de couleur ou solidarité entre noirs, par opposition au blanc, nous semble peu accentué. L'opposition existe mais ne se traduit plus en haine du blanc. Sans doute sommes-nous les « mangeurs » de leur pays et demandent-ils encore au sorcier vers quelle époque nous « partirons », mais les sorciers se hasarderont tout au plus à prédire « ils évacueront » sans spécifier de délais par « ils » c'est à-dire « les blancs » en désigne évidemment l'autorité Gouvernementale qui contrôle, encourage, récompense... mais aussi impose des obligations et parfois punit.. Si la civilisation quittait les Walendu ils n'en seraient pas marris.

D - LEURS HABITUDES EN GENERAL : sont sédentaires, apanage des agriculteurs à tendances pastorales.

Chacun pourvoit à sa provende quotidienne, produite par l'agriculture, l'élevage et la chasse. L'homme fait séparément avec ses femmes le champ du ménage (autant de champs que de femmes), l'homme cultive en outre son champ personnel ; la femme cultive également le sien, si le mari le permet, ne fut-ce que pour présenter des aliments à sa famille propre en visite chez elle ; les garçons aident aux travaux du champ de leurs parents, les filles secondent surtout leurs mères dans les soins ménagers : puiseuses d'eau et porteuses de bois.

L'esclavage n'existe plus qu'en souvenir - le nom d'esclave était donné jadis aux spoliés vaincus des guerres intestines.

Les descendants de ces captifs étaient assimilés aux membres de la famille s'ils se conduisaient bien - ils y jouissaient toutefois de moins de considération que les enfants de la famille.

La dot encaissée pour des filles de l'espèce était partagée entre leur famille réelle et la famille nourricière.

(A suivre).

M. MAENHAUT.

Administrateur Territorial.

Organisation politique et judiciaire des indigènes de la chefferie Rutuku (1).

I. ORGANISATION POLITIQUE.

Notables de la Chefferie

Les notables se divisent en quatre catégories :

A. - les « BAKATA », qui sont les notables titrés ;

B. - les « KAKUNA », choisis parmi certains vieillards ;

C. - les « BITWALUME », conseil se réunissant à la mort du chef : Leur chef est dénommé « Kitambo ».

Un de ceux-ci est nommé « tshikala » à la mort du chef et assure la régence ;

D. - les « BILOLO » qui sont les « capita » de village.

Charges actuelles respectives.

Twite. Est juge du tribunal de chefferie. Est conseiller du chef.

Kianzula. Juge assumé du tribunal de chefferie. Remplace le chef et le twite en cas d'absence de ceux-ci.

Kianzula ya nyuma : Adjoint du Kianzula

Kalala : Dirige les travaux intérieurs de la chefferie.

Kimenkinda. Exécute les instructions reçues du Kalala.

Kalala Kankasa : adjoint du Kalala.

Tompa : Est chargé de convoquer les capita de village ou les notables. Les convocations des simples indigènes étant effectuées par les policiers. Convoque également les parties lors des palabres.

Lyantompa : adjoint du Tompa.

Kinamasinda : adjoint du Kimenkinda.

Dyakina : est sous les ordres du Kinamasinda.

Kakona : Vieillards dont les conseils sont écoutés. Sorte d'informateurs lors des visites du blanc. Sont chargés de veiller aux biens du chef.

Bitwalume : Se réunissent lors de la mort du chef convoqués par le Kitambo. Ce dernier désigne le tshikala qui assurera la régence jusqu'à la désignation du successeur.

Bilolo : capita de village.

Il existe également un personnage connu sous le nom de Kalabula qui est chargé de goûter le premier aux mets du chef, spécialement si la nourriture ne provient pas du village.

II. ORGANISATION JUDICIAIRE

FONCTIONNEMENT TRADITIONNEL.

A. - PROCEDURE

Le plaignant se présente chez le Kalala porteur d'une flèche. La Kalala avertit le twite et lui remet une houe). Le twite avertit le chef qu'un plaignant se présente pour exposer une palabre : « wagwela manda » (en kiholoholo).

Sur ordre du chef, transmis par le twite et le Tompa au Lyantompa, ce dernier va convoquer le défendeur et revient avec lui au village. Le twite averti de leur retour prévient le chef.

Le plaignant remet alors une seconde flèche au twite et dès lors le Lyantompa et ses babanzi iront couper les piquets qui serviront à ériger un abri qu'on recouvrira de madibas, abri qui sera le tribunal.

Aussitôt érigé, le tribunal siège donc souvent le lendemain de l'arrivée du défendeur.

(1) Chefferie située dans le Territoire d'Alberthville, district du Tanganika, Province d'Elisabethville.

L'abri est dressé entre la maison du chef et celle du twite.

Le chef convoque les parties et le tribunal par l'intermédiaire du twite qui avertit le kalala lequel se rend chez le Tompa qui prie le Lyantompa d'appeler le monde au moyen des « mulimba » sorte de tam tam. C'est le lyantompa qui frappe les mulimba.

B. - AUDIENCE.

Le chef prend place sur un siège nommé « kitebe ». Ce siège est posé sur une peau de lion ou sur une peau de léopard.

Le twite s'assied à droite du chef sur une peau de lion ; à gauche du chef, le kianzula prend place sur une peau de léopard.

Les autres notables se placent en demi cercle face à ces trois personnages et assis sur de nattes. Le public s'installe à quelque distance.

Le twite ayant prié le plaignant d'exposer sa plainte ce dernier s'avance entre les notables et le chef.

Une baguette est remise au défendeur par le Lyantompa qui l'a reçue du twite par l'intermédiaire du Tompa et du Kalala et ainsi le défendeur pourra sans parler manifester ses sentiments d'approbation ou de réprobation en inscrivant sur le sol des traits verticaux ou horizontaux.

Après le plaignant, le défendeur s'avance et prend sa place pour s'expliquer. Le plaignant qui s'est assis à la place qu'occupait le défendeur, sera mis lui aussi en possession d'une baguette.

Après que les parties ont exposé leurs griefs, le Lyantompa leur demande s'ils ont quelque chose encore à dire, puis la cour se retire pour délibérer.

Le chef, les juges et les notables se sont retirés en brousse, derrière le village.

Le twite désigne un de ses hommes pour réexposer la plainte du demandeur ; le kianzula désigne un des siens pour exposer par après les paroles du défendeur. Tous deux font donc office d'avocat mais les délibérations ne sont pas publiques.

Après que ces deux indigènes ont terminé leur exposé, les notables suivants prennent la parole et expose leur manière de voir, et ce, dans l'ordre suivant : Kalala - Tompa - Kimenkinda et Kianzula.

Le Twite se rallie à la majorité de 3 voix. En cas de partage, le twite ajoute sa voix à l'une ou l'autre partie et le chef se rallie à la majorité.

Le Twite requiert la peine. Le chef approuve.

Le Dyakina a écouté le jugement sans parler. La peine prononcée, les notables l'envoie couper une botte d'herbes. L'ayant fait il se dirige vers la foule en criant : « Kalumbo, Kalumbo » et précédé du lyantompa frappant le mulumba.

Arrivé devant les parties, le dyakina dépose devant chacune d'elles la moitié de la botte d'herbes et les prie d'amener chacun une chèvre en face de leur botte.

Les chèvres amenées, le chef et les notables reviennent vers le tribunal mais ne s'assient plus.

Le Tompa donne la sentence.

Aussitôt le gagnant et ses gens se mettent à crier : « Lumbwe Kalembe » et les femmes crient.

Avant la séance, toutes les armes ont été déposées à la maison du chef pour éviter les bagarres que pourrait susciter la sentence.

Les parties ont aussi remis un garant afin que la peine prononcée puisse s'exécuter.

Quant aux 2 chèvres, après avoir remis au chef la poitrine de chacune, le twite et le kianzula en conserveront une et laisseront l'autre aux notables qui se la partageront.

M. THILMANY
Administrateur Territorial.

Renseignements historiques relatifs à l'exploitation des mines de cuivre par les indigènes de la région de Luishia (1)

Origines de l'industrie du cuivre chez les « Balemba » et les « Batemba » du territoire de Luishia :

Le territoire de Luishia est habité en majeure partie par des peuplades venues du district de la Lulua vers le début du 18^{ème} siècle. Il est à peu près certain que les mines de cuivre découvertes dans ce territoire n'avaient pas encore été exploitées à cette époque ; c'est du moins ce qu'affirment les anciens autochtones aussi bien que les descendants des conquérants Lunda. Les indigènes expliquent de la manière suivante l'origine de l'industrie du cuivre :

Un des premiers chefs « Balemba » (gens des chefferies Katanga, Tenke et Poyo) du nom de TOROKA s'étant un jour rendu chez KAZEMBE en Rhodésie sur la rive droite du Luapula, y fut reçu comme un vulgaire sujet et outragé à un tel point qu'il ne put survivre à sa honte. Suivi des notables qui l'avaient accompagnés et de quelques femmes ils repassèrent par Mwadingusa où tous ensemble liés à une même corde ils se jetèrent dans les chutes de la Lufira. La nouvelle jeta l'épouvante parmi les gens de la tribu, les uns se dispersant dans les bois, les autres se réfugiant chez des chefs voisins, c'est ainsi qu'un certain nombre émigrèrent très loin vers de Sud dans le royaume de Luanika, sur le Zambèze, chez les « Balenge ». Il faut savoir que les gens de Toroka étaient étroitement liés à ceux de Kaponda et de Kiembe originaires du bassin du Zambèze.

Installés au Zambèze ils ne tardèrent pas à renouer des relations avec les Balemba restés au pays. Un jour un fils d'émigré, nommé KIPAI, dont la mère Kawama était originaire du village Mwepo, y revint chercher femme et il épousa sa cousine INAMATUMBO. La mère de KIPAI, répudiée par son premier mari, devint la femme d'un « Mulenge » qui connaissait l'art de fondre le cuivre et de le travailler et qui initia KIPAI à ce métier.

Après quelques années de mariage INAMATUMBO, qui ne se plaisait pas chez les « Balenge », parvint à décider son mari à retourner chez les « Balemba ». Un jour qu'il était à la chasse KIPAI découvrit les affleurements de malachite de la mine actuelle de Luishia. Cet endroit était connu alors sous le nom de LUBIKA ; les collines situées immédiatement au Sud-Est, au sommet de l'une desquelles est construite la maison du directeur de la mine, s'appelaient LUBUSHIA. Les appellations LUISHIA (nom officiel) et LUUSHIA (employé par l'Union Minière) sont tout simplement la déformation du mot LUBUSHIA.

KIPAI mit son chef de village au courant de sa découverte, essaya de lui faire comprendre ce qu'on pouvait en retirer et lui demanda d'être introduit auprès du chef KATANGA-PUNGU, successeur de TOROKA. Mais au lieu de lui accorder son aide le chef de village MWEPO commença à se méfier de KIPAI qu'il soupçonna de vouloir machiner quelque chose avec les mauvais esprits de la montagne ; celui-ci trouva néanmoins le moyen d'intéresser KATANGA à ses projets et à obtenir son aide ; il établit son camp près du mont Kansongwe, à 3 km. de Luishia, où il coula quelques lingots. Katanga en fut émerveillé et il accorda à KIPAI toute l'aide qui lui était nécessaire pour continuer. Une industrie était née qui devait procurer aux Balemba et à leurs voisins une ère de prospérité, mais qui devaient être dans la suite l'objet d'âpres et sanglantes convoitises.

L'art de fondre fut introduit chez les « Batemba » par le nommé FIAMUMENDA. Originaire du village de FUNDWE, actuellement en chefferie de Shindaika, il était venu se marier au village de Kipakilo, de la chefferie de Katanga, et y avait fixé sa résidence. Ayant été initié au métier de fondeur par KIPAI et sachant qu'il existait du minerai de cuivre près du village de ses parents, à la rivière Kifumanzi, il y retourna et en entreprit l'exploitation pour le compte du chef FUNDWE, dépendant de KIEMBE.

(1) Région faisant actuellement partie du territoire de Jadotville district du Luaba.

Marchés du cuivre :

Un commerce d'échange se développe d'abord avec les Lunda de Kazembe et les Baushi, établis sur les deux rives du Luapula, lesquels produisaient principalement des outils en fer et des objets de parure. Puis ce fut avec les Baluba, qui offraient surtout des armes. Ce n'est que bien longtemps après que les Bayeke firent leur apparition.

Méthodes d'exploitation :

On trouverait difficilement à ajouter à ce que Monseigneur de Hemptinne a dit à ce sujet dans son étude sur les « Mangeurs de cuivre du Katanga » (Revue Congo de mars 1926), (2) mais certains renseignements particuliers peuvent avoir quelque intérêt :

Les travaux étaient entrepris périodiquement, une ou deux fois par an ; il arrivait même qu'on les abandonna pendant plusieurs années, soit à cause de troubles politiques, soit à la suite d'accidents graves survenus aux chantiers. Les quelques vieillards qui ont encore connu les dernières années des exploitations, racontent que le travail commençait immédiatement après la récolte du maïs (avril-mai) et que « quand l'esprit de la montagne n'avait tué personne » on y retournait encore avant la saison des cultures (septembre-octobre). La veille du départ pour les chantiers correspondait avec la pleine lune. Dès le coucher du soleil aucun homme devant s'y rendre ne pouvait plus s'approcher d'une femme, aussi se réunissaient-ils tous chez le fondeur où ils faisaient un grand feu et passaient la nuit à la belle étoile. Ils partaient dès la pointe du jour ; à quelques centaines de mètres du village ils se mettaient à chanter pour prévenir leur famille :

Kintengwe twayo kulyo mukuba	(Nous sommes les fourneaux nous allons mangé du cuivre ;
Twaya, twaya, twaya	nous allons (3 fois)
Twayo kulyo mukuba	Nous allons manger du cuivre
Tukabwera nayo, tukabwera nayo	Nous en rapporterons, nous en rapporterons.

Le sorcier se rendait d'abord seul au gisement pour le « purifier des esprits mauvais ». A cet effet il faisait des feux de bois aux limites de la mine ; il y jetait des feuilles vertes de « mwenge » qui produisaient une abondante fumée. Le soir il répandait de la cendre de ces feux dans les puits d'extraction. Les travailleurs construisaient le camp à 50 ou 600 mètres de là. Le sorcier rapportait au camp un petit panier de cendres qu'il mélangeait avec certaines racines, une pincée de minerai en poudre et de l'eau. Cette drogue (bwanga) était distribuée aux hommes qui avaient l'obligation de s'en enduire tout le corps pour se purifier. Cette opération devait se faire chaque matin après le premier repas, immédiatement avant de se rendre au travail. Si au cours de son travail un homme était touché par une pierre, si petite fut-elle, qui s'était détachée de la paroi supérieure du puits, il s'immobilisait instantanément, « l'esprit de la montagne l'ayant frappé ». Ses compagnons le transportaient au plus vite chez le sorcier qui lui administrait une décoction spéciale provoquant des vomissements et la diarrhée, puis le frictionnait vigoureusement avec son « bwanga ». Si pour un motif impérieux un travailleur était appelé au village (décès ou maladie grave d'un des siens) il ne pouvait reprendre le travail qu'après avoir subi la même opération.

La « fonderie » était toujours installée à proximité de l'eau. Monseigneur de Hemptinne a épuisé tout ce qu'on pouvait dire des procédés employés, sa documentation est d'une rigoureuse exactitude. Les espèces d'arbres employées ici pour la fabrication du charbon de bois étaient le « mukula », le mukoso » et le « nyandwe ».

Il paraît que l'effort à fournir par les souffleurs était surhumain ; pour soutenir l'entrain nécessaire le fondeur les excitait par des cris ou des paroles s'accordant parfaitement à leurs mouvements :

Kifukuta muba	Un souffleur
E ulye nkulo	C'est celui qui mange du nkulo (antilope)
E ulye nkulo	C'est celui qui mange du nkulo.

répétées à l'infini.

(2) Voir aussi le n° d'octobre 1926 « La monnaie de cuivre au Katanga ».

La nourriture était apportée du village par les femmes, mais il leur était formellement interdit de s'approcher des chantiers. Elles déposaient leurs provisions à un endroit convenu, signalaient leur présence par des appels et se retiraient à distance. Les hommes venaient prendre la nourriture ; ils rapportaient les récipients vides au même endroit en prévenant les femmes par les mêmes appels.

Après une absence d'environ 3 semaines les « mangeurs de cuivre » reprenaient le chemin du village chargés du produit de leur travail :

Kintengwe, twalikulyo mukuba	Fourneau, nous avons mangé du cuivre
Twabwera, twabwera	Nous rentrons, nous rentrons
Uli mu nshila fumamo	Que celui qui se trouve sur le chemin s'en écarte
Kintengwe kiaisaa,	Le fourneau arrive
Kintengwe kiaisaa.	Le fourneau arrive.

Mines exploitées :

1° Par les « BALEMBA » des chefferies actuelles de Katanga. Tenke et Poyo :

LUNIKA, actuellement Luishia ;

KATEKETE, près du ruisseau du même nom affluent de la Lufira ;

KIPOI, près de la gare de Chila Simba ;

CHANDWE, près de la rivière Luafi, à 3 km. de la ferme Papayanis ;

KAMWALE, près de la rivière Lupembashi.

2° par les « BATEMBA » des chefferies actuelles de Kiembe et de Shindaïka :

LUNSEBERE, sur la rive droite de la rivière Kifumanzi ;

KALUKULUKU, actuellement Etoile du Congo ;

RUASHI, près de l'Etoile du Congo ;

KALUKULUKU, près de la source de la Kimpemba ;

INAMBULWA, près de la source de la Busumba ;

KIBANDAWEPALA, sur la rive gauche de la Lwembe ;

KAKALIBUSHIMWA, à proximité de la précédente.

Fondeurs vénérés.

1° chez les « BALEMBA » :

KIPAI, KAPURURU, KIPOI et MWENGE.

Un des descendants de Kipai est le nommé Mandefu, il réside actuellement au village de Mwepo, chefferie de Katanga ;

Kapururu fut chef de la chefferie de Katanga.

Kipoi est l'ancêtre du chef de village KIPOI, de la même chefferie. Le notable Kiabangaolwa de la même chefferie provient de Mwenge en ligne directe.

2° Chez les « BATEMBA » :

Les nommés FIAMUMENDA, MANTANKI, KALILWA, KALUKULUKU, MULOMBASANSI et SUKANIA. Ce dernier devint chef KIEMBE ; il trouva la mort dans un éboulement au gisement de Lunsebere.

Causes de l'abandon de l'exploitation des mines :

Les causes réelles de l'abandon des mines ne sont pas des plus faciles à déterminer. Tous les indigènes que j'ai interrogés à ce sujet n'ont jamais pu me donner que de vagues renseignements ; la plupart disent que c'est à cause de l'état de guerre perpétuel qu'entretenaient les Bayeke, certains croient que c'est l'arrivée des blancs, d'autres l'attribuent aux accidents nombreux auxquels exposaient l'extraction du minerai aussi bien que la fonderie. Chacune de ces circonstances me paraît avoir contribué dans une certaine mesure à l'arrêt des travaux, car il est certain que la tyrannie de Mairi, les redevances excessives qu'il exigeait des populations qui lui étaient soumises, n'étaient guère de nature à favoriser le commerce

et les petites industries ; il est possible aussi qu'au moment de l'arrivée des premiers Européens les fondeurs n'avaient pas abandonné définitivement l'exercice de leur métier et que si des circonstances favorables s'étaient présentées le travail aurait repris ; quant aux accidents de travail ils étaient de fait très nombreux si l'on en juge aux récits des anciens et à la vénération qu'ils ont conservée pour les « mangeurs de cuivre ».

Le chef KIEMBE et son notable MAKAKA n'ont donné une quatrième explication qui me semble avoir autant de valeur que les précédentes, si pas plus : A l'époque de la conquête Bayeke des commerçants angolais, surnommés « Bandundu », commençaient à parcourir le pays avec des articles de traite, notamment des fusils à silex, qu'ils offraient en échange de produits tels que croissettes et surtout ivoire. Ces « Bandundu » travaillaient pour le compte de Portugais installés à la côte ; ils ne furent pas du tout inquiétés par les Bayeke qui étaient les premiers à avoir besoin de leurs articles. Avec le cuivre et l'ivoire un produit qui les intéressait beaucoup était le caoutchouc, mais il n'était pas exploité ici. Ils apprirent aux indigènes à le récolter et à le présenter. La récolte du caoutchouc offrait de sérieux avantages sur l'exploitation des mines : c'était un peu moins rémunérateur, mais par contre combien moins fatigant et moins dangereux. Rien d'étonnant donc que les mines aient été peu à peu délaissées pour les « mateshi », lieux où l'en rencontre les lianes à caoutchouc.

R. MARCHAL
Administrateur Territorial.

NOTE COMPLÉMENTAIRE

Le présent travail a pour but de chercher une réponse à chacune des questions suivantes :

- 1° Les chefs exploitaient-ils en 1910 les mines, ou recevaient ils un tribut ?
- 2° Que procurait à chacun des chefs l'un ou l'autre mode de revenus ?
- 3° Quel est le nombre d'indigènes qui étaient occupés à ces travaux :
 - a) pour compte d'autrui ?
 - b) pour leur propre compte ?
- 4° Quel était le salaire payé aux premiers et quel était le profit retiré par les seconds ?
- 5° Quelle était la quantité de cuivre produite annuellement par les indigènes au cours des dernières années de leur exploitation ?

Si l'on peut encore aisément obtenir de la génération actuelle des renseignements abondants et précis sur la manière dont les mines furent exploitées autrefois, méthodes d'extraction et de traitement des minerais, organisation du travail, etc., sur le commerce d'échanges qui se pratiquait, il est infiniment plus malaisé de déterminer, au moyen des indications données par les indigènes, les époques que leurs récits marquent par des événements particuliers. Les faits qui remontent à plus de 4 ou 5 générations semblent tellement déformés qu'on ne peut plus guère les admettre que comme légendes ; exception bien entendu de leur généalogie, laquelle est souvent bien conservée. Pour ce qui nous intéresse ici, l'industrie du cuivre, c'est encore exceptionnel pour la chefferie de Katanga où la prospérité de jadis tient une si grande place dans l'histoire que les descendants des célèbres « mangeurs de cuivre » se font un devoir de n'en rien oublier. Ils aiment d'en parler souvent, avec volubilité, seulement ne leur demandez pas, par d'inopportunes questions, de préciser les époques, vous ne manquerez pas de les dérouter aussitôt. Avec un peu d'adresse, cependant ou peu arriver à enchaîner des séries de faits et à les rapprocher avec d'autres mieux situés, tels que l'arrivée de Msiri (vers 1850), sa mort (1892), la fondation des postes de Lofoi (1891) et de Lukafu (1898) etc., j'ai été amené ainsi à considérer les renseignements obtenus sous trois époques : avant, pendant et après Msiri ; en outre, grâce à l'obligeance de Monsieur le Commissaire de District Stiénon qui a bien voulu répondre au questionnaire que je lui ai soumis, je puis les localiser, à un an près, à partir de 1891.

Me voici donc déjà en mesure de répondre à la première question : « Les chefs exploitaient-ils en 1910 les mines ou recevaient-ils un tribut ? ».

Les chefs ont *raffiné* du cuivre jusqu'en 1906 ; ou plutôt je doit préciser que quatre ou cinq familles de la chefferie de KATANGA qui détenaient encore quelques « *fishinkiro* » (longues croissettes à oreilles) les ont transformées en monnaie d'échange. Quant aux vrais travaux d'extraction de minerais et de fonderie proprement dits ils n'ont plus été exécutés après 1903 (c'est à dire cinq ans après la fondation du poste de Lukafu). La quantité de cuivre produite cette dernière année ne peut guère être évaluée à plus de deux tonnes, dont une partie, paraît-il a été remise au Commandant du poste de Lukafu « *Bwana Capitaine* » (sans doute le Commandant Ghor).

Si l'on demande aux noirs si leur chef exploitait les mines pour son compte ou si n'importe qui pouvait aller y extraire le précieux minerai on obtient partout des réponses *apparemment* contradictoires ; approfondies elles révèlent qu'il y a eut des régimes différents suivant les régions et les époques.

Avant Msiri, Katanga (le chef) avait seul le droit d'exploiter les mines de « *Lubushia* » (actuellement LUIISHIA), de « *Kaloano* », de « *Kipoi* » et de « *Kiandwe* » tandis qu'il exploitait celle de « *Kamwale* » concurremment avec les Batemba (gens de la chefferie de Kiembe) ; je crois bien que de ce temps-là cette règle n'a jamais souffert d'exception ; c'est elle probablement qui donnait alors au marché de Katanga la prédominance dans la contrée. Il faudra tenir compte aussi qu'à ce moment la chefferie de Tenke (actuellement plus de 2.600 habitants), en tant que groupement politique indépendant, n'existait pas ; elle faisait partie intégrante de celle de Katanga.

En chefferie de KIEMBE les mines n'étaient pas pleine propriété du chef ; n'importe quel sujet d'une tribu *amie* pouvait aller y travailler pour son compte sans risque d'être inquiété, mais il était *d'usage*, par déférence pour le chef, de laisser à celui-ci une espèce de dîme de la production, règle à laquelle se conformaient aussi bien les ressortissants de Kiembe que les étrangers.

Quant à POYO il avait aussi ses fondeurs attirés aux mines de Panda et de Kamatanda.

Pendant le règne de Msiri, Katanga a, *peu à peu*, autorisé ses fondeurs à former des équipes personnelles moyennant une certaine redevance ; à la fin même le régime de la propriété des mines était devenu à peu près celui de Kiembe ; l'exploitation n'était plus du tout organisée et la production était tombée de beaucoup ; il arrivait même souvent qu'on ne travaillait pas *à cause de la guerre*. C'est sous le règne de Msiri et avec son appui que Tenke se détacha de Katanga ; il eut alors lui aussi ses fondeurs, les uns travaillant à Lubushia (Luishia), les autres dans le territoire de Likasi ; (1) ils n'allaient pas précisément faire la « campagne minière » pour son compte, ils lui remettaient simplement à titre de « *mulambo* » (tribut) une minime partie de leur production. Pour POYO il n'y eut guère de changement dans le régime ; pour Kiembe non plus, sinon une forte diminution de la production.

Après la mort de Msiri il y eut immédiatement partout un arrêt complet de l'exploitation, probablement pendant deux ans ; la disparition du grand et terrible conquérant jeta dans une profonde inquiétude toutes les tribus qui lui étaient soumises ; l'arrivée des « hommes d'eau » (les premiers Européens) n'était guère de nature à ramener la quiétude dans les esprits ; néanmoins, leurs apparitions n'étant que passagères et les « mangeurs de cuivre » étant sans doute un peu « affamés » quelques petits groupes se hasardèrent ci et là à aller redonner un peu de vie aux chantiers abandonnés. En région de LUIISHIA ce ne furent guère que des gens de Katanga, car l'historique de la chefferie de Kiembe nous apprend que le chef avait eu des ennuis avec Msiri peu de temps avant la mort de ce dernier et qu'il s'était même enfui à Kiniamba (2) ; ses fondeurs, de même que ceux de Tenke et de Poyo ne reparurent plus jamais sur les mines, l'art de fondre mourut avec eux.

Les quelques fondeurs de Katanga qui continuèrent à exercer leur métier au cours de ces dernières années, c'est-à-dire jusqu'en 1903, travaillèrent entièrement pour leur propre compte ; sans doute le chef

(1) Actuellement territoire de Jadotville.

(2) Actuellement en territoire d'Elisabethville.

reçut-il son « mulambo », mais au même titre que celui qu'il recevait par exemple des chasseurs et des pêcheurs. Il est notoire en chefferie de Katanga, et c'est la version que tout le monde donne, que l'arrêt brusque en 1903 de toute exploitation fut ordonné par le Commandant du poste de LUKAFU, « Bwana Capitaine » ; on y affirme même qu'à différentes reprises des messagers noirs furent envoyés sur place pour contrôler l'observation de cette défense, laquelle fut encore rappelée au chef Katanga Lupefu, personnellement, dans la suite.

Il n'est pas facile non plus de savoir approximativement quel était le nombre d'indigènes occupés aux travaux miniers, car on ne peut obtenir à ce sujet que de vagues indications, que voici d'ailleurs :

Avant Msiri tout le monde en chefferie de Katanga travaillait pour le compte du chef ; tous les fondeurs en étaient originaires mais pas tous les travailleurs ordinaires. A cette époque, donc avant 1850, les « Bena Katanga » avaient pour chef le nommé Kapururu, à qui on attribue de grandes qualités d'organisation ; pendant la saison des pluies il stimulait ses populations à produire des vivres en grandes quantités pour pouvoir nourrir les travailleurs *étrangers* durant la saison sèche. Ces étrangers venaient presque tous du pays de la Luenge (Rhodésie) ; principalement des chefferies Kambilombilo, Kalasa, Mulela, Shibukinda et Shimukili ; il y avaient parmi eux surtout des esclaves désireux de reconquérir leur liberté, ce qu'ils obtenaient après trois ou quatre « campagnes ». Pour dire combien Kapururu tenait à cette main-d'œuvre, c'est qu'il entretenait des relations très étroites avec les maîtres de ce pays, il leur envoyait des présents (du cuivre), servait d'intermédiaire entre eux et les Bayeke (alors simples acheteurs) dans les échanges commerciaux. Certains des vieillards que j'ai écoutés me disaient que parfois le camp de ces étrangers était presque aussi grand que celui des gens d'ici. Leur subsistance était assurée par le chef Katanga Kapururu qui à cet effet avait créé un vrai service du ravitaillement dans lequel se sont signalés les « Kiwele » les « Kiangwe » et les « Kialema ». Les vivres étaient payés avec du cuivre, ainsi que nous le verrons plus loin. Ces mêmes vieillards soutiennent que le camp de Lubushia (Luishia) était, en pleine saison minière, aussi important que celui de l'Union Minière ce qui est évidemment fort exagéré ; ils ajoutent encore qu'aux jours du transport du minerai à la « fonderie de Lunika », distante de 4 km, c'était une file ininterrompue de porteurs, à tel point qu'il y avait même un chemin pour l'aller et un autre pour le retour. Bref il faut cependant admettre que pendant ces années de particulière prospérité le nombre des travailleurs industriels ait pu atteindre et même dépasser les 900, dont approximativement un tiers d'étrangers ; on peut calculer aussi qu'en supposant les travaux agricoles poussés activement et de bonnes récoltes un groupement de 4 à 5.000 habitants ait pu sans difficultés nourrir ces trois cents étrangers pendant cinq à six mois de saison sèche.

Pour la chefferie de KIEMBE je m'arrêterai aux indications plus précises que m'a données le chef, lequel passe pour très instruit des choses du passé : « Chaque village avait son équipe, » parfois deux s'il était important : une équipe comprenait de 10 à 15 hommes ; mais les villages » étaient autrefois plus grands qu'à présent ; la chefferie aussi était plus grande, car Shindaika (1) » en faisait partie ; des étrangers, avec l'accord du « sendwe » (chef fondeur), pouvaient entrer dans » nos équipes, toutefois il n'y en avait pas beaucoup ; ils préféraient *travailler à part* ; certaines années » les équipes étrangères étaient aussi nombreuses que les nôtres, principalement des chefferies de » Katete et de Kasongo (Kasongo par Kinda actuellement Kibuye). »

Kiembe m'a énuméré une bonne vingtaine de villages de sa chefferie qui prenaient part aux travaux et ainsi une simple multiplication nous renseigne que le nombre de travailleurs occupés aux mines situées dans les limites de ses terres étaient de 300 environ plus 200 étrangers. Certains villages de SHINDAIKA exploitaient en outre d'autres mines situées dans le territoire d'Elisabethville, notamment celle de l'Etoile. Pour la chefferie de POYO le nombre d'équipes était de 6 ou 7, allant toutes travailler aux mines du territoire de Likasi, (2) soit environ 90 travailleurs.

Pendant le règne de Msiri, ainsi que nous l'avons vu précédemment, l'exploitation des mines

(1) Chefferie dépendant du territoire actuel d'Elisabethville.

(2) Actuellement Jadotville.

en chefferie de Katanga ne fut plus un privilège exclusif du chef ; la modification dans ce régime s'opéra aussitôt. Msiri envoyait ses lieutenants brigander dans le Sud-Est du pays, précisément chez les alliés économiques de Katanga, c'est-à-dire là où celui-ci trouvait une bonne partie de sa main-d'œuvre industrielle ; ces gens n'ayant plus leur sécurité garantie, tenus au contraire de parer à de fréquentes incursions se gardèrent bien de venir exposer leur vie et leur liberté dans la région des mines. Les réquisitions continuelles du terrible « Muyeke », ses exigences de toutes sortes portèrent un coup pénible à la production du cuivre, paralysant parfois tout travail durant plusieurs années. D'autre part Msiri s'était assuré le contrôle du marché ; les acheteurs étaient pour le moins tenus de passer par chez lui et de le renseigner sur leur opérations ; le « mulambo » qu'il exigeait était ainsi basé sur ces indications. Entretiens TENKE se détachait de Katanga et allait s'établir à la rivière Kishibamiangwe, puis dans la haute-Lufira, sous la protection spéciale de Msiri. On voit que pendant le règne de ce derniers diverses circonstances influencèrent considérablement l'exploitation des mines ; pour Katanga on ne comptait plus que 8 à 10 équipes et autant pour Tenke, 2 à Poyo et 6 ou 7 à Kiembe ; telle est la moyenne que l'on peut admettre pour cette période de l'histoire.

Après Msiri : Cette moyenne peut être admise aussi après la mort de Msiri pour la chefferie de Katanga jusqu'en 1903, date de l'arrêt complet de toute exploitation. Kiembe ne produisit plus dès 1890 environ ; Tenke dès 1892 et Poyo vraisemblablement aussi vers cette année.

Rémunération des travailleurs : Il faut ici faire deux distinctions :

1° Ceux qui travaillaient pour le compte de Katanga avant Msiri.

2° Ceux qui travaillaient pour des fondeurs attirés. Parmi ceux qui travaillaient pour le compte de Katanga avant Msiri il faut encore faire une différence entre les autochtones et les étrangers. Les gens du pays devaient pourvoir à leur nourriture ; leur travail était payé après la cessation des travaux ; il recevaient comme salaire soit du cuivre soit la contrevalet en objets de traite, étoffes, perles, outils, armes etc. équivalant à trois « Fishinkiro ». Le plus généralement voici comment cette rétribution de leur travail avait lieu : immédiatement à la fin des travaux chaque homme recevait de son « sendwe » (et non du chef directement) deux « fishinkiro », ce qui représentait le salaire proprement dit ; puis un mois ou deux après le chef Katanga convoquait tous les chefs de villages auxquels il distribuait, suivant leur participation aux frais d'entretien des travailleurs, du cuivre raffiné présenté sous ses diverses formes ainsi que des articles de traite ; les chefs de villages faisaient alors chez eux la répartition de ce qu'ils avaient reçu suivant les prestations de chacun ; c'était surtout les femmes qui en bénéficiaient, de sorte que chaque famille dont le père avait été faire la campagne minière et la mère et les enfants fournis des vivres obtenait la valeur de trois « fishinkiro » ou environ 60 kilos de cuivre.

Les travailleurs étrangers étaient nourris par le chef Katanga ; ils recevaient en outre un salaire qui variait de 30 à 50 kilos de cuivre pour une saison complète (environ 5 mois).

Quant à ceux qui travaillaient pour des fondeurs attirés ils étaient directement intéressés à la production. Une équipe de 15 hommes arrivait à produire en une saison de 20 à 30 grosses « vipampe » (matte de 40 kilos environ), soit une moyenne de 1000 kilos que l'on peut répartir comme suit :

3 « fishinkiro » à chaque travailleur ordinaire (ou 60 kilos) :	$14 \times 60 = 840$ kilos
5 « fishinkilo » pour le fondeur	100 »
3 « fishinkilo » pour le chef, c'est à dire son « mulambo »	60 »
Total	1000 »

Des indigènes travaillant isolément pour leur propre compte *il n'y en avait pas* ; cela se comprend d'ailleurs aisément : n'importe qui n'aurait pas osé former un équipe et aller faire du cuivre pour son propre compte ; l'extraction du minerai comme la fonte était soumise à de multiples superstitions que seuls pouvaient affronter ceux qui avaient été initiés au métier.

Production annuelle : Ce qui précède peut déjà nous aider beaucoup à rechercher quelle était la production annuelle par chefferie aux différentes époques que nous avons envisagées ; il ne nous manque que quelques données complémentaires concernant la chefferie de Katanga avant Msiri ; nous savons jusqu'à présent :

1° Que le nombre de travailleurs était d'environ 900, dont 300 étrangers ;	
2° Que le salaire d'un travailleur étranger était de 40 kilos de cuivre en moyenne pour une saison complète, soit	12 000 K ^{os}
3° Que celui d'un travailleur autochtone était d'environ 60 K ^{os} car sa famille devait pourvoir à son entretien, soit	36 000 K ^{os}
A cela il faut ajouter :	
4° Les frais d'entretien des 300 étrangers, évalués à 1 kishinkiro, ou 20 kilos par homme, soit	6.000 K ^{os}
5° Le salaire des fondeurs ; il n'y avait que 6 ou 7 fondeurs quoique le nombre de travailleurs fût relativement très important ; il y avait en outre le chef-fondeur, lequel se nommait KIPOI. Chaque fondeur recevait six fishinkiro, Kipoi en recevait au moins 10 soit	920 K ^{os}
6° Chaque année après la saison industrielle Katanga envoyait son tribut au chef Kazembe (en Rhodésie sur la rive droite du Luapula) ; le poids du cuivre envoyé à ce dernier comportait la charge de 20 à 25 hommes, soit approximativement	450 K ^{os}
7° Reste à apprécier ce qui restait pour le chef ; voici les indications qui m'ont été données à ce sujet : Katanga plaçait ses stocks dans une hutte spécialement réservée à cette fin ; elle avait la forme rectangulaire ; ses dimensions étaient de 6 à 10 pas de long sur 4 de large ; les lingots y étaient entassés sur les deux tiers environ de la superficie du parquet et jusqu'à la hauteur des épaules d'un homme de taille moyenne ; cela nous donne : 3 m. x 4 m. x 1 m. 5) : 18 mètre cubes ; admettons en seulement 10 et tenons compte de l'espace compris entre les lingots ; connaissant d'autre part le poids spécifique du cuivre nous obtiendrons environ	60.000 K ^{os}
	Total en chiffres ronds <u>115.000 K^{os}</u>

Pour ce qu'il nous reste encore à établir nous avons vu :

Avant Msiri :

1. Qu'en chefferie de Kiembe on comptait une moyenne de 20 équipes, ou 300 travailleurs, produisant chacune environ 1.000 Kos, soit au total	20.000 k ^{os}
Plus 13 équipes d'étrangers, ou 200 travailleurs,	13 000 »
2. Pour Poyo : 6 équipes, ou 90 travailleurs	6.000 »

Pendant Msiri :

3. Que pour Katanga la main-d'œuvre étrangère ne se présentait plus.	
4. Qu'on ne comptait plus dans cette chefferie qu'une dizaine d'équipes, ou 150 travailleurs, soit	10.000 »
5. Que Tenke s'en était détaché et comptait lui aussi une dizaine d'équipes	10.000 »
6. Pour Kiembe : 6 équipes autochtones, ou 90 travailleurs	6.000 »
et 3 » étrangères ou 45 »	3.000 »
7. Pour Poyo : 2 équipes ou 30 travailleurs,	2.000 »

Après Msiri et jusqu'en 1903 :

8. Seule la chefferie Katanga a continué l'exploitation des mines ; il y avait une dizaine d'équipes au début et 3 ou 4 à la fin ; nous nous arrêterons à une moyenne de 6 avec 90 travailleurs	6.000 »
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------

Pour terminer voici un tableau qui fera apparaître des résultats sous un jour plus clair : (voir le tableau en annexe).

R. MARCHAL
Administrateur Territorial

Chefferies	Nombre de travailleurs			PRODUCTION ANNUELLE						OBSERVATIONS
	Autochtones	Etrangers	Total	Part des travailleurs fondeurs et fournisseurs de vivres		Part du chef				
				Autochtones	Etrangers	Exploitation pour s/compte	Redevance sur la production		TOTAL	
							des équipes de la chefferie	des équipes étrangères		
a) Avant Msiri										A cette époque Tenke était compris avec Katanga Le travail par équipes était plus irrégulier, moins bien organisé que l'exploitation d'ensemble des mines de Katanga avant Msiri ; de ce fait la production était comparativement beaucoup moindre.
KATANGA	600	300	900	44.000 Kos	12.000 Kos	60.000 Kos	—	—	60 000 Kos	
POYO	90	—	90	5.500	—	—	500 Kos	—	500	
KIEMBE	300	200	500	18 500	13.000	—	1.500	1.000	2.500	
b) Pendant Msiri										
KATANGA	150	—	150	9.000	—	—	1.000	—	1.000	
TENKE	150	—	150	9.000	—	—	1.000	—	1.000	
POYO	30	—	30	2 800	—	—	200	—	200	
KIEMBE	90	45	135	5.500	2 750	—	500	250	750	
c) Après Msiri										
KATANGA	90	—	90	5.500	—	—	500	—	500	

Crimes et superstitions indigènes.

LE NGWOOMO

L'ensemble des pratiques superstitieuses connu sous le nom de « ngwoomo » tire son origine du pays des Ba Mfunuka dans le grand rectangle que décrivent le fleuve Congo à l'ouest, le Kasai au Nord, le Kwango à l'Est et le pays des Ba Koongo au Sud. La pratique ne s'est pas vu localisée dans les limites de la tribu qui lui donna naissance, elle fut adoptée chez les Ba Koongo voisins. Chose assez étonnante, les villages voisins des deux tribus le long de la Lukuunga, la Nsele et la Lwiidi semblent avoir été revêches à l'adoption du système ; tandis que les Ba Koongo de la Lumeene ont accepté les pratiques superstitieuses de leur voisins du Nord. On rencontre ainsi le « ngwoomo » dans les villages Ba Koongo de Ywo, Ngjambiimi, Lituku, Ngaansi, Kimpuuni, Kiwuti, Kipsisjaala, Kimata et Kikaamba. Tous ces villages appartiennent à la tribu de Ba Koongo dans la branche des Ba Diki Diki, et sont riverains de la Lumeene.

Le fétiche lui-même consiste en une enveloppe en peau de l'antilope « mbulu », on y trouve de la terre blanche « mpeemba » prise soit dans le courant ou sur une berge d'un ruisseau ; on y rencontre encore de la terre rouge « ndiimba » et une sélection de branchages de la forêt ; le tout mélangé et agglutiné.

Voici l'occasion et le rituel suivi dans l'exorcisme d'une personne (le plus souvent une femme) dont le charme se serait emparé. Il est en effet bien entendu que cet amas de terre blanche etc. ne constitue pas le fétiche, mais forme un résidu où la force du fétiche aime à résider.

Une femme se porte malade. On consulte le féticheur-anti sorcier le « ngaanga ngoombo ». Les voilà sur la piste de l'envoûteur. Le résultat ne répond pas hélas à l'effort déployé, à l'argent dépensé ! Notre malade a le corps couvert de gale « makwaansa », elle maigrit « taanda » à vue d'œil ! C'est qu'elle est possédée du « nkisi : « ngwoomo » déclare le féticheur-anti sorcier et il indique un spécialiste en la matière.

Grande réunion de tout ce que le clan de la femme possède en fait d'hommes dans toute cette région. On fait venir la malade, le féticheur spécialiste en « ngwoomo » enduit les tempes, le front, les bras de la malade de terre rouge et blanche. La guérison ne peut plus tarder. On mange, on boit à la santé de celle qui leur est tellement chère ! Tout cela se passe au village du mari de la malade.

Quelques jours se passent, la patiente se plaint de fièvres persistantes « nitu kjoosi ». Voici qu'au beau milieu de la nuit, le fétiche se saisit d'elle et la pénètre. Elle se met à hurler, à gesticuler, à s'agiter « tuuntuka » disent les Ba Koongo. Le mari effrayé parcourt le village, réveille tout ce petit monde. La curiosité rassemble tout ce qui est valide devant la case de la possédée ; plus personne qui songe à se coucher. Elle gémit. Quel peut bien être le fétiche qui s'est emparé d'elle ?

Le mari essaye d'abord de l'exorciser : « toi, « nkisi » sors de la tête de ma femme « tuuka, tuuka » sors donc ; voici ta part de noix de kola « makaasu », de fruits « toondo » et de « nzibu ». En prononçant ces paroles, il fait un tour de la case à l'intérieur et à l'extérieur et jette ces fruits finement coupés. Sous la poussée de cet exorcisme, voici que le fétiche déclare son identité par la bouche de la possédée :

Mono ngwoomo	je me nomme ngwoomo ;
mono mbulu	j'habite le corps de la petite antilope bleue ;
kibeeni nguungaa	je remplis moi les fonctions de féticheur ;
mbulu ngaa	l'antilope bleue est féticheuse elle aussi ;
kibaanda bakuti buti	peau (de l'antilope) qui renferme le charme ;
ngwa'ame nguundjo	ma mère porte le nom de ngundjo ;
ngaamakita kiwa ki bangaa	ngaamankita est le nom du serviteur du féticheur
nkaak'eeme kiku	mon grand-père se nomme kiku. (1)

Quand le fétiche a découvert son anonymat, le voilà sans force « nkisi tuu kidi », il quitte le corps de la possédée ; tous de s'étonner : il y était fortement engagé. Supposons que le village possède un féticheur voici qu'il s'approche de la patiente, lui tape légèrement sur les épaules et sur le dos. Sur ce tout le monde se retire. Un quart d'heure après le silence règne dans toutes les cases.

Dès le lendemain matin le mari de la malade s'en va trouver le parent possesseur de sa femme, lui

(1) On voudra remarquer dans ces quelques phrases qu'on vient de lire le mélange de ki Koongo et de ki mfunuka.

raconte jusque dans le moindre détail tout ce qui vient d'arriver. Avec le chef de clan de l'endroit on se met d'accord sur le jour qu'on arrivera au village, ce sera mettons pour le jour de « koonso », non le prochain « koonso » mais celui qui suit. Il faut traiter la malade à fond ce qui doit prévenir un retour offensif du fétiche en question.

Au jour fixé le chef de clan « mbuta kaanda » arrive au village du mari ; il se fait suivre de ses « baleeke » dont deux au moins portent une dame-jeanne de vin de palme. Nous venons chercher notre « mpaangi » malade, font ils, car en sa personne tout notre clan est malade ! Rien ne presse cependant, car ils mangent, boivent, goûtent la viande de bouc ou la chair blanche de poule que leur hôte doit avoir l'obligeance de leur offrir. Le lendemain le mari se charge encore d'offrir du vin à ses hôtes ; on fixe un jour : la guérison aura lieu non pas le « nkeenge » suivant, mais le jour de « koonso ». Sur ce le « mbuta kaanda » se lève et regagne son village suivi de ses « baleeke » et de la femme en question. Il fait venir pour le jour fixé un féticheur spécialiste en « ngwoomo », il donne ses ordres pour faire venir encore un joueur de la mandoline indigène « ngweeme ». (Cet homme adopte généralement le nom de Nkabalila.) Ils devront se présenter au village par exemple le jour de « nkaandu » et des le lendemain on appliquera le remède à la malade.

Quand le jour de « nkaandu » est là, le spécialiste en « ngwoomo », appelé « ngaanga ngwoomo » car il possède le sachet décrit plus haut, arrive jusque tout près du village sans y entrer toutefois. Il s'installe dans la haute futaye qui borde les voies d'accès du village et tire d'une corne d'antilope « nsa » quelques longs sons monotones. Son instrument porte le nom de « mbaambi nsa ». A ce signal le « mbuta kaanda » se lève et se porte au devant du féticheur. Il ne peut évidemment se présenter les mains vides, faut-il le dire ? Voici les premiers cadeaux (et je n'oserais prétendre que la liste est complète) : une poule « nsusu », une pièce complète d'étoffe « divwaata di nleele ». S'il accepte, c'est que le féticheur s'est donné du cœur et se sent de taille à affronter le fétiche « kakaanga mbuundu » disent nos gens. Et il fait son entrée au village. Les mêmes cérémonies reprennent quand le « mbaambi nsa » annonce la venue du joueur de « ngweeme ». Le « mbuta kaanda » envoie ses « baleeke » ramasser une ample provision de bois de chauffage, car les affaires vont s'arranger cette nuit même. Voici comment la réunion nocturne va se présenter :

1 2 3

Un groupe de femmes (1) se chauffe autour d'un grand feu ; le féticheur occupe l'extrémité opposée (3), entre les deux le joueur de « ngweeme » (2). Il ne joue pas « sika ngweeme » à ce moment.

Un voix crie : « makuta vwa », neuf pièces de dix centimes et le chœur reprend cette même, formule à deux reprises. Le voix crie encore : « makuta nsambwaa di », sept pièces de dix centimes et ici encore toute l'assemblée reprend à deux reprises la formule proposée. Des battements de mains du « mbuta kaanda » et de toute l'assemblée soulignent la prononciation de chaque formule. A ce moment le chef de clan délie sa bourse et paye trois fois la somme de 90 centimes et trois fois la somme de 70 centimes.

Le féticheur prend en main de menues parcelles de « makaasu » et de « matoondo » se rend à une croisée de chemins et les y jette. En accomplissant ce rite, il en appelle à son ancêtre, le premier féticheur spécialiste en « ngwoomo », il le nomme par son nom Ngaambul ou Ngaamankitu ou enfin Nguundjo. Il revient sur la place publique et reprend son poste aux côtés du joueur de « ngweeme ». Cette fois l'instrument donne et on chante des chansons en ki mfunuka. Le féticheur se laisse dominer par la force du fétiche et « tuuntuka », agite bras et jambes, chancelle comme un homme ivre. Les anciens du village suivent son exemple et voilà l'orgie qui commence. Elle ne cessera que tard dans la nuit quand la fatigue imposera le repos.

Dès le lendemain les hommes se rendent dans la forêt et coupent le matériel requis pour la construction d'une « lufumba ». Ce nom désigne une hutte dont le toit descend à droite et à gauche jusqu'au sol ; la case adopte le modèle que voici.

Le féticheur du « ngwoomo » occupe la case nouvellement construite ; on y a dressé à cette intention l'échafaudage d'une couchette recouvert d'une natte.

L'entrée très basse reste sans porte ; une branche de palmier fendue dans le sens de la longueur et suspendue horizontalement en voile l'accès. Le chef de clan lui apporte une poule, « nkama makaasu ».

cent noix de cola ayant la valeur de cinq à six francs (1937), trois francs, une pièce d'étoffe complète. Quand le féticheur a daigné accepter ces cadeaux, la patiente vient s'installer sur le pas de la porte. Le féticheur compte jusqu'à neuf :

Mosi ; zoole ; ja ; taanu ; saambanu ; nsambwaadi ; naana ; vwa.

Cela fait il introduit la malade dans la case « lufuumba » où le mari a déjà pris place. Avant de continuer les opérations, au mari cette fois à donner encore neuf noix de cola et neuf pièces de dix centimes. Après cela le féticheur saisit encore une fois la femme par la main, compte encore jusque neuf et s'installe sur la natte. Il n'y reste d'ailleurs pas, la hutte étant réservée à la malade pendant toute la semaine qui suit. Le féticheur s'en retourne chez lui et le mari de la patiente rentre chez lui au village.

La semaine est écoulée, le féticheur et le mari reviennent. Cette fois encore la jeunesse du village se met à la recherche de bois de chauffage ; on s'approvisionne d'une bonne quantité de vin de palme ; on cherche deux cuisses de l'antilope « nkaaj ». La danse se prolonge jusqu'à l'aurore, des chansons d'une moralité osée entretiennent l'ardeur chez les assistants. Après cette préparation, le féticheur appelle un collègue à son secours et à eux deux, ils font sortir la femme de la case du « lufuumba ». On arrache la tête à une poule et doivent boire le sang qui jaillit de la plaie : le féticheur en second, la malade et sa mère. L'homme qui joue le « ngweeme », joue avec fureur !

Le lendemain on coupe la gorge à un bouc ; le premier féticheur en réclame une part ; la malade guérie voit s'attribuer le « mbuundu » et le « kimoojo ». Après cette distribution de viande on élève la tour caractéristique de ce fétiche.

On plante trois perches de cinq à six mètres de long aux trois angles d'un triangle équilatéral, qui peut mesurer un mètre de côté. Le plan de base se présente comme suit :

Le sommet de la tour porte une plate-forme de branches adaptées sur deux longerons. Deux pièces de bois, liées à intervalle régulier sur deux montants, forment l'échelle qui permet d'atteindre le sommet de la tour.

Avant de monter, ce qui constituera la dernière phase du traitement de la possédée, le féticheur extorquera encore trois francs à trois reprises, deux pièces de tissu et quatre poules. Il se trouve des gens qui vont jusqu'à réclamer la somme de 35 francs. Une fois en possession de cet argent, le féticheur escalade la tour ; la malade soignée doit l'y suivre. Dans certains villages la femme doit monter toute nue, mais cette pratique ne jouit pas d'une vogue universelle. La femme doit montrer à tout ce monde accroupi au pied de cette tribune improvisée qu'elle est guérie et ce pour du bon. La preuve consiste dans le fait que le féticheur lui offre des boulettes de manioc à manger. Voici comment il s'y prend.

Le féticheur tient une croix en main ; elle est faite de deux lattes de palme « mbasa » ; aux deux extrémités de la branche horizontale et à l'extrémité supérieure de la branche verticale on enfonce une boulette de manioc. Le « nganga ngwoomo » compte de un jusqu'à neuf, passe chacune des trois boulettes de manioc à la femme. Quand elle a consommé la troisième un des assistants tire un coup de fusil à blanc. A ce signal les deux individus descendent de leur tour.

Le féticheur et la femme vont se cacher dans un repli du terrain, dans un pan de forêt ; le féticheur y enduit le corps de sa cliente de traits blancs, lui passe un collier de dents de chien. Tout le village se met à leur recherche ; des cris de joie annoncent bientôt qu'on vient de découvrir le couple. Un cortège les ramène au village en dansant. Le vin coule, on danse, on chante, on félicite l'héroïne du jour. La voilà délivrée pour du bon du fétiche « ngwoomo. »

Pour assurer le succès durable du traitement, la guérie s'abstiendra dorénavant de goûter de la chair de l'antilope « nkaaj » et des fruits du nom de « mansaami ma nseke ». Le jour de « koonso » elle se fardera le visage ou du moins le front de rouge de « nkula » ; elle s'abstiendra de marcher ou de se promener ce jour là. Ces défenses restent en vigueur jusqu'au jour de sa mort !

Le mari donne encore quinze francs au chef du clan, qui se hâte de les laisser entre les mains du féticheur. Cela fait, le mari s'accroupit sur un petit banc ; le féticheur réclame encore une poule avec neuf fruits de noix de cola. Quand on les lui a remis, il prend la femme par les deux bras près des épaules et la pousse doucement jusqu'à ce qu'elle s'assied sur les genoux de son mari.

La cérémonie est achevée, le mari et sa femme peuvent regagner leur village.

JURISPRUDENCE

214. - COUTUME GOMBE - DOT - REMBOURSEMENT EN CAS DE MALADIE ET MORT DE LA FEMME.

Tribunal du Territoire de Bongandanga, n° 56 du 13 juin 1936, présidence de Mr Martens.

En cause Bokofe c/ Mombenga.

Bokofe marie Motulua, nièce de Mombenga. Avant Motulua était la femme du nommé Akoka de Boau-Momboi de la chefferie Bobambu. Lors du mariage Bokofe remboursa à Akoka, le montant de la dot, soit 700 mosolo et, en outre, il versa 254 mosolo aux parents de Motulua. Motulua devint lèpreuse et Bokofe la renvoya dans sa famille où elle mourut chez son oncle Mombenga. Par jugement du Tribunal de chefferie Bobambu en date du 10-4-1935, Mombenga fut condamné à rembourser à Bokofe les 954 mosolo, montant de la dot de Bokofe. Mombenga refusa de s'exécuter et Bokofe se présente pour obtenir satisfaction.

Le Tribunal :

Entendu les parties à l'audience du 13 juin 1936.

Il résulte des débats à l'audience que :

Lors de l'évaluation de la dot de Bokofe on n'a pas tenu compte du djia que les parents de Motulua donnèrent à Bokofe, soit 63 mosolo, de sorte que Bokofe n'aurait dû recevoir en retour que 954 moins 63 soit 891 mosolo.

La femme tomba malade chez son mari qui la renvoya dans sa famille où elle mourut.

Attendu que la coutume indigène des Gombes statue qu'en cas où la femme tombe malade chez son mari et meurt au domicile de ce dernier, la dot n'est jamais remboursée intégralement.

Qu'il s'agit en l'occurrence d'un cas similaire vu que le mari renvoya sa femme, tombée malade chez lui, dans sa famille, où elle mourut.

Par ces motifs :

Statuant contradictoirement.

Met à néant le jugement entrepris et statuant à nouveau.

Ordonne :

Mombenga remboursera, dans le délai de un mois, à Bokofe, 500 mosolo ; 391 mosolo restant acquis à la famille de Motulua. Qu'en cas de non paiement dans le délai fixé il y sera contraint par corps pour un mois.

OBSERVATIONS : La réglementation du remboursement de la dot varie d'après les coutumes, mais il est fréquent que l'obligation varie selon l'endroit où la femme est morte. Aussi voit-on le mari, dès que la femme est malade, essayer de la renvoyer chez ses parents, mais combiner cette marque d'indifférence avec d'autres manifestations apparentes d'attachement, des visites, des cadeaux, car des preuves trop éclatantes de son manque d'affection pourraient aussi le priver, soit de la femme en cas de rétablissement, soit de la dot, soit des enfants. La règle ici posée que le cas où la femme est tombée malade chez le mari doit être assimilé à celui où elle est morte chez lui est intéressante et équitable. On voudrait savoir si c'est bien la coutume pure, ou une coutume évoluée sous notre influence.

Le jugement met aussi bien en relief que la restitution de la dot se fait par compte et décompte, certaines prestations faites au mari et à sa famille devant être remboursées aussi, ou venir en déduction de valeurs à remettre par eux.

A. S.

215. - DROIT FONCIER - PROPRIÉTÉ DU SOL - EXCLUSIVITÉ DANS LA PERSONNE DU CHEF.

DROIT FONCIER - DÉFRICHEMENT ET MISE EN CULTURE DU SOL - SOURCE DE DROITS.

Jugement n° 112 du 26-1-37 du tribunal de territoire de Sampwe. (Président : M. l'Administrateur territorial Van Malderen).

En cause de Mulenda Gombe - âgé d'env. 35 ans - travailleur Sermikat - chantier Mr. Français - originaire du village Lyuba - chefferie Pweto - fils de Kashiebele † et de Mutepa † contre Kasongo Mangaiko - âgée de 30 ans env. - femme de Musimi Kwangaika - résidant camp de Mr. Français - originaire du vill. Lukona, chefferie Kiona Zini - fille de Ilunga en vie et de Kasongo en vie.

Demande : A la fin de la saison sèche j'ai abattu des arbres, j'ai retourné la terre pour avoir de bons champs de maïs au début de la saison des pluies. Cela a fait des envieux. La femme Kasongo a commencé par revendiquer une partie de mes champs en disant qu'elle avait cultivé ce terrain il y a dix ans environ. Je lui ai cédé une partie de la terre que j'avais mise en friche. A tout moment elle me reprochait d'avoir pris ses champs. Je plantai du maïs.

Hier, j'allai voir mes champs et bientôt je constatai qu'on m'avait pris une grosse partie de mon terrain. On avait abattu le maïs que j'avais planté, on avait retourné la terre et on y avait planté des patates douces.

Revenu au camp je lançai le « bila » suivant : Quel est celui ou celle qui m'a pris mes champs et a dévasté mes cultures ?

La femme Kasongo sortit de sa case et avoua que c'était elle.

Je dépose plainte et demande à être indemnisé.

D. Quelle est l'étendue du terrain qui a été dévasté ?

R. 15 pas sur 20 (soit environ 60 buttes).

Défense : J'ai cultivé ce terrain il y a sept ans. Depuis lors je suis rentrée à Lukona. Je suis revenue au début de cette saison des pluies et j'ai commencé à cultiver la terre que j'avais cultivée dans le temps. Mais un autre y avait commencé ses cultures. Nous nous sommes mis d'accord pour délimiter nos champs. Il y a quelques jours, j'ai constaté que Mulenda avait commencé par enlever du maïs, alors je me suis permis de planter des patates douces là où le maïs avait été arraché.

D. Malgré les limites sur lesquelles vous étiez mis d'accord ?

R.

D. Mais nous avons constaté que le maïs n'est pas mur ? On n'en a pas encore arraché un épis en dehors de celui du litige ?

R.

Avis des assesseurs : Il est de toute évidence que Kasongo, n'a aucun droit sur le terrain en question, même si elle l'a cultivé auparavant. Le terrain appartient au chef Kiona Goy qui a seul le droit d'en revendiquer la propriété.

Mulenda qui a défriché le terrain, s'il n'a pas la propriété du terrain peut cependant revendiquer le droit de culture parce que, lorsqu'il a commencé le défrichage personne ne l'en a empêché.

D'ailleurs la question de propriété n'entre pas en compte ici.

Mais l'on peut cependant dire que Kasongo n'avait pas le droit de détruire les cultures qui s'y trouvaient. Elle a avoué, en outre, avoir dépassé les limites sur lesquelles elle avait marqué son accord. Elle a détruit 60 buttes de maïs, pour laquelle elle doit payer des dommages et intérêts que nous évaluons à 40 frs. Comme elle n'a pas le droit de se rendre justice elle-même, nous estimons qu'elle doit être punie. Elle ne peut plus cultiver sur la bande de terrain contestée qui appartient à Mulenda avec tout ce qui s'y trouve, sans que cette bande de terre puisse cependant être considérée comme étant propriété de Mulenda.

Le Tribunal

Attendu que les parties comparaissent régulièrement

Attendu que la défenderesse Kasongo a détruit du maïs qui ne lui appartient pas

Attendu qu'elle a empiété sur le terrain cultivé par Mulenda ; qu'elle s'est rendue justice elle-même en ce faisant

Décide

La bande de terrain faisant l'objet du litige et sur laquelle la défenderesse a planté des patates douces pourra être cultivée par le demandeur qui pourra s'approprier les cultures qui y existent en ce moment

Condamne Kasongo Mangaiko à 7 jours de S. P. P. ; à 20 frs d'amende ou 7 jours de S. P. S. ; aux frais s'élevant à 10 frs ou un jour de C. P. C. ; à payer 40 frs de dommages et intérêts à Mulenda ou 4 jours de C. P. C.

216. - PROCÉDURE - REJET SANS INSTRUCTION DES MOYENS DU DÉFENDEUR - ANNULATION.

Jugement n° 527 du 14-5-37 du Tribunal de Parquet du Lualaba (Juge : M. Smits).

Jugement : En cause : Naweji, Mahitshi Kambululu, du village Sangombe, chefferie Lumanga, territoire Sandoa ;

Contre : Mujiki, Tshiwaya, chef du village Mujiki, chefferie Tshanika, territoire Malonga ;

Vu le jugement n°12 du 26 mars 1937 rendu par le Tribunal du territoire de Sandoa et condamnant Nawaji Kambululu à 60 jours de servitude pénale sur la base de l'art. 27 du Code livre II ;

Vu la demande d'annulation de ce jugement introduite par Nawaji Kambululu ;

Attendu que le demandeur Mujiki accuse Nawaji de lui avoir escroqué de nombreux biens mobiliers pour prix d'un vélo que le défendeur ne lui livra jamais, se contentant de gaspiller son butin ;

Attendu que Nawaji nie l'identité de personne entre lui et l'escroc auquel Mujiki eut affaire ;

Attendu que l'enquête à l'audience négligea d'entendre les témoins cités qu'il y eut ainsi mépris évident des droits de la défense ;

Que d'autre part, les éléments constitutifs du délit d'escroquerie : manœuvres frauduleuses, usage de faux nom ou de fausses qualités ne sont pas réunis en l'espèce ;

Attendu que l'omission d'entendre tous témoins constitue une violation évidente des règles de procédure précisées à l'art. 25 du Décret organique ; qu'à elle seule, elle justifie l'annulation de la sentence entreprise conformément au prescrit du 2° de l'art. 33 du même décret ; que d'autre part en érigeant en infraction de droit écrit un fait qui n'en possède pas les caractères, le tribunal statue à l'encontre des dispositions législatives applicables à tous les indigènes, motif d'annulation prévu par le 3° du prédit art. 33 ;

Par ces motifs,

Le Tribunal du Parquet, statuant sur requête,

Vu l'art. 27 du Code Pénal, Livre II ; vu le Décret du 15 avril 1926 ;

Annule le jugement entrepris.

BIBLIOGRAPHIE

(Les Nouvelles, Droit Colonial III, Editions Larcier, Bruxelles ; le volume 667 pages, broché 300 francs).

Dans la collection des Nouvelles vient de paraître le Tome III du Droit Colonial. Ce nouveau volume, tout en complétant l'exposé général de la législation congolaise, offre pour tous ceux qui sont constamment en contact avec nos populations indigènes, un grand intérêt.

Il contient notamment : par Mr. J. Magotte,

l'Organisation politique et administrative des circonscriptions indigènes et des centres extra-coutumiers ; par Mr. J. Van Hove, un résumé des éléments du droit privé coutumier et par Mr. Sohier, un étude remarquable sur le droit de procédure, y compris celle devant les juridictions indigènes.

Enfin, Mr. le Dr Trolli, avec la collaboration de MM. Van Hove et Marquet, y expose l'état actuel de la législation sanitaire au Congo Belge.

Pour paraitre début 1940 :

Supplément quinquennal au

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE

(1935 à 1939 inclus)

par

J.-P. Colin,

Conseiller à la Cour d'appel d'Elisabethville

Prix du volume relié : 100 francs.

Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise 1890 à 1934 : 150 francs.



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, non reliée, et 100 francs reliée en un volume.

Les 4e, 5e, 6e, 7e, et 8e années : en fascicules, 75 francs ; reliées, 95 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e et 14e 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, 13e, 14e années reliées et le répertoire Colin : 1175 francs.

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des trois premières années, les 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e et 14e années : 985 francs.

La première année du bulletin des Juridictions indigènes seul : 30 francs. Les deuxième, troisième, quatrième, cinquième et sixième 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. Les cinquième et sixième 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.

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 WALENDU, par M. Maenhaut, Administrateur Territorial.	25
L'AME LUBA, par W. F. P. Burton. traduit de l'anglais par M ^{me} B. Colin.	38
RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux.	56



La REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE est publiée, avec le concours des docteurs en droit de toute la Colonie, par la SOCIETE D'ETUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Comité de Patronage :

MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice ;
le Gouverneur Général P. RYCKMANS ;
JAMAR, Premier Président de la Cour de Cassation ;
GESCHÉ, Procureur Général près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : RUTTEN, DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI, MOELLER et VOISIN ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
CORNIL, L , Avocat général à la Cour de Cassation ;
GUILLAUME, A., Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;
HAYOIT DE TERMICOURT, Avocat général à la Cour de Cassation ;
LEYNEN, Président de la Cour d'appel de Léopoldville ;
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles ;
VERSTRAETE, Juge au tribunal de la instance d'Anvers ;
WALEFFE, F., Conseiller à la Cour de Cassation ;

Comité de la Société d'Études 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 des juridictions indigènes : M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi ;
Commissaires : MM. BOURS, Conseiller à la Cour d'Appel ; E. CLERCKX, Avocat près la Cour d'Appel.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K , le Directeur de la Revue, le Rédacteur en chef et MM : DEVAUX, Substitut du Procureur Général ; BOURS, Conseiller à la Cour d'appel ; BROUXHON, Substitut du Procureur du Roi et BRUNEEL, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, 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 DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

CHAPITRE II.

VIE MATERIELLE

I - ALIMENTATION.

Le Malafu est le mets favori et principal, le plat tribal des Walendu. Ils déclarent avoir faim quand leurs provisions de graines de maïs, sorgho ou d'éleusine pour la fabrication du malafu sont épuisées.

Les graines entassées en paniers sont germées dans un cours d'eau, séchées au soleil, concassées dans des mortiers et fermentées dans des trous souterrains.

Le malafu est un brouet gris et suret obtenu par le mélange de ces grains fermentés et d'eau dans un brassage de quelques heures au-dessus d'un feu. Quand le brassin est refroidi on le sert le plus souvent dans unealebasse ; un épi de froment y flotte pour l'agiter — le dosage de grains et d'eau est calculé d'après le nombre de consommateurs et l'alcoolification désirée.

Consommer du malafu ou « bière indigène » c'est à la fois boire et manger. Pris en trop grande quantité ou trop alcoolisé il conduit à un enivrement réel et dangereux ; il ne paraît pas plus fort que notre bière européenne ; mais les Walendu sous alimentés surtout à la soudure des récoltes sont moins résistants que nous

Le malafu est théoriquement la boisson des hommes, les femmes en boivent moins — il est d'usage d'en faire absorber même aux enfants en bas âge — c'est d'ailleurs un facteur de mortalité infantile.

Mais le Walendu connaît d'autres aliments.

Les *patates douces* grillées sous la cendre ou cuites à l'eau ou pelées pour être grignotées crues (celles-ci rappellent le bon goût de nos chataignes).

Les carottes de maïs frais cru ou grillé

Les grains de maïs, le sorgho, l'éleusine, le millet jaune ou amarante parfois en forme de crêtes de coq (lenzelenze) et actuellement *le froment*, concassés et préparés en pains sans levain, cuits dans des fours de fortune (pots d'argile chauffés et renversés) quelques bananes (tsetse) provenant de jets plantés à proximité des huttes ou dans les bas fonds — ils ne fructifient qu'après 2 ans.

Une infinité de légumes : des haricots broyés et délayés en sauce pour arroser les patates douces — la parche des haricots est parfois enlevée pour obtenir plus de saveur — les courges rampantes dont on consomme les graines

Divers épinards ou salades récoltés parmi la germination spontanée de la brousse — des cèpes recherchés par les femmes dans les galeries forestières — les asperges sauvages sont nombreuses mais ne sont pas consommées.

Des fruits sauvages ou cultivés. Parmi les sauvages : la mure (ka), la grosse prune douce laiteuse (lukwa) produit d'un arbre rouge de forêt, une espèce de pomme (Mblemble) à goût aigret.

Les fruits cultivés sont importés, tels la marakudja, l'ananas, la papaye, la fraise, l'orange, les prunes et cerises dites du Cap, la pomme-cannelle, le cœur de bœuf, etc...

Les Walendu extrêmement friands de fruits les cueillent avant maturité et les enterrent pour les faire mûrir — cette pratique encourage leur maraude dans nos jardins — ... alors qu'ils ne s'y risqueraient pas pour nos légumes.

Les Walendu se nourrissent de tous les *poissons* et généralement de toutes les *viandes* y compris l'éléphant, les rats des champs, le chat sauvage et le léopard dont ils veulent ainsi se venger — ils font exception pour l'épervier, le serpent, l'hyène (par crainte de la gale) l'âne (dont ils ignorent l'origine). Ils consomment les viandes parfois très faisandées — comme ils ne « mangent pas l'odeur » elle ne les incommode pas.

Les *Oeufs* sont présentement appréciés même s'ils sont pourris ou fécondés — jadis les vieillards seuls les mangeaient frais (Cfr même chapitre : Aliments permis et aliments défendus).

En guise de *sucre* des tiges de jeune maïs vert et de cannes à sucre sont suçotées, elles ne subissent aucune préparation et ne sont guère mélangées aux aliments. Quoiqu'elles soient surtout réservés aux malades tous les Walendu les consomment avec plaisir, elles trompent parfois la faim à la soudure des récoltes. En fait d'*oléagineux* seuls les palmiers et les arachides cultivés sur les rives du Lac fournissent l'huile. Cette culture est à étendre en raison de la pénurie de corps gras : plus de mille kilos de noix palmistes Nava de Gombari, viennent d'être distribuées à cet effet. En attendant le commerce local apporte des arachides et de l'huile sur le marché. Les graines de tournesol, concassées et préparées en sauce procurent également une matière oléagineuse.

Le beurre obtenu par barattage dans lesalebasses est de plus en plus employé pour préparer viandes et légumes.

Enfin occasionnellement des sauterelles migratrices amputées de leurs ailes et de leurs pattes, séchées au soleil sur des vans et des nattes, saupoudrées de sel, sont très recherchées pour la graisse qu'elles renferment.

Le *Lait* n'était consommé jadis que caillé et comme aliment complet. Actuellement seul le lait battu ou petit lait est pris couramment comme boisson et forme le complément notamment d'un repas de patates douces ; le lait entier est de plus en plus adopté comme remède ou fortifiant.

Le *Sel* était jadis extrait de tiges de papyrus (MI) ou de glaïeuls aquatiques ou de pelures de bananes et troncs de bananiers, séchés et brûlés. L'eau filtrée dans ces cendres salait tous les mets principalement les cèpes.

Le sel prime l'huile dans le goût des Walendu. Aussi le sel importé par le commerce est actuellement l'achat le plus en vogue. Les œufs sont généralement offerts contre du sel (valeur du contenu d'une cuiller à soupe).

Le piment cultivé genre poivre de Cayenne est un *condiment*.

Le *poivre* sauvage existe en végétation spontanée forestière. Il n'en est pas fait usage.

L'*anthropophagie* et la *géophagie* semblent n'avoir jamais existé. Les Walendu ont une prédilection pour les boissons alcoolisées. L'eau est la boisson courante désaltérante. Le malafu est très recherché. Le vin de palme ne se boit que dans les régions où croissent de rarissimes faux palmiers.

Les *excitants* employés sont ; le « malafu » accessoirement la tabac et rarement le chanvre.

En égard à ce qui précède le Malafu sert de « cordial » pour se remettre de ses émotions, se détendre ou se « donner du cœur » ou du « courage » avant d'entreprendre un coup d'audace ou d'affronter un péril, voire même la comparution devant l'Autorité Européenne.

Le *tabac* est très populaire et fort en usage ; il est fumé par les hommes et les femmes autant que parmi nous, rarement par les enfants.

La plante de tabac d'origine indigène (importation étrangère très reculée ?) est de petite taille ainsi que ses feuilles — toutes les autres espèces sont certainement importées — leur développement permet beaucoup d'espoirs pour l'avenir industriel de cette culture.

La tabac indigène est très fort. Les Walendu le cueillent d'habitude en pleine végétation, séchant la feuille au-dessus d'un feu et sans la couper la fument instantanément dans leur pipe.

Ils bourent deux à trois pipes par heure, en tirent une bouffée énorme, pareille à celle d'une locomotive, et passent la pipe à leur voisin qui la passe à son tour à la ronde. Une pipe « de communauté » se consomme en l'espace de 2 à 3 minutes par 5 à 8 bouffées.

L'indigène attribue au tabac le pouvoir de tromper la faim ou de stimuler le travail des champs par exemple. Mais le plus souvent il en abuse jusqu'à l'anéantissement. Des accidents s'en suivent. Il est arrivé que des femmes accroupies près d'un brasier s'y affalaient,

La pipe a des formes variées : la plus primitive est composée d'une petite courge — callebasse percée d'une ouverture — celle-ci supporte une feuille verte roulée en entonnoir ou un cône en bois ou en terre cuite en guise de fourneau. La tige naturelle de la courge ou un réseau ou bambou forme tuyau de pipe. Le fourneau est bourré de tabac et recouvert d'une braise ardente — tabac et braise sont pressés par une tige de préférence métallique se terminant en forme de cuiller. Dans la callebasse mijote un peu d'eau et des herbes filtrantes. L'ensemble n'est-il pas un genre de narghilé ?

D'autres pipes sont plus artistiques — il s'agit d'un fourneau conique sphérique ou cylindrique en terre cuite parfois consolidé par un fil de laiton, muni d'un tuyau en roseau ou en métal aussi lisse que droit, coudé à angle aigu accentué. C'est le modèle bahema, le plus courant ; au repos cette pipe est parfois accrochée à un chevalet

Des pipes européennes importées sont déjà répandues mais celles-ci ne sont pas passées à la ronde.

Des tabacs importés sont également fumés notamment sous forme de cigarettes. Les préférences des indigènes vont aux tabacs lourds noirs et saucés.

Le tabac se consomme peu en prise ; dans ce cas il est parfois mélangé à du sel de préparation indigène. Le tabac est rarement employé comme chique, ainsi il sert plutôt de remède par exemple : contre les maux de dents ; d'autres herbes de la brousse ont ici la préférence.

Le *Chanvre* croît spontanément en forêt, il en est fait rarement usage dans les chefferies tout au plus par quelques plants clandestins. Il est fumé dans les centres extracoutumiers, c'est-à-dire dans les camps miniers et constitue un véritable fléau.

Les pipes à chanvre sont généralement d'un type primitif (fourneau en bambou ou en terre cuite, prolongé par un tube en bois dans une callebasse — tuyau en roseau ou bambou).

L'utilisation de l'*Opium* n'est guère connue.

Aliments permis et aliments défendus : A tous les Walendu il est défendu par la coutume de consommer la viande de chien, d'hyène, de serpent ou d'épervier.

Certains aliments sont interdits aux enfants en raison de leur âge. Il y a défense aux femmes enceintes de consommer les œufs, les oiseaux de chasse et des piments, ainsi que de s'approcher des mets et provisions d'autrui. Les œufs sont également prohibés au mari de la femme qui porte sa première grossesse ; s'ils enfreignent cette coutume la croyance prédit un enfant muet aux époux.

Les aliments ne subissent pas de préparation sacramentelle, hormis ceux destinés aux mânes dont les sorciers s'occupent. (cf. Ch. VI Politique et Ch. VII Vie religieuse).

Les aliments sont généralement préparés par les femmes devant ou à proximité de la hutte. Cette préparation se borne au : 1) broyage ou concassage ou pilage, et 2) à la cuisson — aucun aliment n'est haché.

Le broyage ou concassage des grains de maïs, sorgho, millet et éleusine, s'effectue par deux pierres meulières ou morceaux de granit (l'un concave, l'autre convexe) dont l'une forme meule dormante.

Le pilage, même des légumes est effectué par un pilon assez pesant (mesurant 6 à 7 cm. de diamètre à la base) dans un mortier évidé en entonnoir dans un rondin — pilon et mortier sont en bois.

La cuisson se fait dans des pots en terre glaise cuite au feu.

Les hommes exigent des femmes la préparation propre et très soignée des aliments. La perfection n'est pas rare parce que les enfants sont initiés et associés dès leur jeune âge aux travaux ménagers — exemple des soins culinaires : pour l'obtention d'un pain de maïs, le grain est trempé dans l'eau pour le blanchir davantage. Des haricots et des graines de tournesol sont déparchés pour affiner le goût des sauces.

Les Walendus prennent leur repas en famille et dans un pot commun. Toutefois de petites corbeilles appelée « kibo » servent d'assiette — elles sont faites de fibres de feuilles de faux palmiers, tressées avec de très fines herbes à balais « RAI ». Les assiettes en métal ou faïence sont d'importation et se répandent. Le repas principal a lieu le soir ; les aliments sont déposés par terre (parfois déjà sur une table) dans la hutte. Les cuillers, fourchettes et couteaux importés étant encore rares, chacun mange avec ses doigts. Des spatules en bois, grandes et petites, existent mais ne sont employées que pour remuer les aliments.

Les aliments se mangent séparés ou mélangés au gré des familles ; exemple : les haricots sont mélangés comme sauce aux épinards. Après le repas tous les convives boivent de l'eau dans une calèche commune.

Au lendemain matin on consommera les reliefs du repas de la veille.

Pendant la journée chacun grignote à l'heure de son choix quelques crudités, de préférence des patates douces ou des bananes. Au total ils mangent mal et trop peu.

Certains aliments sont conservés : telle la viande qui est boucanée, c'est-à-dire séchée à la fumée, tel le poisson séché au soleil au bord du lac Albert.

Les vivres secs provenant des récoltes, le maïs, haricots, etc... sont décortiqués à la main ou par les pieds et séchés au soleil ; ils sont emmagasinés soit en des corbeilles ordinaires remisées dans la partie supérieure des huttes ; soit en des paniers « RO » (fibres de lianes tressées avec l'herbe « RAI ») posés contre les parois internes ou externes de la demeure, soit en des paniers « NGOLI », « DERR », sortes de huttes minuscules montées sur pilotis et servant de greniers, à proximité ou dans les villages.

Mais la prévoyance des Walendus, qui se rassasient autant que possible, se limite au lendemain pour les viandes et poissons et au maximum à une récolte pour les produits secs des champs. Les petites disettes sont coutumières aux soudures des récoltes.

Si les disettes se prolongent chacun recherche des racines comestibles et remue à nouveau les champs de patates abandonnés pour y chercher quelques tubercules oubliés.

II - SOINS DONNES AU CORPS.

Soins de propreté. — Quoique la baignade dans les cours d'eau soit rare, les Walendus se lavent complètement à grandes eaux par souci de propreté, tous les jours à proximité de leur hutte avant le coucher du soleil soit vers 16 ou 17 h. Ils se lavent eux-mêmes ; l'entraide n'est qu'une exceptionnelle nécessité. Au matin se laver la figure ne paraît pas obligatoire, mais se rincer la bouche avec de l'eau froide en se « brossant » les dents avec l'index est indispensable plusieurs fois par jour.

L'eau est crachée au loin avec art,

Avant de préparer les aliments les femmes se lavent toujours les mains. Chaque soir la femme a pour devoir de préparer un bain de pieds chaud pour son mari. La mère lavait les enfants en bas âge jadis à l'extérieur de la hutte. De plus en plus elle les lave dans la chaleur de celle-ci.

L'usage du *savon* est importé ; jadis l'herbe saponifiante « tsango » en tenait lieu pour le nettoyage du corps et des étoffes.

L'huile du ricin de provenance indigène et parfois le beurre ranci est employé parfois comme *Enduit pour assouplir la peau.*

La coloration (ou peinturlurage) du corps — tantôt rouge, tantôt noire, tantôt blanche — est encore en vigueur ; elle tend à disparaître.

Elle se fait en *rouge* au moyen de sables rouges puisés dans certains cours d'eau, séchés, brûlés, broyés et souvent mélangés à l'huile de ricin ; elle s'applique en signe d'élégance sur la tête des femmes ; appliquée sur la tête des mères jusqu'à un an après la naissance de leurs enfants, elle sert de remède pour conjurer l'inflammation de la peau.

Elle sert aussi de remède pour enduire les enfants atteints de la variole.

Elle est portée en signe de deuil sur tout le corps, de la tête aux pieds ; chez les veuves jusqu'au 9^{me} jour après la mort du mari — à cette occasion des cendres sont répandues sur la tête de la veuve pendant 1 ou 2 mois, voire pendant un an.

Les sables rouges colorent les danseurs sur tout le corps en signe de joie.

Enfin les proches parents d'un mort (femme, frères, sœurs, oncles et tantes) s'enduisent parfois la figure avec de la terre généralement rouge provenant de la tombe du défunt — durée 1 jour.

La coloration *noire* est produite par le suc d'une herbe broyée, nommée « Liki » elle est répartie en raies verticales sur la figure ou sur tout ou partie du corps des femmes en signe de joie : par exemple : aux festivités tribales, à la maturité de la récolte de maïs. La coloration noire est rare chez l'homme.

La coloration *blanche* est produite par des sables crayeux ou par l'écrasement des herbes « Jukwa » ou « Djudji » ou par l'aspersion de « Malafu ». On l'étend uniformément sur tout le corps ou en raies verticales — en signe de joie ou de deuil pour les hommes et pour les femmes : par exemple : sur les jambes et les bras en prévision des danses ou jour des funérailles : durée 1 à 4 jours.

L'aspersion de « Malafu » au moyen des herbes « Jukwa » ou « Djudji » fête la bienvenue, elle équivaldrait à notre souhait « à ta bonne santé ».

Coiffure. — Les Walendu n'ont pas de coiffure ni de couvre-chef, ils vont nu-tête, Leur tête est généralement rasée tous les mois ou tous les deux mois, à l'eau sans savon ; le petit couteau coutumier des femmes tient lieu de rasoir.

Le père rase la tête de ses enfants, le mari rase les cheveux de sa femme réciproquement — on rase toujours les cheveux d'un mort. C'est exceptionnellement que l'homme laisse pousser ses cheveux, à la naissance de jumeaux jusqu'à ce que toutes les cérémonies expiatoires soient accomplies. Pour les danses les hommes ceignent un bandeau d'herbes tressées hérissé de plumes de coq et de poules, ou mieux, se coiffent (pour la danse « LIBE ») d'un petit panier d'osier renversé, surmonté d'une longue tige terminée par une touffe de plumes blanches des pique-bœufs.

Toute autre coiffure est importée, telle l'unique mèche de cheveux abandonnée sur le haut et milieu du front, les divers chapeaux, etc...

Il n'existe donc ni coiffeurs ni chapeliers.

L'épilation du corps et surtout des sourcils s'effectue régulièrement ; la croyance veut que les sourcils non épilés amènent des maladies : les hommes et les femmes opèrent sur eux-mêmes, les jeunes filles s'entraident, de même les enfants.

Les Walendu ne sont guère *barbus* — 25 % d'entre eux possèdent barbe ou moustache — ils se rasent de deux en deux ans — toujours au couteau à l'eau et sans savon.

Certaines parties du corps sont l'objet de soins particuliers :

La bouche est rincée plusieurs fois par jour ; les pieds sont lavés quotidiennement ; pas de soins spéciaux pour les mains ; les ongles des mains et des pieds sont régulièrement coupés au moyen du couteau qui extirpe les puces — djicks. Chacun les taille soi-même ; les parents, principalement le père coupent les ongles des enfants.

Les Walendu sont peu sportifs : N'aimant ni la chaleur ni l'eau ils ne font guère de natation ni de pagayage à l'exception des riverains du lac Albert.

Les gamins de 10 à 12 ans s'exercent au tir à l'arc en choisissant comme cible un tronc de bananier ou des sujets vivants : rats, écureuils ou petits oiseaux. Les jeunes gens de 16 à 17 ans s'exercent au lancement de la lance. le but à atteindre est une plante ou un trait tracé sur le sol.

Les jeux sont peu pratiqués — nous avons trouvé pour garçons et jeunes filles, imitation de notre jeu de barre, pour fillettes un jeu de cache-cache en rond — même les enfants n'aiment pas les jeux et pour les faire jouer il faut les y entraîner.

La chasse et la danse très en honneur constituent les sports favoris. Elles sont décrites plus loin (Moyens d'existence et occupations — Ch. VIII Vie esthétique).

Le *tatouage* n'est pas coutumier, quelques incisions faites rarement sur le front et au-dessus des seins des fillettes imitent des usages d'autres peuplades. Des cicatrices relevées éparées sur certaines parties du corps sont des traces de pointes de feu appliquée comme remèdes aux endroits douloureux.

Vêtements et chaussures. - L'homme est vêtu d'un cache-sexe en peau de chevreau ou de petite antilope. Cette peau est lavée et quelque peu assouplie par le frottement de pierres qui l'épile. Le cache-sexe est retenu autour des reins par une cordelette de graminées tressées, par une lanière en peau de bête ou par une liane de poivrier sauvage — ce système de liens est le plus généralement employé.

Une peau de chèvre ou d'antilope ou une partie de peau de bête est jetée sur le dos. Cette peau quasi brute est attachée sur la poitrine en bandoulière par des cordelettes. Les pieds sont chaussés de sandales en peau de bête fixés par des lanières ou cordelettes.

La femme s'habille d'une touffe de graminées en guise de cache sexe elle s'orne les reins d'une feuille de bananier effilochée ou d'une longue touffe d'herbes pendues entre les fesses, les deux touffes sont accrochées tel un pompon et une queue à une cordelette formant ceinture (actuellement garnie de rangs de fausses perles multicolores).

L'enfant en bas âge est porté nu à cheval sur les reins de sa mère, il est enfermé dans le « Waku » corbeille d'osier tressé en forme de hotte et souvent peinte en rouge, composée d'un panier siège et d'un panier formant capuchon; des lanières en peau de bête ou de lianes fixent le Waku sur le dos de la mère.

Dès qu'une fillette peut courir elle est ornée autour des reins d'une cordelette de fines herbes « Gaya » tressées en anneaux « Jojo ». Le petit garçon conserve sa nudité bronzée ou d'ébène.

Parfois fillettes et garçons portent de plus un grelot de fer à la cheville — précaution utile pour les entendre quand ils s'éloignent.

Voilà tous les vêtements des enfants jusqu'à ce qu'ils puissent se vêtir comme les grands.

Les habillements ne se différencient guère d'après les classes sociales, ni d'après l'habitant, ni d'après les saisons ni d'après les circonstances de la vie. Exception est faite pour les danses — c'est-à-dire deuils et réjouissances.

En ce cas les herbes ou feuilles formant queue chez les femmes s'allongent démesurément jusqu'au sol. Les hommes ceignent un bandeau d'herbes tressées hérissés de plumes; les chefs c'est-à-dire le chefs de clan ou sous clan endossent leur peau de léopard, d'autres leur peau de lion, de serval ou de singe, etc..

Au milieu de tout ce qui précède l'importation a lancé les costumes, chapeaux et souliers d'Europe; ils ont de plus en plus de succès.

Les Walendu, croyant se protéger contre le sort, sont enclins à s'attacher et à suspendre au corps des quantités d'amulettes. Ces talismans sont généralement fixés au moyen de cordelettes autour des poignets, du cou, de la taille et des chevilles.

Pour le commun des mortels il s'agit de coquillage, de lambeaux de peaux de chèvre, de « PI » ou petites sections de roseaux entaillés, de cornes de chevreaux, moutons ou antilopes contenant ou ayant contenu des remèdes. Les enfants sont parfois porteurs d'un repli de la peau de leur mère — leur première amulette est donnée à l'occasion de leur naissance ou de leur première maladie.

Les sorciers portent des « PI » de grandeur proportionnée à leur degré d'initiation, c'est-à-dire à la puissance de leur magie.

Ces « PI » sont employés comme sifflets d'appel pour réclamer la part des mânes dans les aliments des vivants ou pour convoquer ceux-ci à entendre proférer des imprécations — Cfr Ch. VI Politique et Ch. VII Vie Religieuse.

Le collier de griffes de dents de léopard est strictement réservé aux grands sorciers, chef de clan ou sous-clan (valeur de chaque dent : 2 chèvres).

Outre ces truchements de la superstition les hommes s'ornent par ostentation de bracelets en ivoire brut et de colliers en fer ou en cuivre, les femmes de bracelets en spirales en fer ou cuivre atteignant parfois 0,25 m. de longueur aux poignets et chevilles, ainsi que de colliers de même métaux. Les métaux tendent à être remplacés par des perles, verrettes ou filigranes d'importation.

Pour compléter cette énumération citons les « NIE » et les « JO » parures des oreilles et des lèvres (Cfr Déformations artificielles).

III. — HABITATION.

Les Walendu *construisent de préférence leurs villages* sur le flanc des collines à l'abri du vent dominant ; à chaque village sa colline ; au bas de celles-ci ils puisent généralement l'eau de source, quoique l'hygiène n'ait pas toujours été la préoccupation principale des nos indigènes, ils ont évité avec soins les bas fonds marécageux et insalubres — nids à moustiques.

Description d'une habitation. - Extérieurement la hutte à la forme d'une demi-sphère ou d'un dôme reposant sur le sol. Elle est recouverte d'herbes sèches dont les couches s'escaladent. Elle paraît une énorme ruche d'abeilles ou mieux encore évoque une gigantesque jupe à volants en paille. Ce type original est très gracieux. Il est propre aux Walendu quoique adopté par les Bahemas, Bambisa, Wafelayembe, Mabendi et parfois par les Alurs.

Pour construire une hutte Walendu de grandeur moyenne nous traçons sur le sol une circonférence de 24 mètres au milieu de laquelle nous plantons en carré, distants de 1,50 m. entre eux 4 troncs de jeunes arbres hauts de 4 mètres, reliés entre eux par les lianes ou branchages ; ils soutiendront intérieurement le cercle de faite. De là partiront les aiguilles d'un parapluie, des baliveaux incurvés ; ils jalonnent la circonférence de base, et seront distants de 1 mètre entre eux.

Le cannevas ou carcasse ainsi tissé sera tapissé de roseaux ou lianes reliés entre eux. Cette texture ou clayonnage supportera les parois — épaisses couches d'herbes sèches longues de 1 mètre et étagées de 0,30 m. — elles seules, se terminent au sommet par une touffe d'herbes en guise de paratonnerre, seront visibles de l'extérieur.

Une ouverture large de 1 mètre aura été prévue dans la paroi opposée aux vents dominant du lac Albert de manière à ménager l'unique porte d'entrée : celle-ci est précédée d'un couloir proéminent de 1 à 1,50 m. recouverte d'un auvent toujours en herbes sèches. Ce petit vestibule est en roseaux parfois plâtrés de terre glaise mouchetée de sables rouges, gris et verts.

La porte d'entrée, glissière en roseaux, est consolidée par un revêtement de bouse de vache.

La hutte est construite par son propriétaire aidé de son ménage et de ses amis (pour le gros œuvre) s'il est capable de les rétribuer par libation inaugurale de « malafu ». La hutte est construite pour l'habiter, non pour la vendre tel un entrepreneur. Tous les matériaux de construction se trouvent sur place ou à proximité, le mari coupe et apporte les sticks et lianes, la femme aidée par le mari cueille les herbes.

La hutte dont en général les Walendu prennent grand soin résistera victorieusement pendant 1 à 2 ans à toutes les intempéries. Préalablement à toute habitation elle est bénie par le sorcier dzadiba ledaba ou dyaba au moyen de l'herbe Jur. - Ch. VII Vie Religieuse.

Le bas des parois extérieures est entouré de branchages épineux pour éviter les déprédations des animaux.

L'évacuation des eaux de pluie est assurée par des fosses circulaires. Pour empêcher les femmes d'enlever des toitures des herbes sèches pour allumer leur feu, une botte de brindilles est souvent suspendue en réserve à l'entrée de la hutte.

Néanmoins on ne répare pas la hutte, on préfère l'abandonner par vétusté, la démolir et la reconstruire ailleurs tout en ne négligeant pas les matériaux de remploi.

Des éventualités peuvent abrégier la longévité naturelle de la hutte.

1) le décès du père, de la mère ou d'un enfant adulte — le décès d'enfants non adultes n'entraîne pas l'abandon de la hutte, l'enfant mort-né ou décédé en bas âge était d'habitude enterré dans la hutte.

2) Le déplacement total ou partiel du village par suite d'épidémie ou la coïncidence de fréquents décès, qui fait croire dès lors à la malédiction de l'endroit par les mânes.

3) Si la hutte a été foudroyée ou si un membre de la famille y meurt par la foudre, elle est déplacée à 2 à 3 mètres.

A l'intérieur les parois de la hutte sont tapissées jusqu'à mi-hauteur de roseaux ou de tiges de papyrus. La hutte est divisée dans le sens de la hauteur en un rez-de-chaussée et un grenier, où sont relégués pots, paniers et provisions ; celui-ci est planchéié avec des soliveaux encastrés dans les parois et attachés aux troncs de soutènement du faite.

Le pourtour de la hutte est compartimenté par des claies en papyrus ou roseaux soutenus par des sticks. Il y a 4 à 7 compartiments « GUI » ou chambres. De cette manière un espace libre est laissé au milieu de la hutte entre les troncs de soutènement, c'est la salle commune à l'instar d'un atrium. On y place les pierres du foyer pour y préparer la « popote » familiale. On s'y accroupit en devisant autour de la flambée.

Les parents, et les enfants jusqu'à leur mariage, habitent la hutte familiale et se partagent ses chambres ; une chambre vide est laissée au jeune bétail — veaux non sevrés. Les chèvres, moutons et chiens sont ramenés tout les soirs dans la salle commune et attachés aux troncs de soutènement ; au matin chèvres et moutons seront éconduits, fixés à un pieu à proximité de la hutte ou envoyés au pâturage sous la garde des bambins aidés d'un chef de file quadrupède orné d'un collier à sonnette. La volaille logera également dans la hutte. Les autres chambres vides, dont l'une est réservée aux frères et sœurs de race et amis, renferment des provisions de bouche en des paniers « RO » et du bois de chauffage. Les parents reposent ensemble dans la même chambre, les enfants dorment à deux ou à trois sur la même couchette — garçons et filles sont séparés dès l'âge de 7 ans — les grands parents habitent une hutte séparée, distante au maximum de 50 m., ils y logent avec un enfant ou petit enfant ; tous les membres d'une même famille sont ainsi groupés.

Si une brouille survenait parmi les habitants de la hutte certains des ceux-ci s'éloigneraient... pour la réintégrer bientôt ; les Walendu ne sont guère rancuniers.

Les femmes supplémentaires des polygames occupent, deux par deux, des huttes séparées ; elles habitent avec leurs enfants qu'elles nourrissent au sein parfois pendant 2 ou 3 ans.

La « LUBA » ou ZERIBA » ou enclos enfermant la hutte du chef de ménage et celle de ses femmes, est d'importation arabe.

Les meubles et objets placés dans la hutte sont rudimentaires :

Les chambres à coucher sont garnies d'un lit pour 2 personnes il — s'agit d'un cadre rectangulaire formé par 4 rondins montés sur 4 pieds d'une hauteur de 0,50 m. et sculptés grossièrement. Dans ce cadre est tissée une claie de papyrus (ou roseau) distants de 0,02 m. en 0,02. Sur ce grabat est étendue actuellement une natte (MOKEKA) sur laquelle s'étendent nos Walendu ; aucun matelas n'adoucit leur sommeil.

Nous y trouvons quelques *chaisettes*, taillées en forme de bobines dans des rondins, quelques sculptures en losanges en ornent le siège, mais la plupart des Walendu s'assoient sur des pierres de granit ou simplement par terre.

Les *ustensiles de cuisine* se composent : de pots en terre cuite (casserolles) de forme ronde de montgolfières renversées, entaillées en losanges à l'encolure ; decuillers en bois en forme de spatules, de petits paniers « Kibo » tressés en guise d'assiettes, de courges vidées et séchées : conservées entières elles font office de carafes, sectionnées par le milieu, la partie inférieure forme un verre à boire, d'un mortier et pilon en bois, de pierres de granit dont l'une concave pour le broyage des grains et l'aiguisage des couteaux, de couteaux en fer de modèle approprié aux hommes et garçons : lame longue et droite) ou femmes et filles (lame courte et courbée).

Ces couteaux servent à tous les usages et sont toujours portés à la ceinture : ceux des hommes dans une gaine de cuir, ceux des femmes sont portés nus.

Tous autres objets trouvés dans la hutte sont importés.

Constructions spéciales en dehors de l'habitation.

Il existe : 1) des pots en terre cuite, paniers ou petites constructions en « Ngoli ». Derr », sorte de huttes minuscules montées sur pilotis et servant de greniers pour l'emmagasinage des grains, haricots, arachides, etc. Contructions faites par le propriétaire individuel des provisions ou la collectivité du village ;

2) la hutte de logement en commun réservée aux grandes filles du village — « SODZA » construite par la collectivité du village — l'usage de cette hutte disparaît ; 3) des salles de réunion « GODZA » huttes de dimensions réduites par les pratiques de différents sorciers mais principalement du maître des mânes « GOBA » (cfr. Ch. VIII Croyances) le public s'entasse dans la Godza ou devant — c'est l'autel de la sorcellerie — construction édifée par la collectivité du village ; 4) des sanctuaires « DRADZA » dédiés aux mânes — huttes minuscules édifées par le sorcier « DRABA » ou « TODRABA » à côté de l'entrée d'une hutte sur la demande de la famille de son propriétaire et moyennant paiement de chèvres, argent ou aliments (cfr. - Ch. VII Croyances et Rites).

Toute autre construction est d'importation, telles les salles de réunions ou de conférences au milieu de la place publique du village, des écoles, dispensaires, gîtes d'étape « dedza », feuillées, cimetières, etc.

Le Walendu est éclairé et chauffé dans sa hutte par l'unique feu de l'atrium. Aucune ouverture ni fenêtre n'étant pratiquée, il y règne l'obscurité la plus complète et la fumée la plus compacte jointe à une chaleur suffocante. Vraiment les principes européens pourraient y introduire petit à petit plus de confort.

S'il convient d'y chercher minutieusement un objet, le Walendu allume une touffe d'herbes sèches et s'en éclaire. C'est avec cette même torche qu'il se dirige la nuit de hutte en hutte et de village en village.

Depuis peu de temps l'usage de bougies et lampes importées se généralise.

Pour obtenir du feu, les Walendu agissaient jadis par percussion de deux pierres à feu, silex, pierre à fusil, éclat de cailloux, etc... l'une contre l'autre ou d'une pierre contre un morceau de fer (système briquet) ou par giration de deux baguettes de bois l'une dans l'autre (bois dur dans le bois tendre) ; des herbes sèches écrasées tenaient lieu d'amadou.

Actuellement le feu se transmet par des braises toujours conservées enflammées dans le corps de garde du village ou plus simplement déjà par l'emploi de nos allumettes.

Nous n'avons guère retrouvé d'histoire sur l'origine du feu ni des légendes ou croyances concernant cet élément.

La description d'un village de jadis se bornerait à évoquer des huttes éparpillées sans symétrie dans la savane et accrochées au flanc d'une colline, sans aucune fortification mais le plus loin possible des pistes caravanières. Les villages exclusivement Walendu étaient rares tant les Bahema s'entremêlaient parmi notre peuplade. L'entretien des villages se limitait strictement aux alentours des huttes. Dans la périphérie les champs étaient emblavés et gardés par quelques huttes de veilleurs — à eux le soin de défendre les récoltes contre les rapines des hommes et des animaux — ; plus loin d'autres huttes étaient réservées aux vieillards et aux malades hideux (pian tertiaire) qui croyait-on constituaient une malédiction pour le clan et dont les cadavres étaient enterrés dans leur hutte ou abandonnés en brousse.

Actuellement les villages Walendu, magnifiquement alignés en arête de poisson et situés de préférence perpendiculairement aux routes, sont des modèles ; toutes les huttes sont groupées à l'exception de deux ou trois d'entre elles avancées en corps de garde de veilleurs, de gardiens du bétail des « kraals » (cirques entourés de haies d'erythrine ou autres épineux) et de malades hideux ou contagieux — les malades fréquentent de plus en plus les hôpitaux et dispensaires d'où beaucoup reviennent guéris et régénérés :

Une vaste allée centrale départage de chaque côté une rangée d'arbres : eucalyptus, filaos, blackwattle, cyprès ; ensuite viennent les huttes distantes de 5 à 10 mètres entre elles, puis les greniers, une nouvelle rangée d'arbres et enfin les feuillées.

Le plus large débroussaillage et la dératisation, le reboisement par pépinière et les cultures économiques sont obligatoires et en honneur.

La propreté exemplaire des villages Walendu rend les mesures prophylactiques d'application très aisée ; elle a contribué au bon ordre et à l'amélioration rapide des conditions hygiénique, matérielles et morales des indigènes. (Champs cfr. Agriculture même chapitre).

Chaque village a conservé sa place publique « ITENA » (ou d'après d'autres « Baidjonga ») dont une partie est dénommée « DZADI » — emplacement de l'arbre zade (mulumba ficus) près duquel se

réunissent les chefs de famille et notables, chefs de sous clans etc... (cfr. chap. VI Politique et Ch. VII Vie Religieuse).

En *dehors des villages* il n'existe aucune construction ou agglomération autre que celles décrites ci-dessus. L'initiation de la jeunesse n'est guère pratiquée hormis l'initiation spéciale des sorciers (cfr. Ch. VII Vie Religieuse), qui a lieu dans la GODZA.

La circoncision et l'excision sont d'origine importée, la jeunesse y voit une opération hygiénique et nous ne pouvons que l'y encourager.

Jadis les routes, chemins ou rues conduisant aux villages consistaient en pistes ou sentiers de 0.30 m. de largeur, le moins entretenus possible et de préférence dissimulés, ils n'avaient guère été tracés et le plus souvent n'étaient que des sentiers de bêtes adoptés empiriquement

Aujourd'hui, avec le concours de la Colonie, des Chefferies et des particuliers, un réseau routier automobile et des pistes pour chariots à bœufs s'épanouit en Territoire des Walendu Nord ; nous ne serions guère étonnés qu'il soit comparativement à la surface occupée par la peuplade l'un des plus denses et des mieux entretenus du Congo.

IV. - MOYENS D'EXISTENCE ET OCCUPATIONS.

a) *La Chasse* : Les Walendu sont d'ardents chasseurs ; fils de Nemrod, les hommes valides seuls vont à la chasse soit : 1) individuellement ; 2) en groupe ; 3) en collectivité d'un ou plusieurs villages — dans ces grandes chasses les habitants d'un même villages se tiennent néanmoins en groupe

Le Chien est dressé à la chasse — le chien toujours de race indéfinissable n'a de valeur que pour autant qu'il soit dépisteur chasseur. Appartenant à son propriétaire et dressé par lui, muni d'un grelot en bois ou en fer au cou, il est béni périodiquement par le « DZADIBA » chef et en l'occurrence sorcier de la chasse.

Le chien participe à toutes les chasses mais plus spécialement à la chasse individuelle et à la chasse en groupe. Il est tenu plutôt à l'écart des chasses collectives de crainte de le voir périr dans les feux de brousse.

Les armes de chasse sont la lance, l'arc et les flèches, les pièges, parfois le feu circulaire dit feu de brousse et rarement le filet — ces armes peuvent être employées isolément ou concurremment — les animaux chassés à la lance et à l'arc sont principalement le buffle et l'antilope — les Walendu sont peu hardis à la chasse au buffle, ils n'osent le « lever » et ne lui feront la chasse que pour la défense de leurs plantations, ils le poursuivent alors jusqu'à l'achèvement. Parmi les pièges les plus employés nous citons le lacet, la trappe et le trou ou fosse à parois divergentes en vue d'y faire choir l'éléphant, le buffle, l'antilope ou le phacochère.

Le lacet est une liane ou de nos jours, un fil de fer ou de cuivre ; il est placé par un individu agissant pour son compte personnel notamment pour attraper les antilopes et les phacochères.

Le lacet combiné avec la trappe munie d'un appât (poule, quartier de viande ou chevreau vivant) s'emploie surtout pour le chat sauvage, le léopard et le phacochère ; la trappe est montée au croisement de pistes suivies par ces animaux.

Le produit de la chasse au piège est partagé sur les mêmes bases que le produit de la grande chasse collective (voir plus loin), l'offrande des prémices aux mânes de la chasse n'a toutefois pas lieu.

Il n'y a pas de défense coutumière de chasser tel ou tel gibier mais en pratique le moineaux, hirondelles et bergeronnettes ne sont pas abattus, parce que ils n'en valent pas l'effort.

Il n'y a pas de gibier spécialement réservé aux chefs, castes, femmes ou enfants. (exc. lions, léopards, cfr. plus loin).

Mais assistons aux chasses. — Dans la chasse individuelle le Mulendu pénètre dans la brousse avec son chien. Le chien dépiste la bête — le chasseur ou le chien la tue — elle appartient au chasseur sous réserve des redevances coutumières : la tête est réservée au chien selon l'usage, de crainte qu'il ne tuerait plus de gibier dans la suite.

Il y a chasse en groupe quand un Mulendu a aperçu une bête et appelle à son secours 2 ou 3 frères de race avec leurs chiens : ensemble ils fatiguent le gibier jusqu'à ce qu'ils l'atteignent et l'abattent.

Cette chasse commencée généralement le matin, s'achève le même jour — ce laps de temps suffit pour exténuer une bête — si les chasseurs perdent la trace souvent ils se découragent et abandonnent la partie. Le trophée appartient aux chasseurs sous les réserves coutumières d'usage.

La grande chasse collective comprenant un ou plusieurs villages soit 200 à 300 hommes a lieu en saison sèche ; jadis elle durait plusieurs jours voire jusqu'à trois semaines avec interruption si nécessaire.

Au jour de l'ouverture de la chasse dont la date et l'endroit ont été fixés par le DZADIBA, chef maître (ou sorcier) de la chasse, celui-ci rassemble à l'aube tous les participants munis de leurs lances, arcs et flèches et accompagnés de leurs chiens ; le rendez-vous a lieu de préférence dans le carrefour des sentiers les plus proches de son village ou devant l'arbre zade. Il s'agit de bénir les armes, de rendre les mânes favorables au succès de la chasse — quoique la bénédiction ne soit pas obligatoire aucun chasseur n'y manquera — dès son arrivée il jettera sa lance par terre devant le DZADIBA.

Le DZADIBA invoque les mânes en son langage.

Prenant ensuite son sac en peau de singe ou de chèvre il y dépose un arc et des flèches. Pour chasser les esprits défavorables cachés éventuellement dans les lances il balance ce carquois à l'instar d'un encensoir vers les quatre points cardinaux, puis continue le même geste de thuriféraire au dessus de sa tête en tournant au trot dans un cercle distant d'environ 10 mètres des lances. Mais il faut s'assurer par des présages si la chasse sera fructueuse.

Tentons le sort : Le DZADIBA lance quelques « PI » (4 à 5) longs de 0,10 m. au-dessus de sa tête — la curiosité des chasseurs se tend vers l'endroit et surtout vers la manière dont les « PI » choiront — si la tête de la majorité des PI se tourne vers le village on tuera beaucoup de gibier, si au contraire la majorité des têtes de PI se tourne vers la brousse le gibier se tiendra hors de la portée des lances.

Un présage ne suffit pas, le DZADIBA s'empare de 6 à 8 œufs ; les prenant un à un dans la main il les tournoie autour de sa tête, les passe en dessous de sa cuisse droite puis les jette sans effort sur le sentier devant lui, — comment les coquilles resteront-elles sur le carreau ? Le présage sera favorable quand la partie concave de la majorité des coquilles est tournée vers le sol — le liquide des œufs importe peu — si la partie concave de coquilles reste béante vers le ciel il est prédit que le gibier s'enfuiera devant les lances. En apothéose le DZADIBA s'assied et glisse sur les lances, les ramasse pour les serrer sur sa poitrine et finalement les jeter au-dessus de sa tête. Chaque chasseur saisit sa lance et se dirige vers le théâtre des exploits. Quelques indigènes précèdent, ils mettront le feu aux points de la savane désignée par le DZADIBA de manière à obtenir un incendie demi-circulaire. Les chasseurs se disposent en demi-cercle face au feu, le gibier fuit la flamme ; dès qu'il paraît à 10 à 15 mètres de lui le Mulendu jette sa lance, il est adroit mais dans ces conditions il manque au moins la moitié du gibier passant à sa portée, un dixième du gibier atteint ou blessé continue sa course la lance dans le corps. Si le gibier passe au loin, les chasseurs se plaindront naïvement de ne pas l'avoir vu venir vers eux.

La chasse est généralement interrompue par la tombée de la nuit ; elle est aussi interrompue ou terminée faute d'aliment pour le feu dans la partie désignée par le DZADIBA.

D'après les règles coutumières de la chasse la pièce appartient au chasseur qui l'a blessée en premier lieu même s'il s'agit par exemple d'un jet de pierre égarée ; peu importe le délai qui s'écoule entre la blessure et la mort, peu importe la diligence du chasseur à rechercher sa proie, peu importe celui qui achève la bête.

Quant au *butin de la grande chasse collective* il était partagé comme suit : Nous reproduisons les répartitions coutumières telles qu'elles étaient en vigueur à l'époque où les grandes chasses étaient fréquentes — elles tendent à disparaître parce que les indigènes n'ont plus les loisirs de jadis. Les répartitions ont évolué — celles en vigueur actuellement en faveur des chefs sont consignés dans l'étude de Monsieur le Commissaire de District Hackara. Cfr. Ch. VI. Politique.

a) Partage de la première bête tuée : sont offerts aux mânes de la chasse par l'entremise du DZADIBA, une patte avant avec un partie arrière, jusqu'à la première articulation, la tête et notamment

les cils, une partie du cœur, du foie et du vrai filet. Ces chairs sont présentées à l'endroit où la bénédiction des lances eut lieu ; dès qu'elles sont préparées le DZADIBA en éparpille une petite partie aux quatre points cardinaux en l'honneur des mânes... mais la meilleure partie lui reste.. ;

Une épaule (nza — dîme sur la chasse) est donnée au dzadiba ; le chasseur qui lui apporte cette part devient son factotum et aura l'honneur d'offrir dans la chasse prochaine les prémices aux mânes.

De l'éléphant tué le dzadiba reçoit une cuisse et une oreille, le tribut sur l'ivoire est d'importation.

Après ces prélèvements le solde de la dépouille appartient au chasseur qui généralement la dégustera en famille dans sa hutte comme s'il s'agissait d'un repas ordinaire, mais un cadeau de viande est fait aux notables du village et aux amis.

b) Si un chasseur tue deux ou plusieurs têtes de gibier une pièce entière est offerte au dzadiba par déférence et reconnaissance, aux fins de ripailles ou « tanga » (dîner) public pour tous les hommes du village dans et autour de la godza (femmes et enfants exclus).

N'oublions pas que lions et léopards sont toujours réservés aux dzadiba ou chefs.

b) *La Pêche* : Le Mulendu n'est pas né pêcheur. La pêche actuelle ne se pratique que par le sexe fort, individuellement ou en petit groupe, de préférence sur les vivages du Lac Albert. Peu d'indigènes possèdent une petite pirogue.

Les riverains pêchent à la ligne (hameçon appâté d'insectes) à la nasse (espèce de verveux en roseaux ou cordages avec ou sans ailes) et au filet (dimensions maxima 2 m. 2).

La pêche collective n'existe pas. Le dzadiba n'intervient ni dans la bénédiction des engins ni dans la répartition des captures qui appartiennent aux pêcheurs et sont partagées par eux avec les notables et amis. Tous les poissons sont considérés comme comestibles.

Si quelque crocodile dissimulé happe un pêcheur et le tue les GOBA (sorcier maître des mânes) et NRUBA (sorcier devin) interviennent en une cérémonie expiatoire (cfr. Ch. VII. Rites et Croyances).

c) *Agriculture* (très défectueuse, extensive, à la houe). Les Walendu, hommes, sont agriculteurs, par goût et par atavisme. Quoiqu'ils ne cultivent que pour leurs besoins alimentaires ils se font gloire de posséder de grandes cultures et surtout de récolter de grandes quantités. Les champs sont généralement assez proches des villages pour en faciliter le gardiennage. Hommes et femmes se rendent conjointement au travail ; ils font : 1) individuellement des champs emblavés au profit du ménage, du mari, de la femme (si le mari le permet) et de chacun des enfants adultes. Le produit des champs du ménage est généralement consommé par la famille, la récolte de autres champs est vendue par l'individu ou consommé par lui avec ses invités ; 2) en groupe ils travaillent aux champs des amis (moyennant réciprocité des services) ou du chef du village, clan ou tribu, (corvée coutumière) — un cadeau de victuailles, un bon repas et une libation de malafu (et actuellement parfois quelque monnaie) sont le paiement du travail — argent proportionné à la durée du travail fourni.

A l'époque des emblavures ou de la récolte il n'est donc par rare de trouver des villages vides pendant les heures de travail intense (7 h. du matin à 4 h. soir) La population houe le sol avec ensemble en chantant un refrain que scande le choc des houes.

Parmi les travaux agricoles, le défrichement et le premier nettoyage du champ incombent à l'homme. L'ensemencement est le travail de l'homme et de la femme réunis. La femme seule entretient le champ, la récolte est faite en commun. Au moment des semis le grain est béni par le sorcier LEDABA, à son défaut par le DZADIBA. Il a cueilli au préalable l'herbe « JUR » qu'il tient dans une main et sur laquelle il crache ; quelques semences sont tenues dans l'autre main. En prononçant les paroles sacramentelles l'herbe JUR est frottée contre les semences qui après avoir été touchées par l'assistance sont remises à l'agriculteur — il les plantera avec l'herbe JUR au milieu de son champ à l'abri des courges qu'il y avait fait pousser précédemment.

Les instruments aratoires en fer, de fabrication indigène locale : houes, haches, serpettes, machettes et herminettes de modèles hétéroclites sont traditionnels dans la peuplade — telle la houe, genre baluba, en forme « d'as de pique » dont la tige s'encastre perpendiculairement dans un manche en bois, troquée jadis, chez les Wafalyembe contre une chèvre ou sa contrevalet en récoltes — cette houe est encore l'instrument de prédilection.

Dans une famille la possession de la houe est individuelle : le mari possède une houe, la femme possède la sienne — les outils usagés délaissés par les parents reviennent aux enfants. Ne trouvons-nous pas dans la possession personnelle de l'outillage, l'origine des champs individuels ?...

Nous nous hâtons d'ajouter que le petit outillage agricole d'importation européenne s'introduit fort heureusement de plus en plus, notamment la houe Ceylan. Les instruments aratoires ne sont pas assez nombreux pour suffire aux besoins familiaux : ici notre action pourrait s'exercer avec le plus grand fruit concurremment avec l'introduction du matériel agricole pour traction à bœufs (charrues, même à disques, herbes etc..) qui jouissent d'un succès mérité et d'une utilité indiscutable en nos centres de labour, bienfait évident des Agronomats Ecoles de nos terriens à élever au stade de cultivateurs paysans.

d) *L'Elevage* : Jadis les chèvres, les moutons et la basse-cour résumaient tout le cheptel des Walendu. Par suite de mariages de filles Walendu avec les Alur, Bambisa et surtout avec les Bahema, qui vivaient au milieu d'eux, par suite de l'échange des récoltes des Walendu contre du gros bétail les bovidés ont pris peu à peu la place prépondérante parmi leurs richesses.

Quoique primitivement les Walendu préféraient échanger leurs vivres contre des houes, les tractations de bétail se multiplièrent à tel point que nous oserions affirmer que leurs troupeaux égalent aujourd'hui en nombre ceux des Bahema.

L'élevage est tenu en estime — chacun peut posséder du bétail dans le cadre des idées de la communauté indigène.

Mais, par habitude, ces troupeaux et souvent les houes sont encore thésaurisés trop jalousement comme valeur d'échange pour dots, etc., leur valorisation en bœufs de traction, viande de boucherie, vaches laitières, lait, beurre et peaux, cornes, ne leur apparaît pas comme un instrument de progrès indispensable pour l'avenir économique de nos régions.

L'Administration a fait un pas de géant dans le sens du progrès notamment par la création de fermes modèles, dites agronomats, appartenant en propre aux Chefferies indigènes et gérés par elles.

Elles font les sélections et castrations, importent (notamment le porc) organisent des laiteries, fromageries expertises, des concours exposition avec primes, des champs d'expérience, des cultures industrielles etc.. bref, corrigent, guérissent et éclairent avec succès nos populations.

Le chemin à parcourir est encore long :

Les produits de l'élevage sont généralement encore de qualité inférieure, ex. : les bêtes de boucherie n'atteignent pas un poids considérable et leur chair n'est guère tendre ; les laitières ne donnent que peu de lait, pauvre en graisses. Les croisements, paturages et méthodes nouvelles d'alimentation et de couchage sont donc à multiplier avec les dippings.

Entretemps voici l'utilisation courante des produits du cheptel par nos Walendu : le lait battu ou petit lait assez frais est pris comme boisson et forme le complément notamment d'un repas de patates douces ; le lait entier est absorbé de plus en plus comme remède ou fortifiant, parfois il est donné comme aliment aux nourrissons dès le premier jour de leur naissance concurremment avec le sein maternel.

Le beurre commence à s'employer comme corps gras dans la préparation d'étuvéas, le beurre rancie sert parfois d'onguent pour enduire le corps.

L'abattage d'une tête de bétail ou mouton ou chèvre pour en consommer la viande n'est guère fréquent dans les milieux indigènes.

Les peaux sont employées comme vêtements, besaces ou découpées en liens

Les cornes des bovidés forment des cors d'appel, ou des ventouses ; les cornes des chèvres et moutons sont des talismans ou des récipients pour les remèdes divers des sorciers.

Enfin jadis l'usage du fumier était totalement inconnu, même comme médicament, actuellement il améliore bien des cultures.

e) Nous ne connaissons *point d'autres occupations pratiquées par nos Walendu et considérées comme moyens d'existence* et non comme métiers, tels cueillettes des produit de la brousse, etc....

(A suivre).

M. MAENHAUT.
Administrateur Territorial.

L'âme Luba
(La religion de l'homme noir).
PREFACE

Les raisons pour lesquelles je me sens assez qualifié pour parler des coutumes et des croyances des Baluba sont au nombre de quatre.

1°. - Vingt ans de contact étroit avec les indigènes, dont je suis devenu l'ami et le confident. Il m'est arrivé de passer plusieurs mois sans voir un autre blanc, et pour des milliers de noirs, j'ai été le premier homme blanc qu'ils aient aperçu.

2°. - Je parcours de 3000 à 5000 kilomètres par an, d'un bout de la région à l'autre, à pied, à bicyclette ou en canot. Partout ailleurs je suis un étranger, mais au pays des Baluba je suis chez moi.

3°. - Mon carnet de notes, qui ne me quitte pas, enregistre journellement proverbes, récits, fables et coutumes.

4°. - Ma quatrième référence est peut-être la meilleure. Les notes qui vont suivre m'ont été, en grande partie, fournies par les nécromanciens et les sorciers eux-mêmes. Prenant grand soin de ne pas me moquer de leur puérilité, j'ai réussi à gagner leur confiance par ma sympathie et par mon attitude raisonnable. Les indigènes n'ignorent pas que quoique ne participant en rien à leur religion, nous aimons ses adhérents, et la plupart d'entre eux sont prêts à nous montrer leurs amulettes, à nous expliquer leurs croyances, à nous dévoiler leurs mystères les plus sacrés et à nous permettre de partager leurs peines, leurs espoirs et leurs craintes.

La plupart des faits qui vont suivre ne sont pas des cas isolés. Ils constituent l'atmosphère même dans laquelle nous vivons.

Nous nous éveillons, chaque matin, au son du tambour du nécromancien. Il arrive souvent que nos travailleurs se présentent tout couverts d'amulettes. Les habitations réservées aux esprits des morts sont voisines des huttes que nous visitons, pour ainsi dire, quotidiennement.

Je me suis efforcé d'éviter tout ce qui est extraordinaire et de borner mon étude aux grandes lignes de la vie et des coutumes de la région luba. Quoique l'on puisse reprocher aux noirs, il faut leur concéder la logique. Ils ne s'en tiennent pas aux théories mais poursuivent leurs hypothèses jusqu'à une conclusion pratique, même si cela signifie la torture et la mort. Théorie, système et pratique sont donc étroitement liés, et il en est ainsi pour toute la contrée.

A plusieurs reprises j'ai éliminé les passages les plus révoltants, les remplaçant, lorsque c'était possible, par des exemples plus bénins. Mais si l'on menait trop loin cette politique, on risquerait de voir s'estomper le dessin réel, de perdre l'atmosphère même de la religion des Baluba. « Chercher les vivants par delà les morts » est une expression vieille comme le monde et, de nos jours encore, c'est la religion la plus répandue ; elle s'est glissée, jusque dans certains pays européens et jusque dans certaines parties de l'église chrétienne. Si j'ai choisi le titre « La religion de l'homme noir » c'est uniquement parce qu'elle représente la nécromancie dans son cadre africain. Il y a des variantes locales et de tribus, mais les mêmes idées fondamentales se retrouvent dans l'Afrique toute entière.

Je veux exprimer ma gratitude à Mrs Hoernlé et à la Witwatersrand University de Johannesburg pour l'aide splendide, et illimitée qu'ils m'ont accordée dans la préparation de mes études sur le peuple luba.

Et je suis plus reconnaissant encore à ma femme, pour la collaboration fidèle qu'elle m'a accordée pendant ces vingt années, où elle a partagé chaque phase de ma vie et de mes intérêts au pays des Baluba.

LA VENERATION DES MORTS — « BAFU »

L'indigène du Centre Africain est intensément religieux. Par son sérieux, ses sacrifices et sa façon d'être dépourvu de toute fausse honte dans l'exercice de son culte, il éclipse tous les adeptes des autres religions. Il s'adonne tout entier au commerce avec les morts et celui-ci influence le moindre de ses actes.

On a suggéré que ceci était dû uniquement au respect des ancêtres, respect identique, en quelque

sorte, à celui qui incite l'Européen à dresser son arbre généalogique ou à se constituer une galerie de portraits de famille. Il n'en est rien, cependant, puisque le luba invoque leur assistance, les apaise par des offrandes, craint leur courroux, leur procure des huttes pour leur servir d'habitation et est convaincu de leur réincarnation.

Afin de mieux comprendre ce culte des indigènes nous allons examiner quelques-unes de ses croyances concernant le monde de l'au-delà.

De l'autre côté du tombeau coule une rivière, et son batelier fait inévitablement penser à Charon comme elle-même s'apparente au Styx. Le batelier perçoit un droit de péage de tous ceux qu'il conduit à « Kalunga » ou à « Kalunga Nyembo ». Au moment des funérailles, la bouche et les mains du défunt sont remplis de perles destinées à payer le nautonnier. Il est assez malaisé de débrouiller certaines idées assez enchevêtrées. L'indigène ne peut jamais classer les siennes et il ne se donne pas toujours la peine d'examiner clairement un sujet, l'admettant toujours sans discussion. C'est ainsi que certains d'entre-eux en arrivent à croire qu'un cadavre qui se décompose lentement se transforme graduellement en corps spirituel et si l'on fait allusion à la position ramassée dans laquelle les morts sont enterrés, on vous dit qu'à Kalunganyembo les lits ne sont jamais assez longs pour qu'on puisse s'y étendre. D'un homme qui n'a qu'une jambe, on vous dira que l'autre est à Kalunganyembo, même de son vivant. En général Kalunganyembo est pourtant essentiellement le monde des esprits, d'où l'on envoie de messagers chargés d'annoncer aux vivants que le moment du trépas est arrivé.

1) C'est une condition où le cadre habituel de la vie est reproduit et où se poursuivent les occupations ordinaires. Récemment encore, les femmes étaient tuées, pour accompagner leur mari dans la mort, et les esclaves également, qui étaient chargés de servir leur maître dans le monde spirituel. Aujourd'hui encore, il leur arrive souvent d'implorer la mort, afin de pouvoir accompagner le maître. Une corbeille d'ornements est fréquemment placée dans la tombe et, presque toujours, une pièce de tissu neuf, tout cela destiné à servir dans l'au delà.

Près de Ntumbo, il existe un bosquet sacré entourant une grosse pierre et que l'on dit être la demeure du grand esprit Ngoi Mufungwa. Le gibier abonde aux environs et lorsqu'il arrive qu'une antilope blessée se réfugie dans le bosquet, les indigènes ne veulent pas l'y suivre mais ils font appel à Ngoi Mufungwa pour qu'il chasse l'animal vers l'autre côté du bosquet, où ils s'en vont l'attendre. S'il ne réapparaît pas, ils croient que c'était une des femmes de Ngoi Mufungwa, voyageant incognito. Ils déclarent que bien que nul être vivant ne pénètre dans cet endroit, par les nuits de lune on entend chanter, danser et battre du tambour et qu'au petit matin les coqs y chantent et que les femmes-esprits broient la nourriture. Les indigènes vont parfois se poster à quelque distance pour implorer des bénédictions spéciales de Ngoi Mufungwa et chaque année ils enlèvent leurs vêtements habituels et s'approchent du bosquet, couverts de peaux de bête et de haillons pour y tailler un sentier et faire aux esprits des offrandes de nourriture et de bière.

Ces libations, offrandes d'aliments et pots de cendres chaudes, destinés au confort des esprits, ainsi que d'autres dons analogues prouvent que les indigènes croient fermement à la faim, à la soif et à la sensation de froid de ces habitants de l'autre monde.

J'ai parlé, un jour à un chef intelligent, de ces vivres destinés à son esprit-gardien, en lui prouvant que c'étaient les poules qui les mangeaient. Il ne fut pas le moins du monde décontenancé et il m'expliqua calmement que les poules et les chiens ne mangeaient que la nourriture visible mais qu'il en existait une autre, impondérable, une nourriture-fantôme, cachée sous l'offrande apparente et que c'était celle-là que les morts dégustaient. Le flamboiement qui suit le coucher du soleil est appelé le « foyer des morts » et il est dit que bien qu'ils ne puissent pas jouir de la pleine chaleur du soleil, il leur est permis cependant de profiter un peu de ses derniers rayons.

2) L'esprit est supposé rester pendant quelque temps à proximité du corps, après la mort, dans un endroit dénommé « Kielekejyo » qui signifie « imitation » et désigne ce qui tient lieu de tombeau. Les sorciers, nécromanciens et membres des sociétés secrètes sont si avides de se procurer des cadavres, que le lieu véritable de la sépulture est tenu aussi secret que possible, mais les cheveux et l'oreiller du défunt sont inhumés séparément à quelque endroit bien en vue du village ou au bord du chemin et c'est là que

se font les offrandes habituelles de bière. Le chef, toutefois, est enterré dans l'enclos qui lui est spécialement réservé ou bien à l'endroit même où il vivait, de sorte qu'au lieu d'un « Kielekejyo » il a ce qu'on appelle un « nkinko » où son esprit reçoit d'énormes quantités de bière. Il est placé sur une éminence afin que les quelques 1300 à 2000 litres de bière puissent se déverser en torrent le long d'un sentier préparé à cet effet. Le chef est enterré avec une baguette placée de telle façon qu'elle relie sa bouche à l'air libre et après un an de deuil, ses femmes retirent la baguette et versent dans la bouche du mort une dernière offrande de bière, après quoi elles sont livrées aux héritiers du défunt.

En général, l'indigène est terriblement effrayé lorsqu'il lui arrive de déterrer un cadavre et il déteste même de passer dans la partie d'une forêt affectée aux sépultures. Si l'on soupçonne un esprit d'avoir semé le trouble dans une communauté, les sorciers sont chargés de déterrer et de détruire le corps. Ils croient fermement que l'esprit, n'ayant plus alors de « pied-à-terre », quittera la contrée. Ces esprits privés de demeure sont appelés des « bendji » ou errants.

Dans les territoires de Bukama et de Maco, les sociétés secrètes de Yusandji et de Tupoyo se font une spécialité de déterrer les cadavres, mangeant la chair et se servant des os pour les danses et la confection des amulettes. Ils sont supposés débarrasser ainsi le voisinage des influences pernicieuses, et on les considère comme des sauveurs de la communauté.

L'eau même, dans laquelle les corps ont été lavés, est conservée, car la croyance veut que cette « mema a bafu » ou « eau des morts » ait un pouvoir spirituel. On en arrose l'herbe devant les huttes et on en répand dans l'eau où l'on jettera les filets, afin que les esprits forcent les animaux à s'arrêter et à être tués, ou les poissons à pénétrer dans le filet, alors que, sans ces précautions, ils pourraient s'échapper. En récompense de ces services, le chasseur ou le pêcheur offre un repas à l'esprit qui lui a valu une expédition fructueuse.

3) Les esprits des morts sont enclins à être vindicatifs vis-à-vis des vivants. Les indigènes n'enterrent jamais du métal ni du tissu rouge, car ils croient que les défunts se serviraient de l'un pour tuer et de l'autre pour provoquer des plaies.

Les rites de la sépulture veulent que les plus proches parents du défunt s'approchent du tombeau ouvert pour supplier l'esprit de s'en aller calmement, sans gêner les vivants. Le deuil des morts est une chose bruyante et ostentatoire. Il y a souvent, sans aucun doute, une part de chagrin véritable mais, en général, tous ces cris et ces démonstrations sont destinés à convaincre l'esprit du respect des vivants, ceci afin de le bien disposer en leur faveur et d'épargner au village maladies et calamités. Ce respect est si grand que les pleureurs s'adressent à l'esprit d'un nouveau-né ou d'enfant mort-né en l'appelant « mon père » ou « ma mère ».

Les enfants nés difformes sont gardés en vie jusqu'à trois ou quatre ans, après quoi, s'ils paraissent incurables, on les précipite soit dans une des grandes rivières, soit dans un puits à eau profonde. Dans chaque agglomération il existe de ces endroits, aisément reconnaissables, où l'on se débarrasse des enfants mal-venus. Les parents regardent l'enfant se noyer et ils supplient son esprit de ne pas revenir les importuner, en lui rappelant qu'ils agissent pour son bien puisque la vie ne serait pour lui qu'un fardeau, tandis qu'ainsi il aura un corps mieux constitué pour son prochain retour sur la terre.

Si forte est la croyance que les morts ont le pouvoir de faire le mal, que des « charmes » spéciaux sont placés sous — et parfois même au-dessus — des sentiers menant à un village, pour empêcher les esprits malins de s'en approcher. Le sorcier qui soigne un malade « éloignera le mort » — ce qui se dit : « juka bafu » — en plaçant des « charmes » dans tous les sentiers entourant la hutte de son client.

4) Les esprits des morts sont sensés avoir gagné énormément en savoir et en adresse au cours de leur transformation, de sorte que bien des choses leur sont attribuées, considérées comme trop difficiles pour être accomplies par des vivants.

Lorsque je commençai à enseigner les travaux manuels à la Mission de Mwanza, les indigènes ne voulaient pas croire que des arbres et des bambous pussent être transformés en meubles. « Non, non, seuls les morts pourraient être assez habiles pour cela. » Ils sont persuadés aussi que les tissus et l'argent européens sont déposés sur les bords des rivières d'un « Pays des Blancs » par les esprits, au profit de leurs favoris, les hommes blancs. « Où serait donc le forgeron capable de forger une monnaie pareille ? » demandent-ils.

5) Le fait de mentionner les rivières m'amène à introduire une nouvelle phase des croyances indigènes concernant les morts. Les sources et les cours d'eau sont considérés fréquemment, comme servant de résidence aux morts. Dans le territoire de Kabongo et vers le Nord, les corps sont souvent immergés dans l'eau courante car les indigènes déclarent que la terre ferme, c'est la mort, tandis que l'eau, c'est la vie. De sorte que l'eau à boire y est fréquemment horriblement polluée et qu'on apprend vite à discerner le goût affreux dû aux cadavres en putréfaction qui gisent en amont.

Après la mort de Nkongolo, le grand tyran qui fonda l'empire des Baluba, ses successeurs creusèrent un énorme canal dans lequel ils détournèrent le cours de la rivière Lomami. Dans le lit original de la rivière, ainsi mis à sec, ils creusèrent une tranchée conçue de telle façon que douze des concubines, six de chaque côté, pussent s'asseoir, face à face, dans le fond. On leur brisa les jambes pour les empêcher de chercher à fuir, puis on laissa glisser sur leurs genoux le corps décapité de Nkongolo, après quoi la terre fut rejetée dans la tranchée ; finalement le barrage fut défoncé, de sorte que la rivière se précipita de nouveau dans son lit naturel, submergeant la tombe, dont l'endroit fut marqué par un bouquet d'arbres sur la rive.

Quantité de mares, de sources et quelques chutes d'eau sont ainsi désignées comme étant le « Katenta » ou « quartier-général » de quelque esprit particulier.

6) Les esprits sont supposés s'intéresser aux affaires des vivants et cela d'une façon qu'on peut qualifier d'étourdi et de puérite. Ils apportent aide et assistance, pour autant qu'on les honore, mais tuent ou estropient ceux qui les négligent. Cette croyance est tellement ancrée dans l'esprit des indigènes qu'elle influence chaque action et chaque événement de leur vie quotidienne, aussi minimes soient-ils. Il n'est pas exagéré de dire que l'ombre de cette influence d'outre-tombe obscurcit tout l'horizon des vivants. La crainte du monde de l'au-delà oppresse les Baluba et est peut-être un des facteurs les plus importants qui contrôlent leur vie entière, de la naissance à la mort. Le forgeron est persuadé que lorsqu'il bat le fer, une véritable bataille est engagée entre les esprits qui empêchent le métal de fondre et ceux qui s'emploient à rendre le procédé facile et productif, ces derniers étant, bien entendu, les esprits amadoués par de larges offrandes de bière. Le pêcheur et le chasseur ne peuvent espérer le succès sans l'aide des morts. L'héritier est particulièrement exposé aux attaques de celui dont il a hérité les biens, car les morts n'aiment pas voir des vivants profiter de leurs possessions terrestres.

Quand un nécromancien déclare avoir découvert l'esprit, responsable de maladies ou de calamités, il prescrit quelques « manga » ou charme et des « miko » ou tabous tels que la défense d'abattre certains arbres ou d'ingurgiter certaines nourritures. Ces tabous s'accompagnent d'ordinaire de l'injonction d'avoir à se passer de torche ou de lumière quelconque après l'obscurité, ce qui rendrait le charme inefficace et attirerait les esprits malfaisants.

7) Les esprits subissent l'influence des « bwanga » ou charmes. Les indigènes possèdent beaucoup de remèdes vraiment remarquables mais ils ne croient pas que leur pouvoir de guérison soit dû à l'action de la substance sur le système ou les tissus humains, mais plutôt que le médicament affecte l'esprit responsable du mal. En d'autres termes, le charme ou l'amulette a le pouvoir d'attirer ou de repousser les esprits, pouvoir que le guérisseur comparera souvent à celui qu'exercent les parfums sur les êtres vivants. Nous ferons remarquer, en passant, que ce « bwanga » ou charme ne s'arrête pas là, car si un homme devient un habile artisan, son adresse ou son savoir sont qualifiés de « bwanga » et un apprenti s'appelle « mwana » ou enfant du charme.

L'indigène croit qu'une émanation sortie de l'œuvre, du métier, envahit graduellement le disciple ou l'apprenti, et c'est cette émanation qu'il qualifie de « bwanga ».

Nous avons questionné plusieurs individus intelligents et nous avons appris qu'ils n'associaient nullement le terme « bwanga » avec un esprit vivant. C'est simplement une influence spirituelle, qu'ils différencient clairement des autres. C'est ainsi qu'ils croient que beaucoup de vieux arbres, des rochers, des sources sont habités par de vrais esprits tandis que d'autres sont seulement sous leur influence. Ces derniers sont « bwanga » de sorte que les hommes qui passent à proximité peuvent bénéficier de cette heureuse influence. Ceux qui s'approchent d'un tel arbre oublient leur mal, perdent toute trace de fatigue, tirent avec plus de précision et voient plus clair. Tout cela est provoqué par une émanation indéfinissable de l'arbre, au pied duquel l'indigène jettera souvent quelques perles de couleur ou une balle de maïs.

8) Les esprits des morts ont la réputation de mettre les vivants en garde, ou de les encourager, au moyen de présages. Les principaux avertissements sont le cri de la chauve-souris, du hibou ou du chacal, la rencontre d'un homme coupant un manche de hache dans le chemin, d'un centipède ou d'un caméléon creusant le sentier ; voir tomber devant soi une branche ou un bâton. Ce sont là des messages, par lesquels les morts avertissent les vivants d'un danger qui les guette. D'autre part trouver des champignons ou un petit insecte plat, nommé « dikuta » constituent les deux principaux présages heureux.

Bien souvent un excellent travailleur perd sa place à cause de l'un ou de l'autre de ces présages. Le maître lui ayant dit : « Va à tel, ou tel village » le pauvre diable se met en route mais il n'ose pas poursuivre son chemin parce qu'il a entendu le cri de l'oiseau « Nselema » ou parce qu'une tribu de fourmis a traversé le sentier devant lui. Alors il retourne sur ses pas et se prétend malade. Le maître, qui a éventé la ruse mais qui, d'autre part, n'a probablement jamais entendu parler du « muziumu » ou du présage maléfique, congédie son ouvrier pour cause de simulation.

9) Les morts reviennent fréquemment sous la forme d'un quelconque animal, soit pour protéger, soit pour faire du mal. J'ai, un jour, tué d'un coup de fusil, au centre du village de Mpiana, un grand serpent venimeux qui était monté dans un arbre à côté duquel jouaient des enfants. A ma grande surprise, la population témoigna d'une véritable indignation : « Il était notre esprit gardien » dirent-ils, « qui nous protégera, maintenant que tu l'as tué ? »

De même, quand un léopard s'en vint gîter près de Katondo, les indigènes refusèrent de nous montrer son repaire, alors que nous pensions leur rendre un fier service en essayant de le tuer. Ce léopard avait eu plusieurs nichées sur le versant de la colline ; il avait volé des chiens, des chèvres et même par-ci, par-là, un bébé, et pourtant les indigènes déclaraient : « C'est notre chef Kabulwa Nshimba qui est revenu vivre parmi nous, et si nous le chassons d'ici, son esprit ne nous laissera plus en paix. »

La croyance veut que tous les léopards soient des réincarnations de ce vieux chef luba, de sorte que lorsqu'ils en tuent un, les indigènes construisent une clôture, munie d'une porte, autour de l'endroit où ils s'apprentent à l'écorcher et ils y déposent une natte, « pour le chef ». La tête du léopard est entourée d'un morceau de natte et chacun des porteurs reçoit une poignée de perles « pour avoir porté le chef ».

Les Baluba croient communément qu'il existe des hommes léopards et des hommes-lions, et les membres d'une secte secrète profitent de cette croyance pour tuer et voler, déguisés en lions.

Un jour que je chassais l'hippopotame sur le Lomami, nous en vîmes un dont la tête n'émergeait pas suffisamment pour qu'il risquât d'être touché ; mon guide, alors cria un mot flatteur à l'esprit, et l'hippopotame, qui ne nous voyait pas, leva la tête pour localiser la voix, ce qui me permit de lui envoyer une balle avant qu'il ait pu plonger à nouveau. Le guide, toutefois, resta persuadé que le coup n'avait réussi que parce qu'il avait flatté la vanité de l'esprit qui hantait l'animal. C'est pour cela que le chasseur qui tue un élan, une civette ou une antilope ne peut pas s'en approcher pour y planter un couteau, avant d'avoir obtenu, préalablement, un « Bwanga bwa Kujinjika » ou charme, enfermé dans une grande corne de buffle. Il enduit ce charme d'huile, et le lèche tout en s'approchant de la dépouille de l'animal, en murmurant : « Garde-moi de lui, garde-moi de lui. » L'indigène croit que l'esprit qui hante l'animal peut avoir été un homme et qu'il est susceptible d'apporter des maladies, des calamités ou la mort. Personne n'a pu m'expliquer pourquoi ceci ne s'applique qu'à trois animaux.

Les crocodiles de la rivière Luvidyo ne s'attaquent pas à l'homme, en général, et les indigènes se gardent bien de tuer les jeunes, de crainte de fâcher l'esprit des crocodiles qui pourraient, alors, encourager leurs enfants à tuer les hommes.

Les indigènes craignent, souvent, de prononcer le nom d'un animal dangereux lorsqu'ils se trouvent à proximité d'un endroit qu'il pourrait hanter. Ainsi, dans un bateau ou sur un pont bas, il serait tout-à-fait mal à-propos de dire : « Attention aux crocodiles », de crainte que les crocodiles l'entendissent et arrivassent. L'étiquette veut qu'on dise plutôt : « Attention à celui-des-eaux ». Dans la plaine il ne faut pas mentionner les lions mais plutôt employer le terme « Mwan'a chinwanga » — l'enfant de celui qu'il faut craindre.

10) Les morts sont sensés exiger des vivants des milliers de choses arbitraires. Dans certaines

contrées le chef ne peut pas être vu en train de manger ni de boire, de sorte qu'il se couvre la tête d'une couverture pour boire, ne prenant que de la bière indigène dans la journée, et avalant ses deux repas, respectivement, avant le lever du soleil et après son coucher. Chaque chef a son « tabou » spécial : le chef Mwanza ne peut pas manger de civette, le chef Bunda ne doit toucher ni à la viande de lion ni à celle de léopard et, aussi stupide que cela puisse paraître, il est défendu au chef Mafingi, de Mulongo, de se nourrir du délicieux poisson « bambabala » bien qu'il vive à proximité du lac où ce poisson abonde.

Les gens de Nkulu a Maninga prétendent que les esprits ont défendu au chef de permettre la construction de huttes de briques ou de boue dans sa capitale. Elles ne peuvent être faites que de branches, d'herbes et de papyrus. Récemment le jeune chef et quelques-uns de ses imitateurs ont aboli ce tabou.

Le « mulwalwa » est un des arbres préférés des esprits, et les noirs ont peur de l'abattre et même de le toucher.

Les oiseaux « Kapwa » et « Kimpatule » ont la réputation d'être habités par les « orphelins du monde des esprits » et ils ne peuvent pas être mangés par quiconque possède encore ses parents. Il n'est pas permis aux hommes et aux femmes de manger ensemble. La viande et la bouillie ne peuvent pas être mangées dans le même plat. Parfois il est défendu à une personne de manger l'animal qui porte son nom, mais ceci n'est pas une règle générale. Toutefois, si un chef porte le nom d'un animal, ses sujets ne peuvent pas tuer cet animal sous son vrai nom. Exemple : le nom privé du chef Bunda étant « Penge », c'est-à-dire « phacochère », quiconque abat un de ces animaux dans sa région devra annoncer qu'il a tué un « ngulube » ou « cochon de brousse ».

Il est défendu à une future maman de manger de « l'antilope d'eau » ou « songe » (1), de crainte de voir les esprits provoquer un avortement ou faire naître son enfant difforme. De même, si une femme enceinte se chauffe à côté d'un feu où brûle le bois d'un arbre abattu par la foudre, les esprits qui ont provoqué la foudre peuvent se fâcher et punir l'indignité en faisant naître l'enfant, le visage et le corps couverts d'une marque en forme d'éclair. Les esprits défendent strictement à certains indigènes de se chauffer près d'un feu autour duquel d'autres noirs sont assis, ou de manger à la lumière du jour. Ils doivent se nourrir dans l'obscurité et s'asseoir tout seuls près d'un feu.

Chaque société secrète a ses esprits qui la président, et imposent certaines restrictions. Exemple : les esprits de Ntambwe-Bwanga défendent aux adeptes de cette société de manger n'importe quel oiseau mâle et tuent l'homme qu'on appellera par son nom de l'autre côté du feu. Il est permis à deux hommes de s'asseoir de chaque côté du feu mais si l'un d'eux veut l'appeler par son nom, il faut qu'il contourne d'abord le feu.

Plusieurs autres tabous, d'un usage plus commun, sont imposés encore par les esprits des morts. Il est impossible d'en dresser la liste complète car chaque individu, chaque village et chaque région a ses restrictions propres regardant la nourriture et la conduite à tenir.

1) Il y a moyen, toutefois, de tromper facilement les défunts, de sorte que les Baluba s'entendent parfaitement à alléger leur fardeau et à protéger leur vie, au moyen de maints petits subterfuges. Ils font une substitution de sang, par exemple, et lorsque les sujets d'un chef ont achevé la clôture de roseaux autour de son harem, ils tuent une chèvre et répandent son sang devant l'entrée puis ils expliquent que si un esprit animé de quelque noir desseint voulait pénétrer dans l'enclos, il verrait le sang répandu sur le sol et penserait : « Quelqu'un d'autre est venu, avant moi, pour faire le mal car déjà du sang a été versé. » Et il passerait devant l'enclos sans molester ses habitants. De même, lorsqu'on tue de la volaille ou une chèvre, on asperge de son sang le poulailler ou l'étable afin que l'esprit tenté d'y semer la mort puisse se dire : « Ce que j'allais faire a été fait déjà » et passe son chemin, sans faire aucun mal ni aux chèvres ni à la volaille.

Il faut trouver là l'explication de ces affreux étalages de crânes et de sang, dont les chefs les plus puissants entouraient, tout récemment encore, leur résidence. Bien des gens se souviennent encore des guirlandes de crânes humains, enfilées par trentaines et davantage, suspendues entre les branches des

(1) *Onotragus lechei*.

arbres, qui supportaient leur enclos. C'étaient généralement ceux des ennemis tués dans un combat ou d'esclaves qui perdirent la vie en tentant de s'évader et ces enfilades de crânes, loin d'être simplement une exhibition de barbarie sanguinaire, constituaient surtout une mesure de protection contre les attaques éventuelles des esprits.

Ceux qui rapportent des sacs de sel de Niembwa-Kunda, déposeront invariablement les dits sacs hors des limites du village jusqu'à ce qu'ils aient été aspergés de sang destiné à les débarrasser des esprits qui auraient pu accompagner la caravane de sel.

Quand un homme est fatigué, il lui arrive de ne pas se donner la peine d'allumer un feu pour les esprits de ses ancêtres et de répandre simplement quelques cendres devant la hutte de ces esprits, afin que ceux-ci croient qu'un véritable feu y a été allumé. De même, les Baluba offrent fréquemment aux esprits une nourriture si mauvaise et si moisie qu'ils ne penseraient jamais à la manger eux mêmes. Un certain arbre sacré, à côté d'une source, était supposé être l'habitable du chef Diololo qui mourut là il y a environ un siècle. Un blanc, ignorant à la fois du langage et de la superstition indigènes, coupa l'arbre pour en faire un canot. Cela souleva une telle indignation que le blanc put s'estimer heureux d'avoir réussi à quitter la région avec son canot et sa vie. La question se posa alors, de savoir comment il faudrait s'y prendre pour pacifier l'esprit de Diololo et l'empêcher de semer quelque calamité dans la région pour se venger de l'indignité commise à son égard. Le sorcier et les nécromanciens trouvèrent une ruse toute simple : ils tuèrent une chèvre, en mangèrent la chair et transportèrent son sang, dans une gourde, jusque devant le tronçon de l'arbre profané, où ils le répandirent en déclarant à l'esprit que c'était celui de l'homme blanc qu'ils avaient tué pour le punir de son crime. Il faut croire que l'esprit de Diololo se déclara satisfait, car le village fut sauvé.

12) A certains moments, les esprits des morts témoignent d'une activité toute particulière, la nuit, par exemple, mais ce n'est pas alors seulement qu'ils sont prêts à semer le trouble. Au milieu du jour, bien des enfants, et même des adultes, ont peur d'être seuls, loin de chez eux. C'est le cas, surtout, pendant la saison sèche, lorsque le vent soulève et chasse devant lui des petites colonnes de poussière et de feuilles. Celles-ci décèlent, soi-disant, la présence d'un esprit, et celui qui porte du tissu ou du papier blanc, s'empressera de le cacher, à l'apparition d'une de ces colonnes, de crainte d'attirer l'esprit et, par là, le malheur.

Dernièrement un vieillard arriva en courant dans le village où nous campions en plein midi. Il hurlait de peur et tomba évanoui. En reprenant ses sens il nous raconta qu'il se trouvait dans la forêt, à couper des perches, quand il entendit sonner du clairon. Il crut, d'abord, que c'étaient le chef et ses soldats qui passaient à proximité, dans un sentier de la forêt, mais quand le bruit se rapprocha, venant d'une direction où n'existait pas le moindre sentier, sa curiosité fut éveillée. Tout à coup les sons éclatèrent tout juste au-dessus de sa tête, où il n'y avait manifestement qu'une troupe de babouin, et il se rendit compte, alors, que c'était l'esprit du sonneur de clairon qui lui en voulait; il s'enfuit précipitamment. Un vieux, qui écoutait le récit, remarqua : « Comment peux-tu t'attendre à autre chose, quand tu t'en vas, tout seul, dans la forêt, en plein midi ? »

Une autre fois, un jeune homme pénétra dans le camp en titubant, frappé d'épouvante. Il avait été dans la plaine, tout seul, à midi, et déclara avoir vu une femme qui venait vers lui, portant une cruche d'eau sur la tête. Elle arrivait d'un endroit où il n'y a pas d'eau et il la regardait avec étonnement lorsque, à sa grande stupeur, il remarqua, comme elle s'approchait, que seule était visible la partie supérieure de son corps et que celle-ci, même, s'évanouit comme la femme arrivait près de lui. Le soleil avait certainement joué un mauvais tour à ce jeune homme. Il était intelligent, cependant et assez digne de confiance, mais il n'en resta pas moins sous l'influence de la terreur et fut malade pendant plusieurs jours affirmant qu'il allait mourir, puisqu'il avait vu un esprit. Les vieux du village remarquèrent, une fois de plus : « Cela lui apprendra à être tout seul dans la plaine à midi. » (voir note).

Le jour qui suit l'apparition de la pleine lune est spécialement consacré à l'activité des esprits, de sorte que certains noirs placent dans leur hutte de petites idoles destinées à les protéger, ou tracent, à l'extérieur, des dessins à la craie portant, fichés en leur milieu, une flèche sacrée. Les femmes ne veulent pas aller au jardin, ce jour-là, mais elles restent au village, ou enlèvent les mauvaises herbes des chemins.

Elles croient que si elles pénétraient dans les jardins le jour après l'apparition de la nouvelle lune, les esprits entreraient en fureur et enverraient une tornade pour détruire leur récolte.

De même, lorsqu'après une dizaine ou une quinzaine de jours de sécheresse, il tombe une averse violente, (nommée « mvula ya Kikishi » ou « pluie du grand esprit ») les femmes refusent de travailler dans leur jardin le lendemain, par crainte de fâcher le grand esprit qui pourrait leur envoyer une pluie torrentielle, susceptible de ravager leurs cultures et d'arracher du sol les racines de manioc.

Note : Depuis que j'ai écrit ceci, il m'a été donné d'être témoin d'une apparition de ce genre, que j'ai pu examiner et expliquer.

C'était à l'équinoxe et il était à peu près midi. Je me trouvais dans la plaine avec autour de moi, des étendues de fougères éclairées par le soleil. Je vis soudain ce qui me parut n'être que le buste d'une femme portant une cruche sur la tête, alors que tout le reste de son corps était invisible.

L'explication est très simple. Dans l'air limpide de la plaine, la femme paraissait beaucoup plus proche qu'elle ne l'était en réalité. Les fougères cachaient son corps et comme nulle ombre n'était projetée, la vision donnait l'impression exacte qui avait été décrite par le jeune homme, d'autant plus qu'elle disparut bientôt dans quelque dépression formée par le lit d'une cours d'eau, ou tout autre petit ravin comme si elle se fut soudain évaporée.

LE NECROMANCIEN

LE « VIDYE » OU NECROMANCIEN

Dans l'histoire de l'ancienne région des Baluba, il est question de certains héros extraordinaires considérés comme des êtres supérieurs et fabuleux. Lorsqu'ils meurent, leurs esprits sont censés aller habiter des sources, des fontaines, des cascades, ainsi que des cavernes humides où l'eau suinte de la roche. Il est presque toujours question d'eau lorsqu'il s'agit de l'habitable d'un esprit, mais à Kalongo celui-ci vit, soi-disant, dans un rocher sur le versant de la colline, et à Madjimba c'est une falaise qui est considérée comme étant son lieu d'élection. Lorsque le vent souffle avec intensité, et d'une certaine direction, il se produit, parmi les rochers et les cavernes, une sorte de gémissement que l'on dit être l'annonce, faite par l'esprit, d'une mort prochaine. Ces endroits, choisis comme résidence par les esprits, sont nommés « bavidye » et le même terme s'applique à ceux qui exercent le métier de médiums et sont chargés de transmettre leurs messages.

Les chefs actuels sont tous considérés comme « bavidye » ou « surhommes », ainsi que ceux qui sont à la tête des sociétés secrètes. Le terme est même employé quand on s'adresse aux conseillers du village mais ne constitue, alors, qu'une formule de respect et de courtoisie.

LE MEDIUM QUI TRANSMET LES MESSAGES DE L'ESPRIT

Il arrive qu'un homme ou qu'une femme, même éloignés de plusieurs journées de voyage du « Katenta » s'affaisse soudain en hurlant, en tremblant, l'écume à la bouche, et déclare : « L'esprit d'un tel-ou-d'un-tel s'est emparé de moi ».

Prenons, par exemple, la source de Shimbi, habitée par l'esprit gardien de la « chefferie » de Mwanza. Deux « bitobo » (au singulier « kitobo », ou employés officiels, vivent à proximité de cette source, défrichent une fois l'an le sentier qui y conduit, et prennent les dispositions nécessaires pour les libations de bière offertes à l'esprit. Si quelqu'un est possédé, soudain, par cet esprit, il se précipitera avec frénésie vers le « bitobo » en disant : « Shimbi s'est emparé de moi ! » Immédiatement on battra le tambour pour prévenir la population et on organisera une séance de prophétie, généralement le soir même.

Au coucher du soleil, le « possédé » se plonge dans la source sacrée et là, submergé jusqu'au cou, il passera la nuit à prophétiser, en disant aux gens ce que l'esprit exige d'eux. De temps à autre il soulève, au-dessus de sa tête des poignées d'herbes aquatiques dégoulinantes d'eau. Certaines de ces prophéties

comprennent des conseils de ce genre : « Dis à Banze que si elle renonce à manger des aubergines, elle deviendra mère. Dis à Ilunga de cesser de mentir. Dis à Kulu qu'il doit dormir sans feu et que sa femme ne doit, sous aucun prétexte, le voir manger. » Ces exhortations sont coupées d'un flot de paroles dénuées de sens, de citations de vieux proverbes et d'invocations à des héros, depuis longtemps disparus.

Le « possédé » est alors délivré, et peut-être pour toujours. Ceux qui se sont réunis pour l'écouter, paient le « bitobo » et celui-ci à son tour partage une partie du gain avec le « possédé », tandis qu'une autre part, la moitié à peu près, est remise au chef local qui, lui, est toujours fort satisfait lorsqu'un homme se trouve brusquement possédé par l'esprit de Shimbi.

Les auditeurs, pas plus que les cas dont il est question au cours de la prophétie, n'ont souvent rien de commun avec le « possédé » lui-même, mais ils sont connus du Kitobo qui, sans nul doute, prévient l'étranger et lui souffle, à l'avance, ce qu'il doit dire.

MÉDIUNS PERMANENTS.

En dehors de ces manifestations intermittentes, les esprits des héros défunts ont un moyen permanent de se faire entendre, soit par des médiums professionnels (bilumbu) ou par des femmes (bifikwa). Les termes « Kilumbu » et « Kifikwa » s'appliquent à l'être humain lui-même, dégagé de l'esprit dont ils sont, soi-disant, possédés. Quand ils se trouvent sous l'influence de cet esprit, ces médiums sont appelés des « vidye » (au pluriel, « bavidyes »).

LEUR INITIATION.

Cette possession est tout-à-fait arbitraire en ce qui concerne l'esprit. Fréquemment, le possédé accepte fort mal cette intrusion, sans toutefois pouvoir s'en libérer. Elle peut l'affaiblir et le faire maigrir, le tuer même. On a vu des cas où des médiums ont été littéralement épuisés jusqu'à la mort. Il n'est pas douteux que la corporation des nécromanciens choisisse ci et là un jeune homme ou une femme, et le drogue secrètement au moyen d'une poudre provenant des fruits séchés du « lupajipaji ». Cette poudre, mélangée à la nourriture, produit un tremblement, un halètement et parfois même un évanouissement, mais la victime croit que tous ces symptômes sont dus à l'esprit qui s'est emparé d'elle. Un simple villageois est pris, soudain, de tremblements violents ; la salive lui coule de la bouche et il bégaye des sons incohérents. Cette crise peut le saisir aux moments les plus inopportuns ; parfois au milieu d'un repas. On a vu le cas d'un homme qui en fut pris pendant la traversée de la rivière Lovoi en ferry-boat. Dans un paroxysme, il se jeta par-dessus bord et se débattit avec une telle violence que ses compagnons eurent une peine inouïe à le sauver.

Parfois aussi celui qui en est atteint se sauve dans la forêt, en hurlant comme un fou. (Il dira, dans ce cas, qu'il est possédé de l'esprit de Monga, Shimbi ou Kulu et accompagnera sa prophétie de coups de tambour « Kiondo » et de sons de cloche. Il adoptera le titre de « Bwana », placé devant son nom). Dans d'autres cas, il labourera sauvagement la terre de ses ongles, aussi bien avec les pieds qu'avec les mains, dans un mouvement presque pareil à celui de la natation, et il dira, alors qu'il est possédé de l'esprit de Kalumba ou de Kibawa et prophétisera au son d'un tambour « nkumvi ».

Dès leur première crise, ces « bilumbu » deviennent de plus en plus solitaires et farouches, fuyant la vie ordinaire du village. Ils laissent pousser leurs cheveux, qui s'em mêlent, passent des jours et des nuits dans la forêt ou dans un trou qu'ils se sont creusé avec les mains et s'y tapissent morosement, sans boire et sans manger. Parfois le trou où se blottissent ceux qui sont possédés de Kalumba ou de Kibawa atteint des proportions d'environ 2 mètres de largeur, 4,50 mètres de profondeur et 6,50 de longueur. Dans le fond, ils creusent une sorte de petite niche, dans laquelle ils s'assoient pour marmotter. Ces trous sont, soi-disant, creusés au moyen des ongles des mains et des pieds, mais je les ai examinés attentivement et si l'on y découvre des traces de doigts, celles qu'y ont laissés les hoes forment une écrasante majorité. Il est aussi intéressant de noter que ces paroxysmes, accompagnés de creusement du sol, se produisent toujours à un moment favorable, après que la pluie a ramolli la terre,

et lorsque le puit est creusé dans la hutte même, l'esprit n'a aucun scrupule à transporter la terre au dehors, au moyen d'un panier.

Les autres villageois sont ravis de ces crises. Ils les observent, à bonne distance, en remarquant avec respect : « Un vidye est arrivé dans notre village. Nous sommes bénis. Maintenant nous allons recevoir des conseils du monde des esprits, etc. » Les autres nécromanciens de la contrée viennent voir et encourager le nouveau « possédé » l'avertissent qu'il ne doit manger le cœur d'aucun animal, ni parcourir certaines parties de la forêt qui ne plaisent pas à l'esprit dont il est possédé.

Il arrive que le « possédé », soit averti par un rêve ou par une vision, qu'il est délivré de son « vidye » et au réveil, il s'aperçoit que ses crises l'ont quitté définitivement, mais plus souvent la possession devient si complète que le médium passe quatre jours et quatre nuits en transe dans sa retraite, sans boire et sans manger. Après cela, le « mwenzeme » ou nécromancien en chef de la contrée, arrive, accompagné de trois ou quatre collègues. Il tire le malheureux de son réduit, tout tremblant, la respiration sifflante, dans un état ressemblant à celui de l'ivresse. On lui annonce qu'il ne peut plus désormais remplir ses devoirs conjugaux en plein jour, puisqu'il est désormais un « vidye mukulu » complet. Il lui est défendu, aussi, de manger du « mulembwe », un légume gélatineux, et du poisson sans écailles, de crainte que l'esprit ne lui glisse hors du corps. Le nouveau nécromancien paie le « Mwenzeme » et ses acolytes, pour l'avoir initié au culte. Peu à peu, il s'habitue à son état, le tremblement disparaît, mais chaque fois qu'il se trouve sous l'influence de son esprit familier, son mécanisme vital devient anormal : les yeux sont fixes, le souffle est haletant, le cœur palpite avec une telle intensité qu'on peut en déceler les mouvements à la surface du corps et il siffle entre les dents comme un homme qui serait resté trop longtemps dans l'eau froide. Il extériorise ses sentiments en frappant du tambour ou de la cloche et sa voix est tout-à-fait différente de celle dont il se sert dans les occasions ordinaires. Il est tout-à-fait capable de la contrôler d'ailleurs, car, à l'approche d'un blanc, la prophétie s'arrête souvent, brusquement. Est-ce à cause d'une incontinence due à leur état de surexcitation ou parce qu'ils ne désirent pas interrompre la séance, le fait n'a pas été éclairci, mais plusieurs de ces hommes portent, sous leur pagne, un sac de cuir destiné à recueillir leur urine. Après un long usage, ces réceptacles dégagent dans les huttes où ont lieu les consultations, une odeur des plus désagréable.

LEUR ORGANISATION.

Chaque chefferie a un « Kilumbu » en chef, ou médium professionnel. L'étranger arrivant dans la région pour y avoir une consultation doit, d'abord, lui faire un don, afin qu'il lui désigne un inférieur apte à s'occuper de son cas. Si l'étranger allait droit à l'inférieur, le fait constituerait une insulte terrible pour le chef, qui exigerait une amende considérable. Il y a peu de temps encore une telle façon d'agir eût valu à l'étranger un esclave, et même la vie.

Il y a plusieurs nécromanciens dans chaque région, les uns plus réputés que les autres. Une part de leurs revenus va au chef qui, en retour, leur donne aide et protection, encore que, souvent, il les craigne ou en soit jaloux.

Les héros du passé, dont les esprits peuvent hanter certains individus, ne sont pas fort nombreux, et leurs noms sont connus de tous, mais le même esprit peut prendre possession, au même moment, de plusieurs personnes, dans des endroits très différents. Des douzaines de nécromanciens, dans des villages éloignés de plusieurs jours de voyage, deviennent, à la fois, la proie de l'esprit de Monga.

Les femmes aussi, peuvent être « possédées » et elles portent, alors, le nom de « bifikwa » mais comme c'est, soi-disant, l'esprit d'un homme qui s'est emparé d'elles, elles portent une lance à la main, une hache à la ceinture et prennent une allure des plus masculines. On les salue toujours comme si elles étaient des hommes et bien que, manifestement femmes, elles prennent de très mauvaise part qu'on le leur rappelle, en paroles ou en actions. Plus d'une fois il m'est arrivé de les saluer comme on salue les femmes et elles n'ont pas manqué de s'exclamer : « Ne me parle pas comme à une femme. Je suis autant un homme que toi ».

Certaines de ces « bifikwa » sont très renommées ; elles sont, soi-disant, habitées par des héros

fameux du passé, notamment Ilunga Mwila, à Kalongo, et Ilunga Nsungu, à Kilulwe. Ces femmes ont une influence énorme et à certain moment, la Kifikwa de Ilunga Mwila prit une attitude nettement anti-européenne, de sorte que le commissaire de District résolut d'aller, en personne, la prévenir qu'une telle chose était intolérable. Lorsqu'il arriva devant sa hutte, on lui dit qu'il ne pouvait y pénétrer que sur les genoux et les mains, et après avoir enlevé souliers et chaussettes. Il déclara naturellement qu'un émissaire du grand roi Albert de Belgique ne pouvait pas se soumettre à de telles bêtises, et il envoya un soldat pour faire sortir la femme. En conséquence, il ne lui reste plus beaucoup de prestige, et elle témoigne un grand respect à tous les Européens. Les médiums de Ilunga Mwila et de Ilunga Nsungu vivent toujours dans les vieux bosquets plantés par les contemporains de ces personnages et ils ne tolèrent pas que quiconque, hormi eux mêmes, se déclare possédé du même esprit. En d'autres mots, ils désirent avoir le monopole de leur esprit particulier. Jusque tout récemment, les chefs locaux n'étaient que des jouets entre leurs mains, et ils n'auraient pas osé agir, ni prononcer une sentence, sans le consentement des Kifikwa. Jusqu'à l'arrivée des blancs, l'influence des Kifikwa était prépondérante lorsqu'il s'agissait d'élire un nouveau chef, et personne n'eut osé les contredire. Les indigènes croient fermement qu'en vénérant ainsi le Kifikwa, ils témoignent encore de leur déférence aux anciens chefs, réincarnés dans le corps du médium.

La croyance veut que le corps d'un homme ne soit pas assez fort pour supporter l'esprit de Ilunga Mwila. Seul un corps de femme peut porter un tel fardeau. Ces femmes (différant en cela des nécromaniennes ordinaires qui peuvent continuer à remplir leur rôle de femme et de mère) mènent une vie de recluses, entourées de quelques suivantes. Quand une d'elles meurt, ou devient trop vieille, les indigènes attendent impatiemment que, dans quelque village, une autre femme s'écroule, l'écume à la bouche, en hurlant que « Tol-ou-Tel s'est emparé d'elle » Après quoi elle quitte immédiatement son mari et sa famille pour se rendre au bosquet traditionnel où elle passera le restant de ses jours dans la réclusion. La dernière fois que devint vacant le poste de médium de Ilunga Mwila, trois aspirantes s'amènèrent en toute hâte de divers endroits du pays, et elles déclarèrent toutes que « l'esprit de Ilunga Mwila s'était emparé d'elles. » Elles eurent à vider le différend entre elles, ce qui diminua grandement le prestige de celle qui eut, finalement, la victoire.

Le renommée de certains de ces médiums est si grande que pas mal de gens vont de Mwanza jusqu'à Kijibanandu, ce qui représente un voyage de dix jours, et paient de 50 à 100 francs, simplement pour poser des questions de ce genre : « Pourrai-je être mère ? » ou « Combien de saisons ai-je encore à vivre ? »

LA CONSULTATION

Celui qui n'est qu'occasionnellement sujet à une « possession » s'appelle « vidye wa luvumbi » ou « nécromancien de poussière ». Quand il commence à prophétiser, les villageois que cela intéresse, se groupent négligemment autour de lui et lui jettent quelques perles pour l'encourager. Le nécromancien professionnel, lui, a infiniment plus de prestige et ses consultations s'entourent de beaucoup plus de decorum.

Le consultant s'adresse d'abord à l'assistant du nécromancien ou « Kitobo », généralement l'après-midi, et il accompagne sa demande d'audience d'une offrande d'argent ou de perles. Le nécromancien prend alors son tambour, sa cloche ou sa crécelle « minyanga » et fait appel à son esprit familier, (Ilunga-Mpungi, Simbi, Lubaba, Monga, Banza Manzambala, Umba Kilubi, ou autre) pour qu'il « s'empare de lui » le lendemain matin, à l'aube.

Le jour suivant donc, vers trois ou quatre heures du matin, l'esprit éveille brutalement le médium. Celui-ci se met sur la tête une coiffure en peau de maki et s'en couvre également le haut des bras. Des peaux de singe et des herbes tissées lui pendent de la taille et des bouts de roseau « dibungu » tressés en colliers, encerclent son cou et ses poignets. Il porte une grande fontange de plumes de pintade, agrémentée d'une plume rouge de « nduba » ; deux longues banderoles empruntées aux ailes d'un engoulevent, flottent magnifiquement par-dessus le tout. Son front est entouré d'un diadème de perles, ornement constituant une des marques distinctives du « possédé ». Des clochettes lui pendent à la ceinture et,

lorsqu'il marche, il imprime à son corps un balancement qui les fait tinter. Chaque nécromancien porte les emblèmes particuliers, désignant l'esprit dont il est possédé. C'est ainsi que le medium de Kibawa se ceint le front d'une couronne composée, en guise de perles, d'une enfilade de petits morceaux de roseau de rivière et, sur sa poitrine, pend le bec desséché d'un calao, « vyondwe ». Sa femme, qui porte le titre officiel de « Kapamba », le conduit dans la hutte, car il doit y pénétrer à reculons, et s'assied sur le lit, à ses côtés, en tenant un petit sac de cuir, où il puise, de temps en temps, une pincée de chaux dont il se frotte le visage et le corps. Son « Kitobo », ou assistant, est assis sur une peau, à ses pieds. Il commence à frapper du tambour et à agiter sa crécelle en marmonnant des prophéties sur un ton de mélodie, pour avertir la population qu'il se trouve sous l'influence de l'esprit « possesseur » (Kutentama) et que la consultation peut commencer. Des clients s'approchent, témoignant d'une obséquiosité assez abjecte ; ils saluent respectueusement en franchissant le seuil, où ils s'arrêtent en silence en se couvrant de cendres, jusqu'à ce que le « Kitobo » leur fasse signe de s'asseoir et perçoive une première offrande. Le nécromancien, alors, commence à poser des questions sous forme de monologue : « Pourquoi est-il venu ? Est-il malade ? Ou a-t-il eu des malheurs ? Est-ce une enquête ? Du poison ? Un scandale ? Un enchantement ? S'agit-il d'un voyage ? Ou d'un vieux litige ? Ou d'un vol ? Ou d'un animal sauvage ? »

Le consultant ne bronche pas, jusqu'au moment où le nécromancien cite le cas qui l'intéresse ; il se met, alors, à crier des formules de respect : « Mfunwami Vidyeeee Kambo », en s'enduisant de chaux. Le nécromancien recommence à questionner : « Est-ce le bras ? Est-ce la jambe ? La poitrine ? » ou bien : « Est-ce la mère ? Est-ce la femme ? », ou encore : « Est-ce de la viande ? Du sel ? Est-ce le jardin ? » jusqu'à ce que, une fois de plus, l'autre crie : « Kalombo Vidyees », et recommence à se frotter avec de la chaux. De cette façon le nécromancien parvient à connaître tous les éléments de la consultation, après quoi il fait une récapitulation et prononce la sentence adéquate : « C'est ta grand'mère qui s'est foulé la cheville, en trébuchant sur une racine, quand elle est allée chercher le bois de chauffage au jardin — (ou quelqu'autre histoire du même genre) — et il faut que tu témoignes une déférence spéciale à l'esprit de ton grand-père, car c'est lui qui est offensé. Tu ne dois pas aller au jardin demain, mais place de la nourriture au carrefour et un bol de bière devant la hutte de son esprit. » Tout ceci est accepté avec des vociférations de respect, comme si le nécromancien avait tout deviné lui-même.

Pour comprendre la théorie de ce commerce spirituel il faut qu'on sache qu'il existe une hiérarchie très rigide dans la structure sociale des Baluba, allant du chef aux conseillers, puis de là aux chefs de village, pour descendre aux chefs de famille et, finalement, à leurs enfants. Ce sujet est traité d'une façon plus détaillée dans le chapitre suivant. L'enfant ne doit, en aucun cas, payer tribut au chef du village (à moins que ce soit son père qui occupe la position). Prenons qu'il s'agisse d'une peau de léopard ; c'est un tribut royal, qui appartient au grand chef, mais si un jeune garçon tuait un léopard, il causerait pas mal d'ennuis et de complications s'il lui portait la dépouille directement. Il faut qu'il remette la peau à son père, d'abord, qui, à son tour la repassera au chef du village. Le chef, lui, la portera à un des « bamfumu » supérieurs, ou conseillers du village qui, finalement, la présentera au grand chef. Ces places et ces pouvoirs différents sont la cause de beaucoup de jalousies et de rivalités qui empoisonnent souvent la vie entière des indigènes. Lorsque le père meurt, le fils monte d'un échelon dans la hiérarchie sociale et, comme chef de famille, il paie désormais tribut directement au chef de village. Mais il arrive souvent qu'un oncle soit élu conseiller, ou qu'un frère aîné bénéficie d'une légère promotion, etc., et tout cela peut rendre jaloux le père décédé (car ces jalousies se poursuivent, soi-disant, dans l'au-delà). L'esprit se venge immédiatement en envoyant quelque calamité, et il faut l'apaiser, si on veut espérer une amélioration. Mais ce n'est pas, nécessairement, la jalousie ou l'oubli d'un parent disparu qui provoque ces calamités. Le malheur peut venir d'un esprit malin étranger ou bien d'un esprit envoyé par quelque ennemi vivant, mais, dans tous les cas, le remède est pareil. Le nécromancien prescrit un peu de respect et de vénération supplémentaires vis-à-vis d'un des ancêtres de la famille, émigré au pays des ombres, après quoi la population est persuadée que l'esprit, satisfait, retirera toute cause de souffrance ou chassera le collègue qui en est responsable.

Avant la naissance d'un enfant, on fait venir le nécromancien, pour découvrir quel est l'esprit qui se réincarnera en lui, afin de donner au bébé le nom correspondant. Le nécromancien dira, par exemple : « C'est ta grand'mère Ngoi qui va revenir », et l'enfant, qu'il soit fille ou garçon, sera appelé

Ngoi, (les noms s'appliquent, indistinctement, aux deux sexes). Quand des jumeaux viennent au monde on les appelle Kapia et Kiungu, qu'ils soient du sexe masculin ou féminin, Kapia étant le premier arrivé. Un des deux portera, en plus, le nom du parent réincarné.

Cette idée de réincarnation explique pourquoi les parents répugnent à punir leur enfants. L'enfant, d'ailleurs, n'appartient pas aux parents mais à la communauté, et les voisins n'admettraient pas qu'il fût puni. Ils diraient : « Tu veux réduire en esclavage les esprits de tes ancêtres. » C'est pour cette raison aussi que les vieillards et les infirmes, tout en étant souvent négligés, maltraités même, ne sont jamais supprimés. La crainte est trop grande, de les voir « revenir » dans quelqu'enfant, pour semer autour d'eux chagrins et malheurs.

Lorsqu'une mère perd son bébé, on lui dit fréquemment que son esprit sera réincarné dans le suivant, mais il est plus généralement admis que ce sont plutôt les parents et les ancêtres qui « reviennent » de la sorte. Il est, par conséquent, tout-à-fait naturel, d'entendre une mère parler avec le plus grand respect à son enfant et l'appeler « mon père ». Pour la même raison, un nouveau-né est souvent accueilli avec des vociférations de bienvenue. Les villageois croient retrouver en lui un vieillard qu'ils aimaient bien et toute la communauté se réunit pour fêter, avec des transports de joie, l'heureux retour du disparu.

Une immense importance est attachée à la continuation de la lignée familiale, au patrimoine qui s'y rattache, et aux faveurs dont jouit la postérité, et lorsqu'un esprit ancestral consent à retourner dans sa famille, le fait est considéré comme une marque d'approbation et de faveur spéciale, venue de l'au-delà ; la femme stérile, par contre, est fort à plaindre. Si cette réincarnation des ancêtres est en général, bien accueillie, il est pourtant des cas où il n'en va pas de même. Lorsqu'un de ces ancêtres est plutôt indésirable, le nécromancien ne manque pas de tirer parti de la situation. Il dira, par exemple, à une future maman : « Un tel ou un tel de tes ancêtres, très peu recommandable, désire « revenir » dans le bébé que tu attends », et il lui conseillera de porter, bien loin dans la forêt, des perles et des manches de houe frottées de « charmes », afin que l'esprit suive ces objets attirants et ne s'occupe plus de la famille ; il peut, alors, être remplacé par un autre parent, plus acceptable. Il faut trouver là l'explication des petits paniers de perles et autres offrandes que l'on trouve si souvent, au pied des arbres, dans la forêt, à plusieurs kilomètres de toute habitation.

Comme je soupçonnais le « Kitobo » ou assistant du nécromancien, d'obtenir, en l'absence de ce dernier, toute information utile aux soi-disant prophéties, nous suggérâmes, un jour, à nos porteurs indigènes, de tenter une expérience. Pour arriver à un certain village, nous avions à traverser une forêt peuplée, jadis, de nombreux buffles mais où on n'en avait plus rencontré depuis longtemps déjà, sachant les indigènes très avides de chasser ces animaux devenus rares, nous demandâmes aux porteurs de parler bien haut, devant le « Kitobo » d'un buffle, de deux femelles et de leurs jeunes. Rien de plus précis ne fut dit, mais l'allusion était suffisante, car le lendemain matin nous fûmes très amusés d'entendre le nécromancien annoncer, au début de sa prophétie, que les chasseurs devaient se rendre dans la forêt, que nous avions traversée la veille, et qu'ils y trouveraient un buffle avec deux femelles et des jeunes. Le prestige du nécromancien doit avoir souffert quelque peu lorsque, dans le courant de la journée, le village tout entier s'en revint, suant, éreinté et déçu, en déclarant qu'il avait rien vu et qu'il n'existait pas, dans toute la forêt, la moindre trace de buffle, même ancienne.

Dans des cas pareils, le nécromancien s'en tire avec des excuses de ce genre : « Les idées préconçues troublent la consultation ». Et il prétend que la trop grande avidité de la population à se procurer de la viande de buffle peut complètement fausser une prophétie. S'ils étaient venus à lui sans idée fixe, ils auraient entendu la vérité.

Près de Kabenga, il existe une caverne réputée, où l'on peut, paraît-il, aller consulter certain esprit ; c'est une sorte de deuxième oracle de Delphes où des générations de Baluba se rendent pour poser leurs questions et obtenir des conseils. Dernièrement, une dispute éclata à propos des droits au poste de chef, et l'homme qui fut blackboulé « vendit la mèche » et montra aux officiels gouvernementaux la fourberie de certains nécromanciens. Celui-ci, paraît-il, se glissait dans une petite caverne située à quelque distance de la grotte principale de l'oracle mais communiquant avec elle : Le « Kitobo » de l'endroit, de dispositions très affables, avait des conversations amicales avec les « consultants » la nuit précédant

l'audience, leur soutirant toutes sortes de détails concernant leurs villages et leurs parents. Il passait tous les renseignements au nécromancien, et lorsque les indigènes entendaient une voix, paraissant sortir des entrailles mêmes de la terre, les entretenir de leur famille et des potins de leur lointain village, ils étaient prêts à tout, convaincus qu'un esprit leur parlait de l'autre monde. Un piège fut tendu et on découvrit le « Kitobo » qui murmurait des informations le long d'une des parois de la caverne, ce qui permit de dévoiler la supercherie à l'assemblée, de sorte que, de nos jours, la contrée tout entière est au courant de l'escroquerie. Les deux coquins, après une période de prison, ont cherché un métier plus honnête.

LE KIBANDA

Parfois, les aspirants au poste de nécromancien ne sont pas assez rusés pour remplir leur rôle à la perfection. Ils s'y prennent mal, disent ce qu'il ne faut pas et révèlent leur supercherie par d'innombrables petites maladresses. On dit, alors, que le « Kibanda » s'est emparé d'eux. En d'autres mots, un « Kibanda » est un esprit qui a mal tourné.

Les premiers symptômes de la « possession » sont souvent analogues à ceux de la folie, de telle sorte que les villageois attendent un peu, pour voir la tournure que vont prendre les choses. Si un individu donne des signes d'un léger dérangement mental, on dit que c'est, non pas un « vidye », mais un « Kibanda » qui en est la cause.

Quiconque se livre à des actions stupides et se conduit de façon irresponsable, peut être accusé d'avoir été saisi par un « Kibanda », esprit de folie, n'offrant aucune possibilité d'exploitation. Parfois, le terme est employé comme synonyme de « Kiswa » bien que, en réalité, le « Kiswa » soit un esprit raisonnable quoique malicieux, tandis que le « Kibanda » n'est qu'un esprit imbécile, n'ayant aucun but bien défini.

Nous ferons une distinction entre le mot « divination » et la communication directe avec les esprits par le truchement du médium ou du nécromancien, bien que le terme soit parfois employé dans les deux cas.

LE KITUMPO

Un nécromancien n'est vraiment reconnu comme tel, que lorsqu'il commence à « sama » c'est à dire à parler d'une façon particulière, sur un ton forcé, d'une voix artificielle, comme le font certains prédicateurs gallois. Il existe d'autres méthodes de divination, toutefois, classées sous l'expression de « Kubuka » et qui consistent à exciter les esprits ; les nécromanciens portent alors le titre familier de « bambuki » ou « éveilleurs ». Une des méthodes les plus usuelles consiste à se servir d'un bol (connu, sous le nom de « Kitumpo ») qu'on remplit de chaux pulvérisée dans laquelle sont enfouis certains objets nommés « bitelu » ou « indicateurs ». Le récipient est agité violemment, au début surtout, car le manipulateur est persuadé que l'objet devient de plus en plus lourd au fur et à mesure qu'il en appelle à l'esprit chargé, par exemple, de déceler la source de certains ensorcellements causant des maladies. Lorsque le mouvement s'arrête enfin, l'homme examine le contenu, comme le font ceux qui prétendent lire l'avenir dans une tasse de thé, et, suivant la nature des objets qui émergent de la surface crayeuse, il dévoile la cause des maladies. Si ce sont deux petites figures taillées dans un même morceau qui apparaissent, c'est l'esprit des jumeaux morts qui est responsable des difficultés ; si c'est une figurine portant une cordelette au cou, c'est un pendu qui veut se venger et si c'est une corne de « dik-dik » cela veut dire que quelqu'un se prépare à ensorceler le patient. Tous les « bitumpo » ne se servent pas des mêmes objets au cours de leurs séances de divination et il arrive qu'on en fabrique spécialement quand il s'agit de résoudre certaines difficultés sortant de la catégorie habituelle.

Le « *Kitumpo kya Kipulu* » est unealebasse spéciale employée par le nécromancien. Sa chaux pulvérisée contient la tête d'un hibou, qui explique les rêves, une corne de « duiker » qui apprend à confectionner des charmes, un nez d'hyène pour déceler, par l'odorat, la présence des esprits, une hache, pour toucher le front, les coudes et les genoux afin de les rendre forts, et un assortiment de perles pour offrir à

l'esprit. Ce Kitumpo est destiné à justifier ou à condamner et on le place entre les mains du « consultant » qui s'assied, les jambes croisées, tandis que le nécromancien prend une pincée de chaux. La chaux est toujours symbole de pureté, de justification, de satisfaction et de joie et celui qui est dans son droit doit en être enduit. Si le nécromancien ne rencontre aucune résistance en plongeant la main dans la chaux, il dira : « Le Kitumpo est léger, tu es dans ton droit » et il en frotera le corps de son client. Mais si, par contre, il sent l'esprit familier se raidir et lui retenir la main, il annoncera : « Le Kitumpo est lourd. Je ne peux pas te justifier. Tu dois payer autant de perles » (ou d'argent, suivant les cas). Il se peut aussi qu'il déclare : « Va, et range bien les cendres » (Voir l'article sur le « K'olola buto »).

Le « *Kitumpo kya muchi* » est une chose bien plus compliquée et plus sérieuse. Il est taillé en forme de femme, tenant un bol entre les mains, et ce bol est généralement muni d'un couvercle. La femme est presque toujours très visiblement enceinte mais nous n'avons pas encore découvert la raison de cette particularité. La croyance veut que l'esprit familier habite dans ce « Kitumpo ». Lorsque le nécromancien dort, le « Kitumpo » est placé à la tête de son lit, et il l'emporte avec lui en voyage. Personne, hormis lui, ne peut en soulever le couvercle et on hésite généralement à l'appeler « Kitumpo » pour se servir plutôt du terme habituel appliqué à unealebasse, « mboko ». Lorsque le « mboko » et son propriétaire sont absents, les femmes ne peuvent pas se laver le corps, ni manger les feuilles gluantes de « mulembwe » pas plus que du poisson sans écailles, de crainte que l'esprit ne se glisse hors de la maison pour n'y plus revenir.

Le Kitumpo renferme des perles, de la monnaie et autres signes de richesse. Celui qui désire obtenir une guérison, s'assied, jambes croisées et tient respectueusement le Kitumpo entre les mains, car si jamais celui-ci se brisait, on lui dirait : « tu as brisé l'esprit, désormais tu seras esclave, ta vie durant ». Généralement, le fait seul de tenir « l'esprit » entre les mains suffit à obtenir la guérison mais il arrive aussi qu'on dise au patient : « Tu es l'esclave de l'esprit (ou, si c'est une femme « Tu es la femme de l'esprit ») et si tu tentes de t'échapper l'esprit te tuera ». On le renvoie, en lui disant de s'enduire le corps de chaux et d'attendre la guérison, mais il est forcé, entretemps, de faire tout ce que le nécromancien lui ordonne et de s'en aller partout où il trouve bon de l'envoyer. Certains pauvres diables vivent ainsi en esclavage pendant des années, sans oser se libérer. Ils peuvent, s'ils le désirent, payer une rançon, consistant en un fusil ou une rangée de perles rares nommées « bibubu ». Au reçu de cette rançon, le nécromancien touche les coudes et les genoux du patient d'une hache ensorcelée « Kasolwa ka bukomo », l'envoie se laver le corps dans une décoction de copeaux de « Mpampa, Nyandwe et Umbanga » (trois arbres au bois excessivement dur, qui donnent, soi-disant, de la force) après quoi le nécromancien fait quelques passes magiques avec de la chaux pour encourager l'esprit à parfaire la guérison. Le malade, après tout cela, doit se vêtir de raphia blanc, en signe de guérison.

RAPPORTS ENTRE LE NÉCROMANCIEN ET LE MONDE DES ESPRIT. APERÇU SUCCINCT DU SYSTÈME SOCIAL DU PAYS DES BALUBA.

Nous avons vu que, dans l'esprit des indigènes, le monde des esprits n'est qu'un prolongement de la vie normale.

Celui qui nourrit une rancune ici-bas, continuera à la nourrir dans l'au-delà, jusqu'au moment où il aura été apaisé. Celui qui a eu de l'autorité, en aura encore dans la mort. Un père qui a eu une prédilection pour un de ses fils, continuera à lui accorder une préférence par delà le tombeau, tandis que celui qui ne fut qu'un esclave ne peut pas espérer devenir autre chose dans un monde meilleur.

Nous comprendrons mieux cette parenté entre les deux mondes, si nous examinons succinctement le système social des Baluba.

C'est simplement l'idée patriarcale sur une échelle plus large. L'homme a une hutte pour y dormir, ou « ndaku » et une autre pour y manger, « kumbala », tandis que ses femmes vivent dans d'autres huttes environnantes. S'il est un « mfumu » ou conseiller, il a droit à un enclos ou « lupango », sinon les huttes sont réunies dans une clairière, appelée « lubanga ». Lorsqu'il est question de la famille, c'est à dire de l'homme, de ses femmes et de leurs enfants, on dira : le « lubanza » ou le « lupango » d'un tel ou d'un tel.

Quand ces familles grandissent et que les fils se marient, ceux-ci installent leurs femmes au-dehors, mais restent, eux-mêmes, sous la domination du père, lui payant des droits ou les payant par son entremise à une autorité supérieure. Le père a sa « lubanza » et chaque fils a la sienne également, mais le *groupe de familles* porte le nom de « kisaka » d'un tel ou d'un tel, la « kisaka » étant dénommée d'après son fondateur, autour duquel sont groupés les fils et, à sa mort, d'après le fils aîné. Une « kisaka » peut former tout un village mais il ne faut pas en faire le synonyme du mot « village » qui n'est qu'un ensemble d'individus.

On trouve de ces collections de familles indigènes dans tous les endroits appropriés. Elles sont fréquemment unies par des liens étroits de parenté mais dans les villages plus étendus existent souvent plusieurs « bisaka » distinctes. Le village, ou « Kibundji » n'est qu'une agglomération de familles, sans égard au nombre de « bisaka » dont elle se compose. Chaque « kisaka » occupe souvent toute une partie du village et le fondateur de celui-ci, ainsi que sa famille, constituent la « kisaka » principale, celle qui gouverne le village. Il arrive que certains des fils, soit à la suite de querelles, ou d'un manque de place, ou simplement par esprit d'indépendance, quittent le groupe familial pour former un noyau séparé, soit à côté de l'autre, soit éloigné de celui-ci. Mais quel que soit le cas, ces fils restent sous la tutelle du père et continuent à n'approcher une autorité supérieure que par son entremise. Ils sont toujours les membres « juniors » de la « kisaka » paternelle, à moins que, éventuellement, le groupe nouveau finisse par être reconnu comme « kisaka » distincte, mais toujours dépendante de l'ancienne.

Un homme peut avoir plusieurs femmes mais la « muntu wa bene », la première épouse conserve une place à laquelle ne peuvent jamais prétendre les suivantes. Si elle a des enfants, eux aussi auront la première place tandis que les autres femmes et leurs enfants seront plus ou moins des vassaux. Dans les familles polygames il est donc très important de savoir de quelle mère est né un enfant et si on dit qu'un tel ou un tel est « divumo dimo na mulopwe » - *du même sein que le chef* - l'expression implique une distinction toute spéciale. Ce lien-là est le plus étroit des liens du sang car plusieurs enfants, issus du même père, peuvent avoir une importance sociale très différente, celle-ci dépendant de la femme qui leur a donné naissance.

En conséquence, même lorsqu'une « kisaka » simple s'est subdivisée en groupes nouveaux, une grande importance est accordée aux origines de celles-ci. De là, les complications et les altercations auxquelles donnent lieu la manière de *saluer* les gens. Dire à un homme « mwanetu » — notre frère — quand il faudrait l'appeler « tutu » — frère aîné — peut susciter une grande indignation.

Les enfants nés d'un même père, au même moment, peuvent être « mapasa » ou « mapasa a lubanza », c'est à dire des jumeaux véritables ou des bébés issus de mères différentes. Ceci constitue une des causes principales de dissension et d'injures entre jumeaux prétendant à établir leur supériorité.

D'après ce qui précède, il est facile de se rendre compte que c'est toujours un homme qui se trouve à la tête d'un groupe ou d'une famille. Une même femme peut appartenir à plusieurs « bisaka » et la dot qui lui est versée au moment du mariage est considérée comme une récompense pour l'aide qu'elle apporte, en augmentant la « kisaka » de son mari. Nous connaissons une femme qui épousa successivement des hommes des districts de Bunda, Nkulu et Mulongo et eut des enfants de chacun d'eux, de sorte qu'elle se vante d'avoir contribué à trois « bisaka ».

Il arrive souvent qu'une femme ayant donné des enfants à un chef, obtienne une place de faveur et qu'un domicile spécial lui soit réservé, ainsi qu'à ses enfants. C'est ainsi que *plusieurs villages portent le nom des femmes qui furent à l'origine de leur fondation*. Ces villages ne sont jamais appelés la « kisaka » d'une telle ou d'une telle mais bien celle du chef, et ceci jusqu'au moment où le fils aîné est capable d'en prendre la responsabilité, à la place de la mère après quoi la « kisaka » portera son nom, à lui.

Si un individu n'a pas été en état de payer la dot requise au moment du mariage, les parents de la femme revendiquent, d'ordinaire, le premier né. Il arrive que d'autres enfants encore, se sauvent chez leurs *balolo* ou *grand parents maternels*, s'ils ne sont pas bien traités dans la « kisaka » de leur père. Dans ce cas, comme dans l'autre, la mère perd toute autorité sur eux et c'est son père ou son frère qui l'exerce comme chef de la « kisaka ».

On a vu certaines familles, occuper un rang plus élevé que d'autres. Cette dignité est préservée et augmentée de génération en génération, jusqu'à se concentrer sur la tête de l'homme qui fut le fondateur.

non pas de la famille, du groupe, ni du village seulement, mais de toute une collection de villages qui forment alors le « bulopwe » ou chefferie. Cet homme est, soi-disant, doué de certains pouvoirs spéciaux que lui ont légués les esprits du passé et, après sa mort, il passe ces pouvoirs à ses successeurs. Le fondateur étant mort depuis longtemps, un descendant de la même lignée, sera nommé « mulopwe » ou chef, même si, au point de vue de la compétence purement humaine il était jugé inapte à occuper cette situation. Au cours des cérémonies d'intronisation, il doit passer la nuit en compagnie des crânes de ses ancêtres, afin de bénéficier du pouvoir accumulé par eux et d'être investi de leur éminence.

L'idée de famille est maintenue dans les relations entre le chef et ses sujets ; il est toujours « tata », mon père, et il considère la communauté toute entière comme ses propres enfants. Lorsqu'un chef plaide pour un de ses sujets qui n'a pas une goutte de son sang dans les veines, à plusieurs générations de distance, ce chef empoignera suggestivement ses organes génitaux, en remarquant : « N'est-il pas mon enfant ? N'est-ce pas moi qui l'ai conçu ? Ne suis-je pas responsable de son bien-être ? » Si la démocratie attache de l'importance à la valeur actuelle d'un homme, l'aristocratie s'enquiert surtout de son passé. Dans l'histoire indigène, les dernières générations comptent pour bien peu de chose, comparées à celles qui remontent aux jours lointains du « nahilo », source et origine de la chefferie. La lignée du chef doit remonter au commencement même, pour prouver qu'il n'est pas seulement d'un petit groupe, mais celui de la chefferie toute entière. Il prétend donc à une « buvidye », c'est à dire à une sorte de *superhumanité* ou parenté avec les chefs défunts. Aucun homme ordinaire ne pourrait aspirer à une telle dignité ; les esprits ne lui accorderaient pas les qualités surnaturelles nécessaires. C'est pourquoi chaque chef s'ingénie à remonter le cours de son ascendance (« musuku », littéralement : cordon ombilical) jusqu'à une aristocratie royale tellement lointaine qu'il est impossible d'en contrôler l'authenticité, ce qui rend sa position inattaquable.

Presque tous les Baluba remontent à une même lignée, celle de Ilunga Kiluwe, dont la chefferie se trouvait près d'Albertville au Tanganika. Chaque chefferie distincte s'efforce de placer à sa tête un descendant d'une de ces lignées, nous présentant ainsi leur « mugo » ou *Nation* comme une unité solide. Actuellement, plusieurs de ces chefferies n'ont plus rien de commun, excepté le langage et les coutumes.

Il nous reste à examiner un groupe d'individus, *Les Exilés et les Non-Affranchis*. Les « bapika » ou esclaves, et les « bamilolo » ou vassaux. Si un individu ou un groupe ne peut pas s'adapter à la vie de telle ou de telle chefferie, les mécontents peuvent, ou demeurer des membres de leur propre chefferie ou sacrifier à jamais leur droit d'ainesse. Certains d'entre-eux ont abandonné leur chefferie de leur propre volonté ; ce fut le cas lorsque les Bakaongangomba quittèrent Mwema et se fixèrent à Kashololo. D'autres en furent chassés, pour cause d'insubordination ou de cruauté, comme les Shimbi et Kibwamuta, dans le district de Mwanza. Ceux-ci furent plus ou moins bien accueillis par d'autres chefs, mais sans pouvoir jamais espérer autre chose qu'une position inférieure. Génération après génération, ils resteront des étrangers et des esclaves. Ils peuvent épouser les femmes de leur supérieur et leurs femmes, à eux, peuvent contracter mariage avec des membres de la nouvelle communauté mais ils resteront toujours soumis, eux-mêmes, à toutes sortes d'indignité et ils seront gouvernés par un « mbikavu » auquel le chef aura assigné ce rôle.

Plus le groupe étranger est important, plus est favorable l'accueil des nouveaux hôtes. De là la bonne entente régnant entre les Nkulou (des fuyards de l'ouest) et les Mwanza qui leur donnèrent asile. Les nouveaux-venus étaient presque aussi nombreux que la peuplade à laquelle ils se mêlèrent, ce qui leur valut le respect, alors qu'ils eussent certainement été considérés comme des esclaves s'ils avaient été en forte minorité. Mais malgré tout leur nom reste entaché d'une flétrissure, bien que plusieurs générations se soient succédées depuis. « Vous êtes des fuyards ; nous avons dû vous donner asile. Vous êtes virtuellement des esclaves ».

Au cas où ces groupes deviennent trop nombreux ou trop puissants, il existe toujours un moyen de les élaguer car à chaque accession au trône d'un nouveau chef, se déroule une cérémonie, « tombokela » qui entraîne le sacrifice de quelques-uns des tributaires, dont on boit le sang. Ostensiblement, ce massacre a pour but d'envoyer dans l'autre monde, comme offrande au chef mort, quelques sujets nouveaux mais il a surtout pour effet double d'asservir au chef et à sa famille toute la section de la

communauté réduite en esclavage et de fournir une excuse pour la suppression de ceux qui auraient une tendance à l'insubordination.

Le chef actuel, à la tête de la communauté, est la propriétaire nominal de tout et de chacun. Il est responsable du bien être général et il exige de ses sujets une parfaite loyauté. Il n'y a pas bien longtemps, celui qui résistait au chef pouvait s'attendre à la torture et à la mort.

Le chef lui même se reconnaissait tributaire de ses chefs suprêmes, dans le monde des esprits, et il leur sacrifiait des esclaves.

C'est ainsi que le nécromancien devint l'interprète entre les chefs ancestraux d'outre-tombe et leurs sujets vivants. Les esprits dont sont possédés ces nécromanciens sont toujours ceux de grands chefs, et un de ceux-ci peut parler en même temps, par la bouche de nécromanciens différents, dans divers endroits du pays.

Dans la vie privée, les indigènes parlent au nécromancien et le traitent comme un individu ordinaire, mais lorsqu'il est en séance et que, le souffle haletant, suant et grelottant, la respiration sifflante et les yeux dilatés, il est, soi-disant, possédé par l'esprit de son ancêtre, la population rampe à ses pieds, saisie d'effroi et de respect; elle s'adresse à l'esprit, dans les termes d'une adulation exagérée, tout en se frottant le corps de cendres et de chaux.

Elle vient implorer l'aide du chef en cas de maladies, de ruine ou de calamités et le nécromancien change sa voix lorsqu'il parle au nom de ce chef mort. Celui-ci gouverne ses subordonnés de l'autre monde comme le chef vivant gouverne les siens. C'est dans le monde des esprits qu'il découvre ceux qui sont responsables des calamités diverses : parents disparus à qui on a omis de faire des libations de bière, belles-mères décédées qui ont surpris des remarques irrévérencieuses dans la bouche de leurs gendres, etc...

« Les morts savent tout », de sorte que les esprits sont toujours au courant de tout ce qui peut obscurcir la vie et le bien-être des hommes. Le chef mort usera de son pouvoir pour les soulager ou bien il suggèrera au chef vivant ce qu'il faut faire. De tels arrangements s'accompagnent, évidemment, de certains bénéfices, dont le nécromancien aura sa part : brassage de bière, abattage et partage d'animaux, etc...

De plus, comme le chef vivant est le protégé du chef mort, la plus grosse part des profits du nécromancien lui est encore offerte par dessus le marché et ses intérêts ne sont oubliés dans aucune des décisions prises.

C'est pourquoi toute opposition faite au nécromancien sera très mal reçue par le chef; elle affecte directement sa bourse. Les innovations telles que l'emploi de briques dans la construction, la culture du coton ou la percée de routes pour autos étant étrangères aux esprits du passé, les nécromanciens leur opposent d'innombrables « tabous » qui constituent de sérieux obstacles au progrès et à la civilisation.

(A Suivre)

W. F. P. BURTON

Traduit de l'anglais par Madame B. Colin.

Répression des coutumes barbares et superstitieuses

LA SORCELLERIE ET SA REPRESSION.

Plusieurs coutumes barbares et superstitieuses que la législation coloniale réprime, ont leur origine dans des croyances indigènes qui se rattachent à la magie et à la sorcellerie.

Beaucoup de coloniaux souhaitent une répression plus complète

Pour éviter des dispositions qui prêtent aux généralisations abusives, il importe de ne pas se méprendre sur la nature des faits que la civilisation européenne réprouve, et de mettre au point ces notions de barbarie, superstition, magie, sorcellerie.

En 1936, la XIV^{ème} semaine de missiologie de Louvain s'y est efforcée, et le compte-rendu des discussions forme un volume d'environ 500 pages.

Après ces discussions approfondies, spécialement après les interventions brillantes du R. P. Charles qui pour heurter les préjugés et les idées imprécises, ajoutait aux raisons l'art de la surprise et de l'attaque brusquée, il paraît surprenant qu'il règne encore « de la confusion dans la généralité des esprits en matière de magie, de sorcellerie et de superstitions indigènes ». C'est cependant la constatation de la Commission pour la protection des indigènes ; on lit dans son rapport que « cette confusion est même dans les textes proposés comme projet de décret par la sous-commission d'Elisabethville. » (Voir rapport de la commission, B. O. 1938 n° 11 bis.)

Nous avons cherché les traces de cette confusion que le rapport ne précise pas autrement, sinon en disant que cette confusion « est telle qu'elle pouvait arriver dans certains cas à emboîter le pas à ceux qui poursuivent de leur haine les prétendus sorciers, c'est-à-dire en réalité les victimes des accusations de sorcellerie et des épreuves qui suivent ».

Avant de reproduire le projet qui a provoqué cette critique nous remarquerons que la commission de Léopoldville a repris le vœu suivant formulé par la sous-commission d'Elisabethville :

VŒU N° IV.

« Estime qu'il ne convient pas de lutter contre la superstition par des sanctions répressives » mais que des faits issus de croyances superstitieuses peuvent troubler assez gravement l'ordre public » pour rendre nécessaires des mesures répressives :

« En conséquence, sont nécessaires, deux mesures de répression dont l'opportunité se justifie » l'une par l'autre.

« Doivent être réprimées :

« A. Toutes accusations qui désignent une personne vivante comme auteur de mauvais sort et toutes » épreuves superstitieuses qui aboutissent à une imputation dommageable contre des personnes vivantes ;

« B. Toute pratique de sorcellerie destinée à porter atteinte à l'ordre public, aux personnes et aux » biens. »

« La Commission n'a pas crû devoir suivre plus loin la sous-commission d'Elisabethville ».

Dans une réunion précédente, en 1931, la commission de Léopoldville avait adopté le vœu que voici :

« Que soit considéré comme infractionnel en soi et puni d'une peine à déterminer, le seul fait » d'imputer à une personne, en se fondant sur les superstitions indigènes, un acte ou un évènement vrai ou » imaginaire, de nature à la faire considérer comme jeteuse de sort, possédée ou comme cause secrète » d'une calamité privée ou publique ».

Le rapport de 1938 nous apprend que « l'on s'est mis d'accord pour renouveler ce vœu n° VI de la Commission de 1931 ».

Entre ces deux vœux nous relevons une contradiction que nous nous excusons de signaler à la Commission de Léopoldville.

(1) Voir les extraits du dit rapport publié en appendice.

Il est évident que si l'on dénonce, ou si l'on poursuit un indigène qui a cherché à porter atteinte aux personnes ou aux biens par un procédé de magie, on lui impute un acte de nature à le faire considérer comme cause secrète d'une calamité privée ou publique.

Et c'est en se fondant sur des superstitions indigènes, car la base de l'accusation est une pratique que la superstition seule, fait considérer comme la cause secrète d'une calamité privée ou publique.

Le vœu n° IV, reproduction intégrale de la première partie du vœu formulé par la sous-commission du Katanga, ne comporte aucune contradiction entre ses deux branches.

Mais en reprenant en même temps le vœu de 1931, on souhaite d'une part, la répression des pratiques de sorcellerie destinées à porter atteinte à l'ordre public et aux biens ; de l'autre, on propose de punir quiconque impute à une personne, un acte *même vrai* qui peut le faire considérer comme cause d'une calamité privée ou publique ; c'est-à-dire que l'on punit celui qui dénonce les pratiques que l'on veut réprimer.

A moins que l'idée ne soit de faire une différence entre les procédés issus des superstitions indigènes et les procédés de la sorcellerie qui opère par l'influence du diable : dans le premier cas, l'accusateur serait toujours puni, même s'il a dénoncé un individu qui a agi en vue de faire le mal qu'on lui attribue ; par contre il y aurait des poursuites contre celui qui s'est mis en rapport avec les esprits infernaux et qui a, de cette façon jeté aux trousses de ses ennemis, les diables verts, jaunes ou bleus des Messieurs du Chapitre de Quimper Corentin (1). L'accusation dans ce dernier cas n'est pas fondée sur les superstitions indigènes et le dénonciateur échappe à toute répression.

Si telle est la pensée de la Commission de Léopoldville, elle détourne de son sens le vœu de la sous-commission d'Elisabethville. Celle-ci visait à protéger l'ordre public contre les actes qui jettent volontairement l'épouvante dans la société par l'emploi des maléfices et des envoûtements, peu importe leur efficacité et la source du pouvoir maléfique que l'opinion publique ou la croyance de certains indigènes leur attribue.

.*

La commission de Léopoldville en disant qu' « elle n'a pas cru devoir suivre plus loin la sous-commission d'Elisabethville » exclut la seconde partie du vœu que voici :

« 2°) considérant qu'il est extrêmement difficile d'établir les éléments de l'escroquerie chez les vendeurs d'annulettes et qu'il importe cependant de protéger l'indigène contre l'exploitation de sa crédulité, la sous-commission recommande de prévoir la répression de la vente, à un prix que les usages locaux permettent de considérer comme anormalement élevé, de tous objets vendus à raison de leur caractère d'ordre fétichiste ou préternaturel »

Dans le projet de législation proposée par la sous-commission d'Elisabethville, ce vœu est réalisé par un seul article, l'art. 6 (10°) :

* *Quiconque vend un objet, à raison de son caractère d'ordre fétichiste ou préternaturel, à un prix que les usages locaux permettent de considérer comme anormalement élevé, sera puni de un an de servitude pénale et de mille francs d'amende au maximum ou d'une de ces peines seulement.*

Quiconque, dans de telles conditions, vend habituellement de tels objets, sera passible d'une peine de deux ans de servitude pénale et de deux mille francs d'amende au maximum ou d'une de ces peines seulement. »

Cet article a donné lieu à de longues discussions, nous apprend le rapport de la sous-commission. Quelles que soient les objections et les critiques que ce texte soit de nature à soulever, nous n'y voyons aucune confusion sur le sens des mots superstition, magie et sorcellerie.

Nous allons reproduire le texte complet du projet de décret (2), en en excluant cet article 6/10°.

(1) Compte-rendu de la XIV session de Missiologie — rapport d'introduction du R. P. Charles.

(2) Sur ce projet de décret voir compte rendu de la XIV^e semaine de missiologie de Louvain, pp. 208 et 226 et la note p. 215.

PROJET DE DÉCRET.

Section 1^o ter du Code pénal

Des épreuves superstitieuses et barbares.

« Art. 6, 8^o. Quiconque use des pratiques de sorcellerie ou de magie, dans l'intention de porter »
» atteinte :

« 1^o) à la vie, à la santé et d'une manière générale à l'intégrité d'une personne ;

« 2^o) A sa situation sociale ou familiale, à son activité professionnelle, à l'intégrité de ses biens »
» ou, d'une façon générale à un de ses intérêts légitimes ;

» Est puni, dans le cas du primo, d'une peine de deux ans de servitude pénale et d'une »
» amende de mille francs au maximum, ou d'une de ces peines seulement ; dans le cas du secundo, »
» d'une peine de un an de servitude pénale et d'une amende de cinq cents francs au maximum ou »
» d'une de ces peines seulement.

« Toutefois l'usage de ces pratiques n'est pas punissable lorsque l'auteur a en vue la protection »
» immédiate des personnes et des biens contre une agression réelle ou imaginaire.

« Quiconque use de ces mêmes pratiques dans l'intention de porter atteinte aux pouvoirs établis, »
» à la sûreté ou à la tranquillité publique, est puni d'une peine de deux ans de servitude pénale et de »
» mille francs d'amende au maximum ou d'une de ces peines seulement.

» Quiconque use de ces mêmes pratiques dans l'intention de faciliter à lui-même ou à d'autres »
» personnes, à moins qu'il ne prouve que l'intention de celles-ci lui était inconnue, des actes réprimés »
» par la loi pénale, est puni d'un an de servitude pénale et d'une amende de cinq cents francs au maxi- »
» mum, ou d'une de ces peines seulement.

» Si l'infraction dont ces pratiques sont destinées à faciliter l'exécution, est punie d'une peine de »
» plus de vingt ans de servitude pénale, le maximum des peines est porté à deux ans de servitude pénale et »
» mille francs d'amende ou d'une de ces peines seulement.

» Sont réputées pratiques de sorcellerie ou de magie dans le sens du présent article, tous procédés »
» extérieurs, paroles, rites, gestes, usages d'objets ou de substances quelconques auxquels l'opinion pu- »
» blique, ou la croyance de certains indigènes attribue le pouvoir de réaliser directement ou indirectement »
» les buts condamnés par cet article quels que soient les moyens de réalisation ».

» Art. 6, 9^o. Sera puni des peines prévues par l'article précédent et suivant les mêmes distinctions :

» Quiconque fabrique ou détient des objets ou substances qui sont destinées à être employés, soit »
» par lui-même, soit par un tiers à l'un des usages réprimés par l'article précédent ;

» Quiconque, en vue de provoquer, de permettre ou de faciliter les dites infractions, vend, remet »
» ou confie ces objets ou substances ;

» Quiconque, dans le même but, enseigne ou fait connaître les procédés réprimés ».

Art. 6, 11^o. L'art. 6, 9^o devient l'art. 6, 11^o et est modifié comme suit :

« Seront punis d'une servitude pénale d'un mois à deux ans et d'une amende de 25 à 200 frs, »
» ou d'une de ces peines seulement, les auteurs de toute épreuve superstitieuse consistant à soumettre de »
» gré ou de force une personne à un mal physique réel ou supposé en vue de déduire des effets produit, »
» l'imputabilité d'un acte ou d'un événement, ou toute autre conclusion.

» Seront punis des mêmes peines les auteurs de toutes pratiques superstitieuses aboutissant à »
» déduire l'imputabilité à des personnes vivantes d'un acte ou d'un événement, ou toute autre conclusion »
» de nature à porter atteinte à l'honneur et à la considération de ces personnes, soit que ces pratiques »
» consistent dans la consultation du sort par tous les moyens quelconques, soit qu'elles consistent dans »
» l'avis d'un devin, d'un voyant ou d'un initié.

» La peine sera doublée lorsque le coupable s'occupe habituellement ou professionnellement »
» des épreuves ou des pratiques prévues par les paragraphes précédents.

» Quand ces épreuves et ces pratiques superstitieuses sont la cause directe d'une infraction punie

» d'une peine plus sévère que les peines prévues ci-dessus, ceux qui ont participé à ces épreuves et à ces pratiques, sont punis comme auteurs de ces infractions, à moins qu'ils n'aient pu prévoir qu'elles seraient commises.

» Si la pratique superstitieuse consiste en une épreuve et si cette épreuve a causé une maladie ou une incapacité de travail personnel, ou s'il en est résulté la perte de l'usage absolu d'un organe ou une mutilation grave, les auteurs seront punis d'une servitude pénale de deux mois à vingt ans et d'une amende de cent à deux mille francs, ou d'une de ces peines seulement.

» Ils seront punis de mort si l'épreuve a causé la mort.

Art. 6/12°. L'article 6/9° devient l'article 6/12° et est ainsi modifié :

» Sont auteurs ou complices des épreuves et pratiques superstitieuses visées à l'article 6/11°, ceux qui y ont participé selon les moyens prévus aux articles 101 bis et ter du Livre I du Code Pénal.

» Sont considérés également comme auteur ou complices des épreuves et pratiques superstitieuses visées à l'art. 6/11°, ceux qui, de quelque façon que ce soit, ont à dessein fait naître la résolution de les réaliser, de les ordonner ou de les pratiquer

» N'est considéré, ni comme auteur, ni comme complice, la personne à qui est imputé un acte, un événement ou toute autre conclusion et qui consent à subir le mal physique constitutif de l'épreuve ou à consulter le sort, le devin ou l'initié.

» Les articles 6/10° et 6/11° sont abrogés.

» Article 17 quater. Quiconque abusant des croyances superstitieuses des indigènes aura, sans fondement réel, imputé à une personne un acte, un événement vrai ou imaginaire, de nature à porter à atteinte à l'honneur ou à la considération de cette personne, sera puni de huit jours de servitude pénale et d'une amende de 25 à 1.000 frs ou d'une de ces peines seulement »

Abandonnant l'art. 6/10, reprenons l'examen des autres dispositions qui visent à réaliser le vœu admis, aussi bien par la commission de protection des indigènes de Léopoldville que par la sous-commission du Katanga.

..

Les art. 6/8° à 6/9° envisagent la seconde branche de ce vœu ;
les articles 6/11 à 6/12 et l'art. 17 quater, la première branche.

**

Voyons d'abord les textes qui visent à réprimer :

A. *Toutes accusations qui désignent une personne vivante comme auteur de mauvais sort et toutes épreuves superstitieuses qui aboutissent à une imputation dommageable contre des personnes vivantes.*

L'art. 6/11 punit les pratiques superstitieuses qui ont pour but et pour conséquence d'imputer un fait déshonorant à une personne vivante. L'article distingue les épreuves qui exposent une personne à un mal physique réel ou supposé, la simple consultation du sort et les oracles des voyants. On sait que les indigènes pour connaître les auteurs de mauvais sorts, les porteurs de *buloshi*, se servent de divers procédés, les cumulant parfois. Ils provoquent ou précisent les soupçons en consultant le sort ; d'autres fois, ils s'adressent à un visionnaire qui dénonce le coupable. Celui qui est accusé et même celui qui craint les soupçons, se soumet à des épreuves de nature à occasionner la mort ou des mutilations graves : le type en est l'épreuve du poison.

L'article 6/11 gradue la répression selon les coupables, selon qu'ils sont des professionnels ou non ; il tient compte aussi des conséquences de l'épreuve sur la santé de celui qui l'a subie.

Quand il ne s'agit pas d'une épreuve, mais d'un oracle ou de la consultation du sort, il n'y a infraction que si l'accusation est de nature à porter atteinte à l'honneur et à la considération d'une personne vivante. Il n'y a en effet aucune utilité sociale à ne pas se prêter à l'habitude qui se dessine chez les indigènes spécialisés dans la recherche du *buloshi*, de rendre un mort, ou même un objet inanimé, responsable des malheurs que les victimes attribuent à des maléfices.

C'est parmi les plus intelligents de nos sujets que se recrutent ceux qui se livrent à cette occupation lucrative, et ils commencent à comprendre que ce système est, le plus souvent, de nature à satisfaire tout aussi bien le client que l'autorité européenne.

..

L'art. 6/12° reprend des distinctions déjà prévues dans la législation actuelle au sujet de la coopération à ces infractions.

..

L'art 17 quater protège de la façon la plus large les personnes dont la réputation est atteinte par l'imputation d'un acte ou d'un événement, vrai ou imaginaire, de nature à porter atteinte à son honneur ou à sa considération, quand l'auteur de cette imputation « abuse des croyances superstitieuses » et qu'il ne peut invoquer aucun fondement réel à l'appui de son accusation.

La formule « abusant des superstitions indigènes » est vague, mais elle est employée depuis longtemps par le législateur colonial. Comme à beaucoup d'expressions juridiques, peu défendables en elles-mêmes, les dissertations juridiques et la jurisprudence lui ont donné un sens qui la précise; cela justifie de la faire passer d'un texte à un autre, de préférence à toute autre expression nouvelle livrée au hasard d'une exégèse imprévue.

Les auteurs des imputations ne sont punissables que s'ils ne peuvent invoquer aucun fondement réel à l'appui.

Ce fondement réel ne peut être l'épreuve superstitieuse ni l'oracle, puisque ces procédés de recherches tombent sous le coup d'autres articles répressifs. Mais si le dénonciateur établit que la personne se livrait à des pratiques de sorcelleries destinées à porter atteinte à l'ordre public, aux personnes et aux biens, il échappe à la répression.

Ces pratiques, si elles sont prouvées, doivent d'ailleurs être réprimées suivant le vœu de la commission de Léopoldville. Que la preuve de ces faits soit souvent difficile, d'accord! mais tous ceux qui sont habituellement en contact avec les indigènes se sont plus d'une fois trouvés en présence de preuves irréfragables de l'emploi de ces procédés.

Le fondement réel de l'accusation peut être aussi la menace formulée par une personne vindicative que le hasard a trop bien servi et qui encourt dès lors les conséquences de son imprudence.

Est-ce ici que nous trouvons cette confusion « qui emboîte le pas à ceux qui poursuivent de leur haine le prétendu sorcier, c'est-à-dire en réalité les victimes des accusations de sorcellerie et des épreuves qui suivent » ?

Des expressions plus heureuses seront peut-être proposées pour exprimer les restrictions nécessaires, mais le danger dont parle le rapport ne nous apparaît pas à la lecture de cet article.

..

Nous passerons à l'examen des dispositions qui prétendent réaliser la seconde branche du vœu.

Il s'agit de réprimer :

« B. Toute pratique de sorcellerie destinée à porter atteinte à l'ordre public, aux personnes et aux biens ».

L'art. 6/8° reprend somme toute le vœu en une disposition répressive.

On a soin d'exclure expressément de la répression celui qui n'a eu en vue que la protection immédiate des personnes ou des biens contre une agression réelle ou imaginaire. L'indigène en effet, qui use d'un procédé magique pour atteindre dans sa santé le voleur qui force sa porte, le maraudeur qui pille sa plantation, doit échapper à la répression. Egalement celui dont les pratiques ont pour but de retourner contre leurs auteurs les mauvais sorts qui cherchent à l'atteindre : c'est un procédé magique bien connu.

Cet article définit comme suit ce qu'il entend par pratique de sorcellerie et de magie : « sont réputées pratiques de sorcellerie ou de magie dans le sens du présent article, tous procédés extérieurs, paroles, rites, usages d'objets ou de substances quelconques auxquels l'opinion publique, ou la croyance de certains indigènes attribue le pouvoir de réaliser directement ou indirectement les buts condamnés par cet article quels que soient les moyens de réalisation ».

Par cette définition l'article 6/8° ne se conforme qu'en partie au sens usuel du mot magie : prétendue science occulte par la vertu de laquelle on exerce sur les hommes, sur les éléments un pouvoir surnaturel. Il exclut d'abord le sens spécifique du mot sorcellerie, qui rattache l'existence de ce pouvoir surnaturel à un pacte avec les esprits infernaux. Il évite même de se reporter au caractère « surnaturel » du pouvoir

Le but est la protection de l'ordre social, et il importe peu de savoir si l'opinion publique ou la croyance de certains indigènes attribue le pouvoir de réaliser le but nocif, à une intervention « surnaturelle ». Il importe peu également en l'occurrence, de savoir si ce pouvoir existe ou n'existe pas, il suffit que le procédé soit redouté. Chez les Européens de la Colonie et chez leurs serviteurs, on croit que le verre pilé dans les aliments est un danger mortel, même et surtout s'il est pilé si fin qu'il échappe à l'attention. D'après les médecins ce verre pilé n'est redoutable que si les morceaux sont gros, mais alors on ne l'avale pas ! Il n'empêche que celui qui use de ce procédé, trouble l'ordre public, bien que l'opinion ne rapporte pas à l'intervention surnaturelle l'effet funeste qui est craint

Le projet de décret, malgré l'apparence, s'éloigne beaucoup des législations qui punissent la sorcellerie et les pratiques superstitieuses. Si on en examine la portée exacte, on verra qu'il *organise la répression de la tentative impossible*, en certains cas d'application bien précis où cette tentative, si impossible qu'elle soit, trouble gravement l'ordre public colonial et trahit chez le coupable des dispositions criminelles particulièrement dangereuses.

Des superstitions indigènes peuvent attribuer à des paroles, à des gestes *involontaires* le pouvoir de réaliser directement ou indirectement les buts condamnés par l'art 6/8° ; la superstition peut aussi attribuer le même pouvoir à l'usage de certains objets ou de certaines substances indépendamment de l'intention de celui qui en use : l'art 6/8° ne punit que celui qui use des pratiques ainsi définies *dans l'intention* de porter atteinte... etc. voir l'article.

L'intention, le but poursuivi consciemment, est un élément essentiel de l'infraction.

Il est donc évident qu'ici encore le projet « n'emboîte pas le pas à ceux qui poursuivent de leur haine le prétendu sorcier » mais n'atteint que ceux qui usent de pratiques coupables *dans l'intention de nuire*, cela ressort bien des termes du texte.

∴

L'article 6/9° étend la répression des pratiques qui viennent d'être spécifiées, et suivant les mêmes distinctions, à ceux qui fabriquent, détiennent, vendent ou remettent les objets ou substances qui sont employées au cours de ces pratiques, et à ceux qui enseignent les procédés réprimés.

∴

Le projet que nous venons d'examiner ne comporte pas la prétendue confusion que nous y cherchions, ou du moins nous avouons que nous ne l'y trouvons pas.

Nous ignorons « *les textes comparables*, d'après le rapport de Léopoldville, à ceux que proposait la sous-commission d'Elisabethville et que le législateur de 1923 a repoussé comme des innovations dangereuses ». La question est de savoir si le législateur de 1923 considérait, comme la commission de Léopoldville, « *que sont nécessaires deux mesures dont l'opportunité se justifie l'une par l'autre :*

Doivent être réprimées :

« A. Toutes accusations qui désignent une personne vivante comme auteur de mauvais sort et » toutes épreuves superstitieuses qui aboutissent à une imputation dommageable contre des personnes » vivantes

« B. Toute pratique de sorcellerie destinée à porter atteinte à l'ordre public, aux personnes et » aux biens. »

Ce vœu dans ses deux branches est clair et il apporte une idée nouvelle. Pour le réaliser il faut des textes répressifs nouveaux.

Il ne s'agit pas comme on l'a dit (1), de faire juger publiquement par les tribunaux les accusations

(1) Voir compte-rendu de la XIV session de missiologie, le rapport de M. A. Moeller, p. 66.

de sorcellerie, si l'on entend par *sorcellerie* : cette puissance dont certaines personnes peuvent être détentrices, même à leur insu, d'après les croyances indigènes. Cette sorte de sorcier, disons pour éviter toute confusion : l'individu accusé de buloshi, n'est pas accusé d'un fait dont il est possible d'apporter la preuve judiciaire. La procédure indigène connaît contre les personnes responsables de mauvais sorts, de *buloshi*, les témoignages des devins, la consultation du sort, l'ordalie : des diverses épreuves la plus ordinaire est l'épreuve du poison. Ces accusations partent d'une croyance superstitieuse qui provoque le plus grand nombre des assassinats et des tortures dont se rendent coupable les indigènes. Le code pénal a déjà organisé la répression de ces coutumes barbares et le projet n'en retranche rien.

Mais à côté de ces victimes que nos textes protègent et que les nouveaux textes protègent encore mieux, il y a le sorcier conscient de ses maléfices. C'est parfois un individu qui agit accidentellement, par vengeance ou par envie ; c'est souvent un professionnel qui loue ses services au plus offrant, qui cherche à se faire redouter par intérêt, par ambition, et qu'on retrouve à l'origine de tous les mouvements de révolte. Tantôt il est sensé tuer ses ennemis et les ennemis de ses clients, tantôt il fournit des amulettes, ou enseigne des procédés qui permettent impunément des méfaits de tous genres : vol, adultère, meurtre ; on se rend, grâce à lui, invisible ; on échappe à l'autorité coutumière, à la répression européenne, on ne craint plus les armes des soldats... Ses pratiques et ses enseignements mêlent les philtres aux poisons, les moyens naturels aux procédés magiques : la déparition est impossible (1).

Voilà les faits qui doivent tomber sous le coup de la loi.

Il importe que les indigènes se sentent protégés contre ces fauteurs de désordre, qu'ils redoutent autant qu'ils les emploient.

Grâce à la différence d'attitude de l'autorité européenne, suivant qu'il s'agira d'un cas ou d'un autre, d'un jeteur de sort irresponsable ou d'un sorcier qui use de maléfices, on peut espérer que la croyance à la sorcellerie inconsciente des jeteurs de sort ou buloshi, s'atténuera.

Certes beaucoup d'accusations fondées sur le simple buloshi seront produites devant les autorités judiciaires. Eh bien ! les enquêtes et la condamnation de ceux-là seulement qui seront trouvés coupables de maléfices, donneront aux plaignants conscience d'un examen attentif de leurs griefs. Leur seule protection ne sera plus la divination des devins et le recours à l'épreuve du poison.

Est-ce une simple spéculation de l'esprit que cet espoir ?

On dira que les indigènes croient que le seul moyen possible pour la découverte des jeteurs de sort est justement leur procédure à eux. On oublie en émettant cette objection que le recours à la divination et aux épreuves n'est pas seulement la procédure contre le buloshi mais contre toutes les espèces de crimes, contre le vol, contre le meurtre et contre les sorciers auteurs de maléfices volontaires. C'est ainsi que se tranchaient le plus souvent devant les juridictions indigènes les cas embarrassants. Ce n'est pas une procédure spécialisée. Or les indigènes songent de moins en moins à y recourir dans les cas ordinaires. Pourquoi l'évolution ne se dessinerait-elle pas ici également ? L'expérience vaut d'être tentée, et c'est en tous cas le vœu des deux commissions pour la protection des indigènes. Et c'est pour cela que l'opportunité des deux répressions proposées, se justifient, disent les considérants de ce vœu, l'une par l'autre.

La sanction des maléfices n'est pas fondée sur leur nature magique, mais sur le fait que ces procédés troublent l'ordre public à raison de la croyance à leur effet nocif et que le coupable en a consciemment usé dans le but de nuire.

Une objection spécieuse est que, par cette répression, nous allons renforcer la croyance des indigènes à l'efficacité des envoûtements et des maléfices.

Vraiment quelqu'un peut-il croire que cette croyance est renforçable ?

Est-il arrivé à un commandant d'opération militaire d'éviter l'arrestation du sorcier dont les enchantements devaient fondre les balles des soldats et ressusciter les morts ; lui est-il arrivé de le remettre en liberté après son arrestation, pour bien démontrer aux révoltés la vanité des pratiques qu'il enseignait ? Et faudrait-il renoncer à la déportation des coupables pour la même raison ?

(1) Il en est ainsi partout avec les indigènes. L'enseignement des métiers mêle également la magie à l'apprentissage. Et c'est une des raisons qui fut invoquée pour refuser la répression de la sorcellerie qui ne poursuit pas un but maléfique.

C'est ici qu'on trouve une vue théorique et une pure spéculation de l'esprit. Les indigènes sont persuadés à ce point que rien ne peut, d'ici longtemps, augmenter ou réduire cette conviction, sinon l'enseignement persévérant des missions.

Il appartiendra de plus, aux tribunaux et aux autorités de faire comprendre que la répression ne se fonde pas sur la croyance à l'efficacité des procédés condamnés, mais qu'elle entend punir la malveillance, la méchanceté du coupable sans autre considération.

Les législations des colonies anglaises n'ont pas fait la distinction nécessaire entre la sorcellerie maléfique et la sorcellerie de défense. Le projet d'Elisabethville punit la première et ne s'occupe de la seconde que pour l'exclure de la répression, à moins que les « bons » sorciers ne dénoncent, sans fondement réel (1), des auteurs de mauvais sort et ne les exposent ainsi à la vindicte publique.

Nous avons beau chercher, il nous semble que le projet de la sous-commission d'Elisabethville, à l'exception de l'article 10 dont nous ne nous occupons plus, reste dans la limite des répressions souhaitées par les deux commissions.

La commission de Léopoldville en reprenant le vœu de la sous-commission d'Elisabethville, sauf sur un seul point qu'un seul article du projet de décret concerne, eut fait œuvre utile en signalant les dispositions erronées ou ambiguës de ce projet de décret.

Par sa critique aussi vague qu'elle est lourde, elle a rendu suspect tout le projet, suspendant indéfiniment la réalisation désirée. On tournera et retournera ces textes dans la crainte de faire comme « la confusion » qui, d'après les termes audacieux du rapport, « emboîte le pas à ceux qui poursuivent de leur haine les prétendus sorciers, c'est-à-dire en réalité les victimes des accusations de sorcellerie et des épreuves qui suivent ».

C'est à raison de cette crainte que nous en avons repris l'examen article par article, malheureusement sans résultat.

APPENDICE

1. Extrait du rapport au roi de la sous-commission d'Elisabethville pour la protection des indigènes. (Bulletin Officiel 1938, n° 11 bis, p. 1156).

Un projet émanant d'une commission instituée à Elisabethville en vue de l'étude de cette question, fut communiqué, avec un rapport qui l'appuyait, à la Sous-commission pour la Protection des Indigènes.

Les membres marquèrent leur accord sur le projet de décret et sur les différentes mesures proposées : répression de toutes les accusations de mauvais sort contre les personnes vivantes, répression de toutes les pratiques de sorcellerie susceptibles de porter atteinte à l'ordre public, aux personnes et aux biens ; autorisation préalable nécessaire à toute association indigène nouvelle.

Dans ce projet aucune sanction ne visait directement la vente, ni même le commerce des amulettes de défense et de protection.

Tous les membres de la Sous-Commission souhaitaient l'intervention de la loi pour combattre l'exploitation de la crédulité publique. Mais il fallait éviter toute mesure qui prêterait à des applications abusives.

Après de longues discussions on est tombé d'accord que si le prix de vente ne répond pas aux usages locaux, si la rapacité du vendeur est condamnée par l'opinion indigène elle-même, la répression de ce trafic ne justifie plus d'appréhension.

Les vœux suivants furent adoptés à l'unanimité, et le projet de décret qui y répond est joint en annexe (Annexe V) :

« La Sous Commission estime qu'il ne convient pas de lutter contre la superstition par des sanctions répressives, mais des faits issus de croyances superstitieuses peuvent troubler assez gravement l'ordre public pour rendre nécessaires des mesures répressives :

- » 1^o) En conséquence, sont nécessaires, deux mesures de répression dont l'opportunité se justifie l'une par l'autre.
- » Doivent être réprimées :
 - » a) Toutes accusations qui désignent une personne vivante comme auteur de mauvais sort et toutes épreuves superstitieuses qui aboutissent à une imputation dommageable contre des personnes vivantes ;
 - » b) Toute pratique de sorcellerie destinée à porter atteinte à l'ordre public, aux personnes et aux biens ;
 - » 2^o) Considérant qu'il est extrêmement difficile d'établir les éléments de l'escroquerie chez les vendeurs d'amulettes et qu'il importe cependant de protéger l'indigène contre l'exploitation de sa crédulité, la Sous Commission recommande de prévoir la répression de la vente, à un prix que « les usages locaux permettent de considérer comme anormalement élevé », de tous objets vendus à raison de leur caractère d'ordre fétichiste ou préternaturel :

(1) Fondement réel dans le sens européen, dans le sens que nous avons déterminé plus haut.

3. La création d'associations indigènes nouvelles doit être soumise à une autorisation préalable, partout où notre surveillance peut être effective ».

.*

II. *Extrait du rapport au Roi de la Commission pour la protection des indigènes, VII^e session. (Bulletin Officiel 1938, n° 11 bis, p. 1030).*

Sous ce titre vient d'abord se ranger une question qui a vraiment préoccupé la sous-commission d'Elisabethville, lors de sa dernière session (1936-1937), celle de la répression des coutumes barbares et superstitieuses.

Sur le point de savoir s'il fallait apporter aux textes existants de profondes et graves modifications, la Commission n'a pas été généralement du même avis que cette sous-commission.

C'est après des échanges de vues très intéressants entre ses membres, les uns trouvant trop timide notre intervention en cette matière, les autres, au contraire, exprimant l'avis que les textes proposés par la sous-commission sont extrêmement dangereux dans l'application qui en pouvait être faite, que l'on s'est mis d'accord pour renouveler le vœu n° VI émis par la Commission réunie à Léopoldville en 1931 (VI^e session) et ainsi conçu :

« Que soit considéré comme infractionnel en soi et puni d'une peine à déterminer le seul fait d'imputer à une personne en se fondant sur les superstitions indigènes un acte ou un événement vrai ou imaginaire, de nature à la faire considérer comme jeteuse de sort, possédée ou comme cause secrète d'une calamité privée ou publique ;

» Que ces imputations quand elles ont incité autrui à commettre une infraction soient considérées comme participation par complicité à l'infraction provoquée ;

» Que les infractions en cette matière soient soustraites aux juridictions indigènes. »

Ce qui rendait dangereux l'édition des textes proposés par la sous-commission d'Elisabethville, c'est surtout la confusion qui règne dans la généralité des esprits en matière de magie, sorcellerie et superstition indigènes. Cette confusion est même apparente dans les textes proposés, comme projet de décret et qui est telle qu'elle pouvait arriver dans certains cas, à emboîter le pas à ceux qui poursuivent de leur haine les prétendus sorciers, c'est-à-dire en réalité les victimes des accusations de sorcellerie et des épreuves qui suivent.

Le législateur, lorsqu'il a édicté les peines du décret du 24 décembre 1923 a déjà été amené à examiner des textes comparables à ceux que propose la sous-commission d'Elisabethville. Il les a repoussés comme des innovations dangereuses.

La Commission vote cependant le vœu n° VI qui est emprunté au rapport de la sous-commission d'Elisabethville, dans les termes suivants :

VŒU N° IV.

« Estimant qu'il ne convient pas de lutter contre la superstition par des sanctions répressives mais que des faits issus de croyances superstitieuses peuvent troubler assez gravement l'ordre public pour rendre nécessaires des mesures répressives :

» En conséquence, sont nécessaires, deux mesures de répression dont l'opportunité se justifie l'une par l'autre.

» Doivent être réprimées :

» A. — Toutes accusations qui désignent une personne vivante comme auteur de mauvais sort et toutes épreuves superstitieuses qui aboutissent à une imputation dommageable contre des personnes vivantes ;

» B. — Toute pratique de sorcellerie destinée à porter atteinte à l'ordre public, aux personnes et aux biens.

La Commission n'a pas cru pouvoir suivre plus loin la sous-commission d'Elisabethville.

Elle a ensuite sur une question qui se rattache directement à la matière des pratiques barbares et superstitieuses émis le vœu n° V ci-après :

VŒU N° V.

« Que le Gouverneur Général, en vue de mettre un frein à l'exploitation du sentiment qui pousse le noirs à recourir à l'intervention de soi disant mages, résidant à l'étranger use des pouvoirs que lui donne le décret du 6 avril 1922, en matière de presse, pour interdire l'introduction et la circulation sous quelque forme que ce soit, au Congo Belge, de prospectus, circulaires, traités de magie, annonces et d'une façon générale de toute littérature proposant à ses lecteurs le recours à l'intervention des mages, vendeurs d'horoscopes et autres professionnels de la divination résidant hors de la Colonie ;

» Qu'en conséquence les services de la Poste ne soient pas autorisés à effectuer le transport de ces écrits au Congo Belge. »

Ce vœu a pour but de protéger contre eux-mêmes les indigènes, le plus souvent des clerks, qui se font envoyer, à prix d'argent, des horoscopes, traités de magie et amulettes dont l'efficacité est recommandée par les annonces de certains journaux, semble-t-il, peu scrupuleux sur la façon de se créer des ressources par la publicité.

Supplément au *Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais*, de mars-avril 1939, N° 2.

BIBLIOGRAPHIE

LES TRIBUNAUX INDIGÈNES par Monsieur A. Sohier Procureur Général Honoraire près la Cour d'Appel d'Elisabethville. (Extrait de la Revue « Le Droit du Congo Belge » Imprimerie Boly 1029 Chaussée de Wavre Bruxelles)

Sous ce titre l'excellent répertoire perpétuel « Le Droit du Congo Belge » vient de publier dans son numéro 2 du mois de mars 1939, une étude doctrinale complète et fouillée sur nos tribunaux indigènes congolais due à la plume particulièrement autorisée de l'éminent juriste colonial qui créa le Bulletin des Juridictions Indigènes.

Cette étude méthodiquement divisée, d'un exposé clair et précis, comme tous les écrits de Monsieur Sohier, rendra les plus grands services à ceux qui, magistrats et administrateurs, doivent veiller à la bonne administration de la justice indigène.

A ceux qu'aucune préoccupation d'ordre professionnel n'appelle à s'occuper directement de l'organisation et du fonctionnement des juridictions indigènes mais qui s'y intéressent attentivement parce qu'ils y voient l'une des meilleures garanties de la normalité de l'évolution sociale des natifs, nous signalons tout spécialement le chapitre VI de l'étude, consacré au droit applicable par ces tribunaux. Les principes qui se dégagent de l'analyse faite par l'auteur sont de nature à écarter bien des préventions résultant de vues hâtives et superficielles.

Pour paraître début 1940 :

Supplément quinquennal au

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE

(1935 à 1939 inclus)

par

J.-P. Colin,

Conseiller à la Cour d'appel d'Elisabethville.

Prix du volume relié : 100 francs.

Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise 1890 à 1934 : 150 francs.



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, non reliée, et 100 francs reliée en un volume.

Les 4e, 5e, 6e, 7e, et 8e années : en fascicules, 75 francs ; reliées, 95 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e et 14e 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, 13e, 14e années reliées et le répertoire Colin : 1175 francs

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des trois premières années, les 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e et 14e années : 985 francs.

La première année du bulletin des Juridictions indigènes seul : 30 francs. Les deuxième, troisième, quatrième, cinquième et sixième 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. Les cinquième et sixième 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. Sohler, une brochure, 5 francs.

LES JURIDICTIONS INDIGÈNES, discours prononcé par A. Sohler, Procureur Général, à l'audience solennelle d'inauguration de la Cour d'Appel d'Elisabethville (épuisé).

LA DOT, par A. Sohler, 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. Sohler, 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.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE, par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

PORT EN PLUS



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

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

SOMMAIRE

LES WALENDU (suite), par M. Maenhaut, Administrateur Territorial.	65
L'AME LUBA (suite), par W. F. P. Burton, traduit de l'anglais par Mme B. Colin.	78
NATURE DE L'AUTORITE DU CHEF DE FAMILLE ET DU CHEF POLITIQUE EN DROIT COUTUMIER CONGOLAIS, par A. Sohier.	88
JURISPRUDENCE :	
217. - COMPÉTENCE RATIONE MATERIAE - MATIÈRE ADMINISTRATIVE - SÉPARATION DES POUVOIRS. DROIT DE PÊCHE - TRIBUS COUTUMIERS DE PÊCHE.	90
218. - RESPONSABILITÉ - SOLIDARITÉ FAMILIALE.	94
219. - MARIAGE MONOGAMIQUE - LUSALO - ASSIMILATION AU MARIAGE RELIGIEUX.	95
220. - ESCLAVAGE - AFFRANCHISSEMENT - INDEMNITÉ COMPENSATOIRE AU MAÎTRE.	96
BIBLIOGRAPHIE.	96



La REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE est publiée, avec le concours des docteurs en droit de toute la Colonie, par la SOCIÉTÉ D'ÉTUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Comité de Patronage :

MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice ;
le Gouverneur Général P. RYCKMANS ;
JAMAR, Premier Président de la Cour de Cassation ;
GESCHÉ, Procureur Général près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : RUTTEN, DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI, MOELLER et VOISIN ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
CORNIL, L , Avocat général à la Cour de Cassation ;
GUILLAUME, A , Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;
HAYOIT DE TERMICOURT, Avocat général à la Cour de Cassation ;
LEYNEN, Président de la Cour d'appel de Léopoldville ;
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles ;
VERSTRAETE, Juge au tribunal de le instance d'Anvers ;
WALEFFE, F., Conseiller à la Cour de Cassation ;

Comité de la Société d'Études 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 des juridictions indigènes : M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi ;
Commissaires : MM. BOURS, Conseiller à la Cour d'Appel ; E. CLERCKX, Avocat près la Cour d'Appel.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K , le Directeur de la Revue, le Rédacteur en chef et MM. : DEVAUX, Substitut du Procureur Général ; BOURS, Conseiller à la Cour d'appel ; BROUXHON, Substitut du Procureur du Roi et BRUNEEL, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, 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 DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Les Walendu. (Suite)

CHAPITRE III.

VIE ÉCONOMIQUE.

I. INDUSTRIE.

Les Walendu s'adonnent peu à l'industrie; celle-ci reste généralement le privilège du sexe masculin et ne produit que pour les besoins locaux.

Les fabricats ne servaient qu'aux échanges; petit à petit, ils sont cédés contre espèces. Le bénéfice est acquis à l'individu car dès que la matière première, propriété indivise de la communauté, est travaillée (cfr. ch. V. Vie juridique), l'objet transformé devient propriété individuelle (ex. : forge travaillant à façon chez Masumbuku, chef de clan). Seules les matières premières de la région sont employées.

Hormis les travailleurs transplantés dans les entreprises européennes, les ouvriers en chefferie ne forment pas un artisanat, ils sont et restent agriculteurs, logeant chez eux et ne cumulant qu'occasionnellement une fonction industrielle.

Ni l'atelier ni la division du travail, dans notre sens du mot, n'existent. Le travail peut être divisé en des parties réservées aux femmes, d'autres aux hommes.

Tout est fabriqué à proximité immédiate du logis (ex. : La forge à côté ou en arrière de la hutte, la vannerie sur la place publique, dite itena).

Ils forgent le fer, à l'instar des Wafulayembe, leurs voisins.

Le minerai, pierre de limonite, est ramassée à ciel ouvert ou extrait à faible profondeur dans les diverses réserves de la peuplade: les monts Go, Aborro, Adjo, sur les terres de Gombu, Masikini, Golikidogo, etc.

Tous les membres de la famille, y compris les femmes, coopèrent au rassemblement et au portage de cette matière première jusqu'à pied d'œuvre, chez les compagnons de travail.

Fondeurs et forgerons occasionnels sont installés pour la circonstance quelque peu à l'écart du village.

Ils sont fabricants spécialistes des hoes en forme d'as de pique dont la tige s'enfonce pour l'usage dans un manche en bois, de haches triangulaires dont la partie pointue s'adapte dans un bâton, de machettes, herminettes, lances, flèches, couteaux longs et droits tels de longs poignards pour hommes, couteaux courts et courbés en forme de faucille, avec le tranchant au dos, destinés aux femmes, bracelets pour l'ornementation des bras ou des jambes, colliers, tuyaux de pipe, grelots ou sonnettes pour enfants, chiens ou accessoires de danses.

La houe d'un modèle courant vaut 10 fr. ; la grande houe 15 fr. ; le grand couteau 10 fr., le petit couteau des femmes de 2 à 3 fr. ; la sonnette grelot 2 à 3 fr. ;

La houe ordinaire totalisée par série de 16 constitue par excellence une monnaie pour paiement des dots.

Réussirons-nous à évoquer, par écrit la rusticité d'une *fonderie forge indigène*? Ici l'image s'imposerait.

Le haut-fourneau, en terre glaise, est une espèce de termitière ou cône tronqué, haut de 0,75 m. Au sommet une ouverture engouffre le chargement de minerai (charge normale 2 paniers) et le charbon de bois servant à le fondre. Sa base livre passage à un petit couloir où aboutissent les tuyaux d'un double soufflet de forge souterrain: celui-ci se compose de deux cornues en poterie cuite, enterrées au ras du sol,

recouvertes de peaux de mouton fraîchement occis eu égard à l'élasticité et surmontées d'une canne. Des compagnons fondeurs forgerons se relaient entre eux pour actionner ce soufflet en imprimant aux cannes un vigoureux mouvement de va et vient. Ce travail rythmique à pleins bras est le plus dur, 3 heures de grand feu suffisant à peine pour pousser au point de fusion le minerai, concassé légèrement entre des pierres de granit pour faciliter la fonte.

Dès que le fer fondu est quelque peu réfrigéré, il est retiré par la base du four à l'aide de bâtons fourchus formant pinces. Il est aussitôt dépouillé de ses impuretés et sectionné à la hache ou au silex en tranches équivalant au poids d'une houe.

Le lendemain ce morceau de fer est rougi dans un foyer ordinaire de braise et, manié entre des bois fourchus, il sera forgé à l'image du fabricant envisagé, par l'action de deux silex frappant l'un sur l'autre : marteau et enclume.

La Poterie est l'apanage des femmes. Ignorantes du tour du potier, elles façonnent dans la terre glaise sous la simple pression adroite et rotative de leurs doigts, tous les récipients utiles à la cuisson des aliments et au puisage de l'eau, les cornues pour forges, les fourneaux de pipe (dont la confection fait aussi l'amusement des enfants).

La terre glaise est de couleur verte, rouge ou noire d'après les gisements qui sont abondants et presque aussi nombreux que les bas-fonds.

Les pots en forme de boule, à col évasé circulaire, sont de dimensions diverses, mais tous sont irréguliers et d'équilibre instable. Ceux qui servent à la cuisine sont sphériques tandis que ceux qui servent à puiser l'eau sont ovoïdaux.

Après le modelage et le séchage au soleil les poteries sont cuites, sans four dans un feu en plein air. Elles deviennent rouges ou noires par la cuisson. Mais si ces couleurs n'étaient pas obtenues, un suc d'herbes broyées, servant de colorant, y remédie.

Le travail du bois se réduit à quelques objets généralement monoxyles, tels des sièges bas affectant la forme de bobines, dégrossis dans des rondins, des lits, des manches d'instruments aratoires et de couteaux, quelques pirogues, des tambours ou gongs (rondin évidé et peaux tendues à chaque extrémité), des spatules, des mortiers et des pilons, diverses imitations de madriers de construction ou d'objets européens (chaises longues, portes, etc.).

Tous ces bois sont mal équarris, peu rabottés, découpés grossièrement à l'aide des outils habituels et de couteaux.

Les objets sont rarement ornés, sauf les plateaux des sièges, les pieds des bois de lit et les manches de couteaux, qui sont généralement encochés en losanges ou agrémentés de clous en cuivre à tête large et bombée.

La corderie est concurrencée par l'emploi ancestral de la liane « kiklay » et des écorces liantes des galeries forestières.

La corderie se manifeste par le tressage de liens de tout genre, destinés à tous les usages; depuis les cordages pour assembler les divers bois de construction, les cordes pour le filochage à la main, sans aiguille, des filets de chasse (20 m. long x 1.50 haut) jusqu'aux ficelles excellentes à trois fils roulés dans la paume des mains, les cordelettes accessoires vestimentaires et les colliers dits « mambi » servant à fixer les amulettes autour du cou, des poignets, de la taille ou des chevilles.

La matière première : feuilles d'agave, nervures de faux palmiers dits raphias, écorces de bon nombre d'essences arbustives est cueillie sur place. Elle est nettoyée au couteau, battue, séchée, puis tordue et enroulée comme des fils soigneusement tissés. Tous les indigènes d'un village y travaillent indistinctement.

La vannerie est plus en vogue. Elle n'est exécutée que par l'homme. Quoique les Walendu ne connaissent l'usage de la natte comme tapis, ils en confectionnent beaucoup. Ils se servent de hautes tiges de roseau (herbes d'éléphants ou maïete) coupées en longueur et séchées, qu'ils entrelacent

en arêtes de poisson avec de fines écorces d'arbre. Ces nattes mesurent 2 x 2 mètres. Elles sont employées pour sécher le grain et spécialement le maïs concassé.

Des vans ou tamis sont confectionnés d'après le même procédé.

Ils font d'autres genres de vanneries :

Le « waku » ou corbeille d'osier tressé en forme de hotte, souvent peinte en rouge. Il se compose d'un panier-siège et d'un panier faisant fonction de capuchon. Le waku s'adapte au dos des mamans et fait usage de porte-bébé; l'enfant s'y trouve ainsi protégé du soleil et de la pluie.

Le « kobo » ou petite corbeille faite de fibres de feuilles de faux palmier, tressées avec de très fines herbes à balai, dites « rai ». Le kobo sert d'assiette.

Le « ro » est un grand panier en forme d'outre, d'une capacité moyenne de 75 dm.³, tressé de fibres de liane avec l'herbe rai; il se pose contre les parois externes ou internes de la hutte et est destiné à conserver les grains de la récolte.

Le « ngali » ou bouclier monumental et orné de dessins noirs géométriques tressés en herbes très fines. Il était employé jadis comme défense dans les guerres intestines mais n'a plus aujourd'hui qu'un but de parade dans les simulacres de combats à la lance ou au javelot.

Sont d'importation : la « mokeka » ou natte aux coloris noirs, rouges, jaunes et violets, qui s'étend comme matelas sur le sommier des lits

La « clako » natte employée par les européens comme tapis ou revêtement mural. C'est une imitation grossière des nattes coutumières dont nous parlons plus haut.

La tannerie se borne au grattage et au séchage des peaux. Nous n'avons trouvé aucun procédé de tannage proprement dit. Les Walendu ne se servant pas de pagne en écorce d'arbres ne travaillent guère celle-ci.

La meunerie se limite au concassage ou broyage des grains d'après les procédés exposés plus haut.

La maroquinerie n'est guère mieux représentée dans l'emploi de quelques havresacs, besaces rudimentaires à provisions quotidiennes de bouche ou carquois. Ces primitifs havresacs et besaces sont constitués par une peau brute de singe, de chèvre, de civette, ou de chat sauvage, nouées aux extrémités par une ficelle et quelque peu fendue pour permettre l'accès de l'intérieur.

Quant au tissage, la couture, la confection et la teinturerie, ils sont coutumièrement inconnus.

2. COMMERCE.

Jadis aucun marché n'existait ni aucune monnaie. D'ailleurs les Walendu ne vendaient rien, mais ils troquaient leurs vivres, de préférence contre du bétail. Les étrangers étaient exclus de ces échanges, puisque la guerre avec eux sévissait endémique.

Les échanges s'effectuaient entre voisins, spécialement entre Walendu et Bahema. Les uns circulaient de village en village, dans un rayon de 15 km., au gré de leurs sympathies, de leurs craintes ou d'arrangements spéciaux, avec une partie de leurs récoltes; les autres présentaient à la ronde leurs têtes de bétail.

Il n'existait aucun objet dont la vente ou l'achat fut réservé.

Les Walendu concédant une supériorité aux Bahema apportaient plus volontiers leurs vivres chez Longa et chez Blukwa qui étaient considérés comme faiseurs-sorciers de la pluie et du soleil.

Les échanges donnaient évidemment lieu à d'interminables marchandages, dans lesquels le sorgho, grain le plus apprécié, faisait l'appoint final.

A défaut de prix de vente, il existait des mesures coutumières, étalons d'approximation pour les échanges : un panier contenant environ 3 dcm.³ de maïs ou de haricots était échangé contre un petit couteau; 10 dcm.³ valaient une lance; 25 dcm.³ étaient laissés contre une houe; le contenu d'un ro ou 75 dcm.³ contre un taurillon.

Actuellement nos Walendu et leurs voisins fréquentent assidument les marchés et centres européens de commerce, de négoce ou d'achat de vivres et de bétail. Ils estiment notre monnaie et en font largement usage. Cela n'empêche pas le trafic dans leur village : la mesure « le contenu d'un panier », « une charge » constitue encore la base la plus courante des transactions.

Ce commerce primitif n'exigeait *ni routes commerciales ni voies de communication*. Des sentiers de 0,30 m. en largeur adoptés empiriquement au gré des passages d'hommes ou des pistes de bêtes, le moins entretenus possible et de préférence dissimulés, suffisaient à tous les besoins. Les ponts sur les cours d'eau étaient inexistantes ; les riverains ou les usagers les plus intéressés passaient à gué ou si nécessaire sur un arbre qu'ils jetaient en travers de l'onde.

CHAPITRE IV.

VIE FAMILIALE.

I. L'ENFANCE.

Aucune réjouissance ni cérémonie, aucun sacrifice ni conjuration ne *précèdent la naissance* de l'enfant.

La femme enceinte est protégée : deux à trois mois avant l'accouchement l'homme interrompt tout rapports sexuels avec elle.

Elle est exempte des travaux les plus durs du ménage : travaux des champs, portage du bois de chauffage.

La coutume lui interdisait de consommer des œufs, des oiseaux de chasse, et des piments ou de s'approcher des mets et provisions d'autrui ou encore d'enjamber des plumes d'oiseaux.

Nos Walendu n'ont toutefois pas de *croyance ou de raisons expliquant l'incarnation ou relatives au sang menstruel*.

L'accouchement se fait dans la salle commune au milieu de la hutte familiale où éventuellement chez la femme supplémentaire (hutte - maternité : kiedza).

L'événement est public pour toutes les femmes et tous les enfants ; la présence de la mère et des sœurs et particulièrement de la belle-mère de l'accouchée est quasi obligatoire. L'accès est interdit à tous les hommes y compris les sorciers et le mari.

Si la femme et l'enfant meurent avant ou pendant l'accouchement, il est coutumier d'extraire l'enfant et d'enterrer séparément les deux corps ; on croit qu'à défaut de cette précaution le veuf n'aurait plus de postérité.

La mortalité et la fausse couche sont considérés comme des malheurs sans aucune importance ni signification mystique : il s'agit d'un fœtus et non d'un enfant.

La parturiente est aidée par une femme ; soit sa belle-mère, soit une amie ; rarement par sa mère. Toutefois l'accoucheuse professionnelle n'existait pas.

La position de l'accouchée est accroupie ; des femmes la soutiennent ; d'autres lui préparent par terre un lit de feuilles et d'herbes ; la maman s'y étendra après sa délivrance. Entretemps l'assistance se tient coite, car si l'enfant meurt, la mort pourrait être imputée à tort ou à raison à la plus bruyante des spectatrices.

L'accouchement est généralement facile ; les enfants viennent normalement ; ils sont bien constitués. Si cependant l'accouchement est laborieux, on appelle le mari qui crache sur sa femme pour la bénir. Si cet encouragement reste inefficace on enlève à la femme sa cordelette-ceinture qu'on envoie à son père ou à défaut à son oncle chef de famille ; celui-ci retourne la cordelette après l'avoir bénie par le même geste.

Après l'accouchement: si le placenta tarde à s'évacuer, le « kuba » ou sorcier des accouchements est appelé. Muni d'une décoction de trois espèces d'herbes macérées dans l'eau froide, il asperge copieusement le ventre de l'accouchée. Par réaction du froid ou par autosuggestion la patiente ne tarde pas à expulser l'arrière-faix. A moins que le refroidissement ne mette les jours de la mère en danger.

Le placenta dans la hutte ainsi que la machette qui aura creusé cette fosse. (Étaient également enterrés dans la hutte: les morts-nés et enfants décédés en bas âge; (cf. Ch. IV III Mort).

La femme ff. d'accoucheuse donne une seule fois les soins les plus élémentaires à la mère (lavage, sustentation, feuilles et herbes pour se vêtir).

Entretiens toutes les femmes de l'assistance font fête et bombance dans la hutte; elles consomment des vivres de leurs réserves ou champs particuliers.

La mère reste couchée pendant environ huit jours, jusqu'à la chute du cordon ombilical. C'est la date de la première sortie de la femme et de l'enfant, cependant que la hutte est nettoyée à fond. C'est aussi le jour du retour au bercail du mari qui n'avait ni revu sa femme depuis l'accouchement ni aperçu son enfant; il aura séjourné entretiens dans une hutte voisine ou chez une femme supplémentaire s'il est polygame. Défense lui était faite de travailler sous peine d'entraîner la maladie de l'enfant.

Pendant deux ou trois mois après l'accouchement, c'est-à-dire, jusqu'à ce que l'enfant ait pris quelques forces, la mère laissait pousser ses cheveux. Ensuite elle était rasée par une main féminine dans une hutte qui à son tour devait avoir été protégée par une nouvelle naissance.

Les enfants issus d'un mariage appartiennent toujours à leur père; ils sont entrés dans son clan par leur naissance; mais la mère en conserve la garde jusqu'à ce qu'ils aient atteint l'âge de 4 à 5 ans.

L'enfant de la fille-mère appartient au père de cette femme. L'amant lui paye 3 chèvres à titre de dommages et intérêts.

Les garçons ou les filles sont accueillis avec la même faveur; on préfère toutefois les filles, pour motif d'intérêt dotaux.

S'il s'agissait de garçons la femme qui assistait la parturiente attachait à son petit poignet un arc miniature en prédisant « tu guerroieras avec celui-ci ». A la fillette elle glissait un bâtonnet minuscule dans la menotte refermée en susurrant « tu iras glaner du bois, tu te serviras d'un bâton pour te promener dans l'onde ».

La difformité est considérée comme un châtiment (dragon) des mânes; les Walendu s'y résignent; il y a pas lieu à expiation. Beaucoup d'enfants naissent avec une tête trop grosse en proportion du corps; cette anomalie n'est pas une difformité.

Mais les jumeaux sont une naissance plus malchanceuse. Sont appelés jumeaux: a) les enfants d'une même grossesse (notre acception du mot jumeaux) ainsi que b) l'enfant qui présente les pieds ou l'un d'eux pour entrer dans ce monde.

Comme le mari est considéré responsable de cette monstruosité, il lui incombe de réparer pécuniairement ses torts envers la famille de sa femme et de payer l'exorcisme de celle-ci et des enfants, par le sorcier « zuba »: maître des jumeaux.

Le mari paiera donc une chèvre à la femme qui fit fonction d'accoucheuse et 1 ou 2 chèvres ou 2 séries de 16 hoes aux ayant-droit de sa femme. L'exécution de ses obligations est urgente; jusqu'à l'extinction de ses dettes l'accouchée restera cloîtrée dans la hutte ou dans un enclos établi devant celle-ci. Elle ne verra pas sa famille ni ne lui parlera. Le mari laissera pousser ses cheveux.

Après quoi le sorcier zuba sera mandé. Pour effacer la tache originelle, moyennant paiement de 2 chèvres ou de 2 séries de hoes par le mari, il bénira la mère et les enfants par l'aspersion d'une infusion d'herbes spéciales et d'un crachat sur eux tous.

Quand l'un des jumeaux meurt, il est défendu à l'autre de toucher au cadavre. D'après la croyance les jumeaux ne forment qu'un seul être.

La femme qui a transporté l'un des jumeaux au tombeau, reçoit de ce chef un mouton ou 20 fra avec la laine du mouton et un poulet blanc (sentence 2148 trib. de terr. des Walendu nord).

La naissance de 3 enfants est assimilée à celle des jumeaux. A ce propos nous rappelons qu'en août 1932, le sous chef Pimbo nous informa de la naissance de 3 enfants chez le notable Tsoro, venue qui lui parut si exceptionnelle qu'il nous demanda comment on élevait dans ces circonstances 3 enfants en Europe. Comme nous répondions que ces 3 nouveaux-nés méritaient assurément les mêmes soins maternels que tous les autres enfants et qu'éventuellement nous aurions pu faire admettre un enfant à l'orphelinat, il nous répondit que son plus grand embarras était l'allaitement parce que la mère avait 3 enfants mais n'offrait que 2 seins. Implacable logique de nos Walendu.

Aussitôt après sa naissance le poupon subit un débarbouillage général. Puis il est immédiatement remis à sa mère qui dès le premier jour l'allait et au surplus lui sert du lait de vache. Si la mère manque de lait, des décoctions d'herbes lactifères lui sont administrées. L'allaitement dure de 1 à 2 ans.

Dans les 4 jours qui suivent la naissance, la mère ou la femme qui l'assista *donne à l'enfant un nom*, évoquant un événement coïncidant avec l'accouchement ; par exemple : Muzungu (européen) ou Motokar (automobile) parce que un homme blanc ou une automobile passèrent devant la hutte au moment de la naissance.

Quand l'enfant est âgé de quelques mois, au cours d'un joyeux petit repas de famille, les parents oncles et tantes, décident du nom familial à attribuer définitivement à l'enfant. Ex. : Si dans le même foyer plusieurs enfants sont morts avant le nouveau-né, celui-ci sera appelé « Go » (homme des mânes. Cf. Ch. VII rites et cultes). Le garçon qui naît au moment où on fabrique ou fait usage du poison djai ou liga s'appellera djaimberr, flèche du poison djai. S'il s'agit de jumeaux, 2 garçons se nommeront Sikwa et Singo ou Kato ; 2 filles se nommeront Sukaï et Suka ou nyango ; 1 garçon et 1 fille seront respectivement Singo et Djangoi.

Plus tard, au cours de sa vie, l'enfant devenu homme se parera autant de fois que les circonstances l'exigeront, de noms fantaisistes (kwehdo) qu'il gardera ou abandonnera à son gré. Ex. : selon qu'il s'enrôlera dans la force publique, qu'il s'engagera au service d'un européen, selon sa profession, etc.

L'infanticide n'était guère une institution. Des cas isolés et clandestins se rencontrent. Toutefois il était d'usage qu'une fille-mère tentait de faire disparaître son enfant.

L'avortement était plus fréquent, soit par absorption de remèdes abortifs ou par de fortes ligatures autour du ventre.

Les pratiques anticonceptionnelles sont admises par nos indigènes qui n'y voient aucune malice. Par exemple pour empêcher des naissances trop rapprochées.

Les Walendu aiment beaucoup les enfants ; une nombreuse postérité représentent pour eux le renforcement de leur clan, la densité de leur race. Il ambitionnent de se survivre dans leurs enfants. Les femmes sont d'ailleurs fécondes.

Il n'y a guère de mariages consanguins ni de misères, ni d'habitudes vicieuses. Les épidémies sont énergiquement combattues.

L'accroissement de la population est donc certain. Toutefois bien que la mortalité infantile, qui jadis fauchait le tiers, voire la moitié des enfants soit en décroissance, elle demeure encore très grande. Les époux sont souvent trop jeunes pour se marier. De plus le facteur primordial de la mortalité c'est le manque de soins à l'enfant ; il est exposé à toutes les intempéries ; l'insuffisance de vêtements ne le garantit guère contre la température si variable des régions montagneuses. La toilette du bébé se passe trop souvent à l'eau froide en dehors de l'habitation et il vit dans une hutte infestée de fumée. Dès sa tendre enfance (1 mois) rivé au dos de sa mère, il accompagne celle-ci dans toutes ses occupations agricoles ou ménagères ; il participe à tous ses mouvements, et si l'enfant est encombrant, il est simplement déposé à terre par sa maman.

Les enfants ne reçoivent pas d'éducation physique, mais sont habitués à participer dès leur jeune âge aux travaux des champs, au portage du bois, etc, qui physiquement les forment très bien.

Nous supposons qu'ils reçoivent une éducation morale naturelle de leurs parents ; car ils sont l'objet

d'une surveillance assez suivie de leur part: les allées et venues surtout des jeunes filles sont souvent contrôlées. Dans les huttes familiales il n'y a pas de promiscuité; dans les danses qui coutumièrement sont toujours publiques, l'immoralité est exclue.

Quand aux pratiques d'initiation à la vie privée et publique, nous n'en avons guère trouvées pour enfants.

2. LE MARIAGE.

Les personnes de sexe différent n'ont pas de rapports avant le mariage. Aucun rapport n'est permis: pas de prostitution officielle ou religieuse, de masturbation ou de sodomie organisées.

Nos Walendu ne connaissent guère le sentiment de l'amour, ni la tendresse; s'ils pressent l'enfant dans leurs bras, ils ignorent toutefois le baiser.

Les fiançailles sont inconnues; la jeune fille n'était jamais consultée; cette exclusive s'atténue.

Pour poser sa candidature le jeune homme s'abouche avec un membre de la famille de la femme choisie (de préférence une tante maternelle). Le rendez-vous est ainsi ménagé entre les jeunes gens un soir ou un matin avant le lever du jour, dans une hutte, dhidza ou budhenadza ou todza ou sodza: hutte réservée au logement des jeunes filles mariables). Après cette entrevue la dot est aussitôt débattue et fixée par la famille de la femme. Dès que la dot est prête à être versée, le jour du mariage est proche.

La nature du mariage semble toute matérielle et présente l'aspect de l'achat de la femme contre paiement d'une dot ou compensation de la famille du conjoint à la famille de la femme. Hâtons-nous d'ajouter que la dot n'est qu'une caution entre les mains des parents de la femme. C'est le fondement de la stabilité du mariage parce que la dot implique pour les parents l'obligation d'user de leur influence pour que leur fille observe ses devoirs. Réciproquement le gendre est en principe tenu de verser un complément de dot quand il n'observe pas ses devoirs conjugaux. La dot est ainsi un dépôt de garantie sur lequel sont effectués des prélèvements ou apports supplémentaires, proportionnés aux fautes commises par les conjoints ou aux nouvelles obligations qui interviennent au cours du mariage (naissance d'enfants, maladies ou décès d'un conjoint).

Mais il est exact que l'homme ne recherche dans le mariage que l'aide matérielle, le plaisir sexuel et la postérité que la femme peut lui donner.

L'homme suppose la virginité de la femme; il ne l'exige pas, mais l'apprécie; à preuve: la dot à payer sera réduite s'il s'agit d'une femme fautive et récidiviste.

La dot est payée, généralement en un ou deux versements assez rapprochés par le futur ou par son père; à défaut de celui-ci par son tuteur, ses frères ou ses oncles, au père ou à son défaut au tuteur, frère ou aux oncles de la future. Celui qui paie la dot choisit généralement la femme.

Aux environs de Djugu comme dans la sous-chefferie de Masumbuku la pratique de la dot anticipative (mochoka) subsiste encore. Un jeune homme projette de s'unir plus tard à une femme qui aujourd'hui n'est qu'une fillette de 10 à 12 ans. Dans ce but il fera aux ayant-droit de celle-ci des versements périodiques, ex.: 3 hoes, 3 chèvres qui augmenteront au fur et à mesure de la croissance de la fillette ou de l'enrichissement du futur. Il arrive ainsi qu'une dot complète soit versée avant que la fillette ou que le jeune homme ne soient nubiles ou que les conjoints ne cohabitent (ko).

La dot coutumière s'élevait en 1923 à 16 chèvres et 2 séries de 16 hoes ou 4 séries de 16 hoes et une soule en espèces, ou 1 taureau et 16 chèvres. En 1932 elle atteint au minimum 4 têtes de bétail évaluées à la moyenne de 400 fr. chacune et 16 chèvres à 20 fr. l'unité, ou 4 séries de hoes à 5 fr. pièce (taux admis par le Trib. de terr. des Walendu nord).

La dot sert essentiellement de fonds de roulement familial, soit pour permettre aux frères de la mariée de prendre femme à leur tour, soit père de prendre femme supplémentaire pour remplacer l'aide de la mariée.

S'il s'agit de la petite dot, c'est-à-dire du paiement pour obtenir la femme en mariage, il y aura des suppléments à payer si les époux sont chargés d'enfants c'est-à-dire enrichis d'un capital travail de

plus en plus grand, ou si la durée du mariage dépasse la moyenne ou si des fautes sont commises par le conjoint. Certains parents réclamaient cupidement une chèvre ou une série de hoes supplémentaires pour chaque naissance d'enfant ; en cas de refus de paiement ils reconduisaient la femme dans sa famille jusqu'à satisfaction complète et si le mari tardait à verser ils unissaient la femme à un nouveau conjoint. Pareils abus sont réprimés sévèrement par nos tribunaux indigènes.

Le mariage, c'est à dire la question de la femme et de sa dot fut chez les Walendu le point de départ initial, la cause principale sinon unique des troubles, disputes, rixes et guerres intestines. Surtout si dans les cas de remboursement de dot, celle-ci n'existait plus ou que la famille de la femme refusait de rembourser, (remboursement de la dot, cf. plus loin : divorces, séparation et répudiation).

La moyenne des hommes se marie à 18 ans, les filles à 16 ans.

Grâce aux efforts de l'administration le mariage par échange ne se pratique plus.

Mais le mariage à l'essai existe. Il arrive que les futurs époux s'apprécient au cours d'une passade de quelques heures ou de quelques jours, sans cohabitation, grâce à la tolérance de la mère de la jeune fille ; pour prix le soupirant offrira une chèvre en présent à la mère.

Il peut s'agir aussi d'une cohabitation réelle d'une semaine voire de plusieurs mois, établie par la fantaisie des candidats sans approbation de leurs familles et sans versement de la dot, ou approuvée par les familles intéressées, moyennant paiement d'une dot partielle. Dans l'hypothèse de la cohabitation, toujours dénommée ko (mariage) la dot doit être payée ou complétée dans le plus bref délai, si l'essai conclut au mariage.

La monogamie a toujours été la règle générale des Walendu. La grande polygamie (lisez polygynie) ou accaparement des femmes (au delà de 5) était un indice économique (richesse et suprématie). Elle était en fait le privilège des chefs ; ceux-ci ne désiraient pas que cette pratique se vulgarisât dans le public. Elle tombe actuellement en désuétude. Démographiquement mauvaise, elle amène les hommes les plus pauvres, au célibat.

Actuellement la petite polygamie (2 à 5 femmes) reste seule en vigueur, dans le but d'augmenter le nombre des enfants ou tout au moins de remplacer les décédés. Le mari s'abstient de tout rapport avec sa femme pendant l'allaitement d'un bébé, jusqu'au sevrage de celui-ci ; d'où poussée vers la polygamie qui est impossible à combattre efficacement si on ne transforme pas la situation économique.

D'aucuns appellent polygamie successive la pratique peu fréquente de certains hommes ; faisant dissoudre leur mariage pour se remarier et posséder ainsi plusieurs femmes.

Quant à la polyandrie elle reste inconnue.

Les cérémonies qui accompagnent le mariage (ko) sont simples et peu variées

Au jour fixé pour le mariage les parents du jeune homme (jamais celui-ci lui-même) cheminent vers le village de la future. Au coucher du soleil un repas (tsou) présentant toutes les ressources culinaires de la région, leur est servi dans la hutte habitée par la jeune fille. Des chants et des danses précèdent et suivent le dîner. Si la richesse des hôtes le permet la fête continue pendant plusieurs jours.

Mais un soir un parent ou un voisin de la jeune fille la hisse sur ses épaules et après l'avoir déposée sur le sentier en direction du village du jeune homme, s'en retourne.

Quant à la future épouse elle se dirigera vers son fiancé en compagnie de tous les parents et de ses compagnes, demoiselles d'honneur ; celles-ci l'abandonnent en route en lui criant leurs bons souhaits ; plus souvent elles l'accompagnent jusque dans la hutte du jeune homme.

Au village de celui-ci, la jeune fille prépare de ses mains, avec le concours de ses compagnes, le repas de noces (notsu) dans la hutte de son futur beau-père ; celui-ci ainsi que sa famille offre tous les aliments.

Le notsu entrecoupé de chant et de danses se prolonge jour et nuit pendant 2 à 3 jours. Entretemps les jeunes époux cohabitent après avoir reçu la bénédiction du koba, ou sorcier du mariage.

C'est l'union nuptiale.

Après la fête, les mariés résident dans la hutte du lëndjai (parent du marié, généralement son

père, qui a payé en tout ou en partie la dot). Peu après il loge dans une hutte de membres de la famille du mari ; ils n'occupent leur hutte et ne travaillent pour leur compte qu'un mois plus tard, quand les frères et sœurs du mari auront apprécié leur belle-sœur ; si leur jugement est favorable ils construiront le foyer du nouveau ménage.

Depuis le notau, jusqu'au jour de son installation dans sa hutte, la mariée et ses deux compagnes auront assumé tous les services ménagers du lendjai (portage de bois, puisage de l'eau, préparation des repas). Pour prix de cette prestation, le lendjai paiera une houe ou 10 fr. à chacune des deux compagnes.

Les empêchements au mariage se résument en l'exogamie ou extension collective de l'inceste au sous-clan ; cette règle stricte ne souffre pas d'exception.

Pour prendre femme les Walendu avaient des préférences pour tels ou tels villages déterminés, généralement les plus proches du leur.

Restant toujours égaux à eux-mêmes, ils ne donnaient que par exception et à contre cœur leurs filles en mariage à des étrangers ; jamais ils ne prenaient à leur foyer une femme étrangère.

Ces particularités matrimoniales souffrent des dérogations chez les hors-chefferies.

Le divorce, la séparation ou la répudiation ne sont qu'exceptionnels. La stérilité, la paresse, l'inconduite sont les raisons valables de ces ruptures.

La dissolution du mariage rend la liberté aux conjoints qui rentrent dans leur famille et reprennent chacun leur biens propres. Les enfants restent au père.

La dissolution entraîne le remboursement total ou partiel de la dot par la famille de la femme à celle du mari. La dot versée pour une femme reste ainsi toujours la propriété de la famille du mari.

La mort de la femme donne lieu également au remboursement de la dot : remboursement total (sous déduction d'une minime partie compensatoire des travaux effectués par la femme dans le ménage du mari) si l'union n'a pas été assez longue pour permettre au mari de profiter du travail de la femme ou d'en avoir des enfants.

Le remboursement est généralement partiel.

S'il y a des enfants issus du mariage, la restitution est minime et proportionnelle au nombre et à l'âge des enfants.

La répudiation de la femme, ne donne lieu qu'au remboursement de la moitié de la dot.

Tous ces cas étaient soumis au conseil des chefs et notables ; les contestations sont soumises actuellement aux tribunaux indigènes où elles totalisent la plus grande partie du rôle.

Le mariage attribué à l'homme une situation privilégiée. Comme mari il a sur sa femme et sur les biens tous les droits compatibles avec notre code pénal.

Il vit avec sa femme qui par son mariage est entrée dans sa famille. Il a droit à ses enfants qui le craignent et le respectent plus qu'ils ne l'aiment.

La fidélité conjugale est la loi. En général la coutume était très sévère pour les fautes hors mariage surtout quand les coupables étaient surpris en flagrant délit. L'adultère est puni dans le chef de la femme, plus sévèrement dans le chef de l'homme.

Jadis la femme n'encourait aucune peine hormis les rossades de son mari et parfois un remboursement partiel de dot. En cas de récidive le mari répudiait sa femme et obtenait le remboursement de l'intégralité de la dot. Actuellement la femme est condamnée en cas de récidive à 15 jours de servitude pénale et en cas de récidives répétées à 30 jours, voire 60 jours de servitude pénale ; les cas de remboursement de dot existent.

Jadis au civil le complice devait payer comme dommages et intérêts au mari lésé une vache ou 16 chèvres ; le père ou les frères de la femme complice devaient payer au mari lésé : 1 chèvre à immoler devant la hutte de l'adultère ; ce sacrifice marquait la reprise des relations entre le mari et la femme coupable. Actuellement une à deux chèvres, ce paiement n'a pas lieu si la complaisance coupable du mari est démontrée.

Jadis au pénal le complice était ligoté. Son père, sa famille et le mari lésé le rouaient de coup

de bâton, entravaient l'un de ses pieds dans un bloc de bois (kobo) qu'il traînait jusqu'au paiement des dommages et intérêts dont il était redevable envers le mari.

Si les coupables récidivaient plusieurs fois, leurs familles se réunissaient avec celle du mari, sur convocation du chef. Après absorption de quantité de malafu la peine de mort, prétendument ordonnée par les mânes (go) était prononcée par le chef contre le complice. Son père ses frères se chargeaient de l'exécution, à coups de lance ou par strangulation. Généralement ils passaient eux-mêmes la corde au cou et la serraient jusqu'à faire sortir les yeux des orbites et la langue de la bouche. Le corps était traîné hors du village jusqu'au carrefour de deux sentiers ; on l'y enterrait, et on plantait sur la tombe un bâton fourchu auquel était suspendu en exemple le cache-sexe, la cordelette-ceinture et parfois d'autres objets du supplicé.

Si l'exécution du complice avait lieu de la main du mari furieux ou d'autres personnes vengeresses mais non habilitées (famille de la femme complice) il s'en suivait des luttes entre les différents familles intéressées ; luttes âpres et fratricides auxquelles seul le paiement d'indemnités conséquentes mettait fin.

Actuellement le complice est condamné à 12 coups de fouet et en cas de récidive à une peine de servitude pénale pouvant atteindre 60 jours.

Quand à la femme blessée par l'adultère de son mari, elle n'intervient en rien dans ces règlements. Peut-être résultera-t-il (cas de récidive exclus) un versement supplémentaire de dot de la part du mari.

Pour les chefs et notables les sanctions coutumières étaient identiques à celles du commun des mortels ; une seule différence est à noter : le père ou les frères de la complice devaient des dommages et intérêts au mari lésé : un bouc ou un bélier châtré et bien engraisé au lieu d'une chèvre comme dit plus haut, pour immolation devant la hutte de l'adultère et reprise des relations entre mari et femme.

Le mariage n'apporte à la femme qu'une situation inférieure. La femme, propriété du clan dont elle est sortie, est entrée avec égards dans la famille de son mari. Elle travaille pour lui, pour son ménage, peu pour elle-même ; elle n'a droit qu'à une part de la communauté conjugale, quelques objets personnels, à quelques produits et à un champ si le mari le permet. En cas de dissolution du mariage avec enfants, ceux-ci lui sont enlevés. Elle est toutefois la préférée de ses enfants, surtout chez les polygames.

La situation des enfants est toute dépendante de leurs parents auxquels ils doivent obéissance et dont ils reconnaissent l'autorité. Ils aident aux travaux des champs et cohabitent avec eux jusqu'au mariage. Le père et même la famille sont responsables des engagements ou des fautes de leurs enfants voire des membres de la famille. Ex. : vols.

Tous appartiennent au clan paternel parce que le père a payé la dot pour leur mère.

Les parents coopèrent à l'éducation de leurs enfants, mais sont généralement trop indulgents tout en s'entendant difficilement entre eux sur les méthodes à appliquer ; ex. : si le père corrige, la mère prend fait et cause pour l'enfant et vice-et-versa.

Les garçons suivront plutôt le père, les filles sont plus attirées vers la mère.

Le fils aîné est appelé mangike par les puînés ; le cadet dénommé magoteke ; la fille aînée ndjiingmba, la cadette magotesingmba.

Les enfants d'une femme de polygame dénomment leurs frères et sœurs utérins non leurs frères ou sœurs, les « enfants de leur père. »

La tutelle a toujours été connue et s'exerce de droit par l'aîné de la branche paternelle. Le tuteur considère ses pupilles comme ses enfants propres ; il possède les pouvoirs paternels sur ses pupilles qui ont vis-à-vis de lui les devoirs de piété filiale.

Ni l'émancipation ni l'interdiction n'existent.

Le *veuvage* est rare. La vieillesse seule empêche de nouveaux convols. Le mariage des veufs ou divorcés est soumis aux mêmes règles que les mariages des jeunes gens.

Nous n'avons jamais remarqué que les veufs ou veuves aient une tendance à se remarier dans la famille de leur ex-conjoint.

Sont *membres de la famille*: le père, la mère, les enfants et enfants mariés avec leurs conjoints et leurs enfants, les grands-parents ainsi que les frères et sœurs du père et de la mère avec leurs enfants. Tous, généralement fort nombreux, s'entr'aident mutuellement.

Tous les orphelins, fussent-ils d'une parenté très éloignée, sont toujours familialement accueillis et traités comme enfants de la famille.

Ni *l'adoption* ni *l'échange du sang* n'existent. Quant au rôle des *voisins de la famille*, alliés de village, frère de race etc., il se limite à une entr'aide amicale, circonstanciée (ex. : nourrir et loger, payer des amendes), etc..

Les familles descendent d'un ancêtre commun. (Berr dans la « Généalogie générale des Walendu » par M. Hackars, commissaire de district : Bu ou Kbar d'après d'autres autres). Elles gardent fidèlement le souvenir des ancêtres, au point de se donner comme nom distinctif celui du fondateur de leur tribu, clan et sous-clan ; ex : les Tairitsi ou descendants de Tairi, les Rutsi ou descendants de Ru, etc.

Au delà de ces ancêtres, plus rien n'est connu ; pourquoi ? Par suite du genre de migration des Walendu n'ayant pas émigré en bloc mais par individu ou par quelques familles à la fois, n'ont peut-être pas conservé le lien avec la branche principale ni avec le gros de la tribu ?

Il n'y a pas de parenté alléguée de cet ancêtre commun avec une espèce zoologique ou botanique. Il n'y a donc pas de culte spécial d'un animal ou d'une plante. Des légendes subsistent néanmoins : 1) au début du monde, au pays du soleil levant un serpent enroulé sur un arbre y fut fécondé par la foudre ; il accoucha des herbes et des arbres ; tombé de l'arbre dans l'eau, il engendra les plantes et les animaux aquatiques. Sur terre il enfanta des oiseaux, d'autres animaux et les êtres humains : nos ancêtres blancs et noirs ; les blancs se séparèrent des noirs qui continuèrent à vivre avec les animaux ; ils les considéraient comme leurs frères jusqu'à ce que un jour un animal les mordit ; à partir de ce moment les noirs se sont séparés des animaux et se sont nourris de leur chair.

2) un hippopotame aurait ouvert dans le lac Albert (?) une voie par laquelle les Walendu à l'époque des migrations auraient traversé l'onde impunément et à sec.

3) des serpents agitant leur queue auraient en suite les herbes et labouré le sol choisi par les ancêtres Walendu immigrés.

3. LA. MORT

Les maladies les plus fréquentes sont la pneumonie, la pleurésie, la phthisie, la peste bubonique ou pulmonaire (zukwa), les ulcères tropicaux et la dysenterie.

Les sorciers-guérisseurs combattaient tous ces maux par des remèdes peu variés et à base végétale (herbes diverses) qui étaient administrés au malade dans leur milieu familial et accompagnés de suggestions rituelles et parfois d'incisions, pointes de feu ou de ventouses. Seuls les malades hideux étaient isolés en brousse.

Les remèdes étaient souvent vains parce que peu appropriés et généralement externes, suivis pendant trop peu de temps ou pris en quantité minime.

Malgré tout les Walendu conservent une confiance illimitée dans cette pharmacopée aussi réduite que rudimentaire. (ex. : pour guérir tous les maux de ventre le patient ingurgitait toujours un vomitif).

L'origine des maladies et de la mort réside d'après eux dans la colère des mânes des esprits. Cette colère se traduit par le mauvais sort (belosi) ou vengeance des mânes exercée sur eux directement ou par l'entremise d'un humain.

Quand un événement désagréable, une maladie, la mort apparaît dans une famille tous ses membres tâchent d'en trouver la signification. Sans chercher l'explication des événements dans les causes naturelles, tels l'usure des organes, la maladie incurable, l'accident ou cas fortuit, la pensée de nos Walendu, agitée par une crainte superstitieuse se tourne immédiatement vers le surnaturel. Même s'ils

aperçoivent des causes naturelles ils les négligent pour évoquer l'action de puissances mystiques ou sortilèges. A leurs yeux rien de naturel ne peut amener l'accident, la maladie ou la mort.

Il n'existe pas de coutumes ou pratiques présidant aux derniers moments d'un moribond; il est maintenu assis par ses proches (la femme ou le mari, leurs enfants) qui le soutiennent en dessous des bras pour lui permettre de respirer plus aisément qu'étendu. C'est ainsi qu'il expire dans les bras de sa famille après avoir reçu parfois une invocation du sorcier.

La perte de connaissance (*évanouissement*) équivaut à la mort pour les Walendu. C'est ainsi qu'ils n'hésitent pas à affirmer qu'on meurt plusieurs fois. Conséquemment ils se rendent difficilement compte de la gravité de l'état d'un malade.

Cérémonies suivant directement la mort: la toilette complète du corps jusqu'à la coupe des cheveux au rasoir est immédiatement faite. Sans aucun autre soin particulier le mort reste étendu sans embaumement ni coloriage au milieu de sa hutte.

Entretiens tous les assistants sans distinction exécutent dans la hutte ou devant la porte de celle-ci le *dzebe* ou danse macabre ou danse sur place, très peu mouvementée entrecoupée des cris des pleureurs et pleureuses rappelant la vie du défunt. L'ampleur de cette danse en honneur pour tous les morts, varie d'après l'importance du défunt et la maladie qui l'a enlevé: il faut apaiser les mânes ou l'esprit du mort.

L'enterrement suit très rapidement: les morts qui ont trépassé le matin sont enterrés dans l'après-midi.

Les danses, les pleurs et les lamentations qui redoublent interminablement au moment de l'enterrement, constituent la seule cérémonie qui l'accompagne. Ils perdurent généralement pendant 4 jours s'il s'agit du décès d'un homme et pendant 3 jours s'il s'agit d'une femme; manifestations au cours desquelles les provisions du défunt seront consommées. Après cette durée de 4 ou 3 jours les parents, amis et connaissances se relayeront encore pendant 3 ou 4 mois pour pleurer par intermittence dans la hutte du mort (*dhidza*).

La tombe, creusée par des membres éloignés de la famille, voire par des alliés, (neveux, amis, camarades de village) est une fosse longue de 1,70 à 2 m., large de 0,50 à 0,60 m. et profonde de 2 m. Dans l'une de ces parois latérales est creusée une galerie horizontale dans laquelle est déposé le mort, couché sur le flanc. Celui qui dépose le mort dans la tombe reçoit généralement pour prix de sa peine un mouton et un coq blanc, aux fins d'être préservé des maladies des yeux et des jambes.

Jadis à l'occasion de l'enterrement d'un grand notable des sacrifices humains avaient lieu; ils se justifiaient par la croyance générale que ses mânes doivent être apaisés et la croyance particulière qu'un notable ne peut quitter seul notre terre. On précipitait ainsi dans le même tombeau les sacrifiées résignées, en l'occurrence les femmes parfois vivantes du défunt.

Actuellement encore les assistants, de préférence la jeunesse du village et des environs détruisent sur la tombe en guise de sacrifice tous les objets mobiliers ayant appartenu au défunt, voire même son chien et ses chèvres. Souvent ses champs sont abandonnés.

Au matin du quatrième jour après l'enterrement, s'il s'agit d'un chef ou notable, des parents, ayant logé dans la hutte du défunt, en sortent porteur de *malafu* et prétendent surprendre ses mânes (prendre le *go* du mort). Une femme se dresse tremblante, extatique, après avoir versé du *malafu* dans le creux de sa main. Les assistants affirment que pendant cette extase les mânes lui sont apparues. Le *malafu* est ensuite répandu dans la savane; les hommes plantent des arbres (préférence au *ficus mulumba* ou aux *erythrina*) aux quatre coins de la tombe ou devant la hutte (s'il y est enterré) de manière à en perpétuer le souvenir. L'emplacement des arbres est préalablement arrosé de *malafu*.

Les cimetières sont d'importation européenne.

Auparavant les tombes étaient creusées de préférence au pied d'un arbre ou à proximité du village, sans quitter la colline sur laquelle il était construit. Les notables étaient toujours enterrés dans leur hutte; de même les morts-nés et enfants décédés en bas âge, ainsi que les sorciers qui de plus reposaient sur un lit d'herbes médicinales.

Le deuil est porté par la veuve pendant un à deux mois, voire pendant un an. Elle se couvrait la tête de cendres. Parfois aussi elle se colorie uniformément en rouge de la tête aux pieds jusqu'au neuvième jour après la mort du mari.

Les proches parents d'un mort (femmes, frères, sœurs, oncles et tantes) s'enduisent parfois la figure de terre généralement rouge, provenant de la tombe du défunt.

Pour *bien agir envers le décédé*, c'est-à-dire pour calmer ses mânes (go) et éviter qu'ils n'envoient des maladies aux vivants, les parents s'empressent de faire des offrandes.

L'entretien des tombes est négligé. Mais le mort reçoit sa part des repas des vivants; les sorciers s'en occupent (cf. Ch. VI Politique et Ch. VII Vie religieuse).

(A suivre).

M. MAENHAUT.
Administrateur Territorial.

L'âme Luba (Suite)

NANGA, LE SORCIER

Il y a, parmi les Baluba, deux genres nettement distincts de sorciers. Les uns, comme les autres annoncent — fréquemment mais pas invariablement — leur présence dans une communauté par des danses. Ils portent tous les deux une décoration spéciale de peaux, de plumes et surtout de chaux ; ils prétendent être en communication avec le monde des esprits et ont recours, éventuellement, à l'escamotage et même à l'hypnotisme, afin d'impressionner la population par leur pouvoir surhumain. Ici s'arrête la similitude car le « vidye » ou nécromancien et le « nanga » ou sorcier sont deux personnages très différents. Le rôle du nécromancien est de « kubuka » c'est à dire d'éveiller, de consulter les esprits des morts, tandis que celui du sorcier est de « kupaka » c'est à dire de fabriquer, de mélanger des charmes magiques. Le métier de nécromancien n'est que pur charlatanisme, d'un bout à l'autre, et il ne comporte aucun avantage, tandis que celui de sorcier est une bizarre mixture de bon et de mauvais.

Chaque genre peut être subdivisé à son tour mais, dans l'ensemble, la nette distinction existant entre le nécromancien et le sorcier empêchera nos idées de s'embrouiller. Il arrive qu'un seul homme assume le double rôle, mais, plus fréquemment, c'est le « kitobo », l'assistant du nécromancien qui fabrique aussi les charmes. En principe, les deux professions sont bien distinctes, et le nécromancien considère le sorcier comme un inférieur. Après avoir étudié le nécromancien, nous allons maintenant nous arrêter au sorcier. Son intervention est « bwanga », c'est à dire qu'elle a une efficacité spirituelle et il croit fermement que cette efficacité dépend, à des degrés divers, non seulement du règne animal, végétal et minéral, mais aussi de certains mots, de certains moments du jour ou de la nuit, d'actions bien définies, et il est persuadé que toute propriété physique ou spirituelle est féconde en influences spirituelles, bonnes et mauvaises.

L'HERBORISTE

L'indigène du pays luba est loin d'être un ignorant. A douze ans il connaît le nom, les habitudes et les caractéristiques de milliers d'animaux, d'oiseaux, d'insectes ainsi que les plantes et les pierres. Au cours de la vie quotidienne, au village, et surtout pendant les conversations du soir, autour du feu, il a appris que la feuille du « mulolo » calme la douleur d'une brûlure, qu'une tisane de racines, de « kape » fait tomber la fièvre, que l'écorce interne du « nswachi » apaise l'irritation de la gorge, que les raclures de racine du « kabujjingwa » guérissent les démangeaisons, et il connaît encore bien d'autres remèdes précieux. Tous ceux-ci ne sont pas l'apanage d'une poignée de savants mais ils sont à un degré plus ou moins grand, la propriété de la communauté toute entière. Cette science est un mélange de choses utiles et, pour la plus large part, de superstitions vides de sens. L'indigène croira, par exemple, que s'il marche dans un sentier qu'un python a traversé, ou s'il transporte de la viande de buffle sous la pluie, il aura des boutons et des ulcères et que ces ulcères ne peuvent être guéris que par la poudre blanche obtenue en grattant l'intérieur de cacahuètes tordues. Nous ne pouvons pas partager ces idées, évidemment ; et nous pensons que ces ulcères sont dûs au fait que les noirs se vautrent dans la poussière et dans la crasse, et qu'ils se nourrissent souvent de viande avariée. De plus, nous croirions assez volontiers que, quelle que soit l'efficacité des cacahuètes tordues, elle doit résider tout aussi bien dans celles qui ont poussé droit. Mais le fait que les remèdes ordinaires sont une vaste mixture de bon et de mauvais, d'utile et d'inutile, ou de pire encore, n'enlève rien à leur valeur générale aux yeux de l'indigène, qui est toujours prêt à en connaître de nouveaux. Après tout, même en médecine européenne moderne, les remèdes populaires du jour peuvent être discrédités le lendemain. Le sorcier indigène est toujours à l'affût de quelque nouveauté apprise chez les Européens ; il enduira, par exemple, une morsure de serpent de poudre à fusil, parce que ce produit se rapproche le plus du permanganate de potasse.

Certains d'entre-eux acquièrent, naturellement, une plus grande habileté que d'autres dans

l'emploi de leurs remèdes. Leur succès même les met en évidence et ils chercheront toujours de nouveaux produits, tandis que, d'autre part, leur avidité à augmenter leur science médicinale en fait une proie facile pour les coquins qui, dans l'espoir du gain, abuseront de leur crédulité pour leur faire connaître des remèdes stupides contre toutes sortes de maux, qui dans la pratique s'avèrent parfaitement inefficaces.

L'emploi des herbes permet de discerner aisément certains phénomènes bien définis. Il n'est pas difficile, en effet, de découvrir que du jus de « kimpengele » mélangé à de la bière indigène, causera une mort rapide, que la semence de « lukitu », frottée sur le corps, produit une sensation de brûlure, et que la sève de « mudjilo-muchi » provoque instantanément une ampoule. Incapable d'attribuer ces résultats à des causes naturelles, l'indigène leur donnera une origine spirituelle et il prétendra que ce sont les « bakishi » ou esprits des morts qui sont à la base de toute maladie. La pneumonie, par exemple, est provoquée par un esprit qui vous serre la poitrine; un éternuement est l'expression de satisfaction d'un esprit et une crise épileptique celle de sa colère; les médicaments prescrits pour ces différents cas ne peuvent faire leur effet que pour autant qu'ils affectent favorablement l'esprit.

LE HASARD, QUI FAIT LA REPUTATION DU SORCIER.

Même s'il a la réputation d'avoir des influences et du crédit dans le monde des esprits, même s'il est aussi conscient de ses capacités que le sont ceux qu'il soigne, un homme peut continuer à être considéré comme simple amateur tant qu'un fait précis n'est pas venu établir sa profession. Deux exemples, pris dans la vie courante, confirmeront cette théorie.

Kitoyo était allé dans la forêt, pour y recueillir certaines herbes (lupela), employées pour les avortements, lorsqu'il s'aperçut qu'il menaçait de pleuvoir, alors qu'il se trouvait loin de chez lui. Conscient de son pouvoir spirituel, il fit mine de balayer le ciel avec les branches de « lupela » et, comme il portait sur l'épaule un arc et des flèches, il en visa les gros nuages orageux. Le hasard voulut que ceux-ci se dispersassent sans qu'il tombât une goutte d'eau. Dès lors, la réputation de Kitoyo fut nettement établie : il était en état de contrôler la pluie. Quant aux branches de « lupela », elles constituèrent désormais, ainsi que de menus arcs ensorcelés, les accessoires indispensables à ce genre d'exercice. Les nuages de pluie furent désormais comparés à une femme enceinte, et leur dispersion à un avortement.

Lumpungu avait déjà atteint une certaine réputation de sorcier-amateur et il portait toujours divers « charmes » enfouis dans les replis de son pagne, lorsqu'un jour qu'il traversait la plaine avec un camarade, les deux hommes se trouvèrent nez-à-nez avec trois gros lions adultes. Son compagnon eut le temps d'escalader un petit arbre proche, mais Lumpungu, pris à l'improviste, fit face aux lions. Les fauves, aussi ébahis que lui, et qui n'avaient, manifestement, pas faim, firent demi-tour et s'éloignèrent en grognant. Lumpungu leur cria quelques insultes, et resta persuadé que les charmes cachés dans sa ceinture et sa propre personnalité spirituelle lui avaient valu le salut. A son retour au village, le compagnon fit grand cas de l'incident et, dès lors, la réputation de Lumpungu comme protecteur contre le pouvoir mauvais des fauves, fut solidement établie, et les charmes qu'il portait à la ceinture, ce jour-là, constituèrent désormais la base de toutes les amulettes qu'il vendit contre les attaques des animaux sauvages.

LA VERITABLE INITIATION

Quelle que soit l'ampleur d'une réputation, elle ne suffit pas encore à faire un véritable sorcier, car il existe, dans la confrérie, une sorte de « loi de succession apostolique » et aucun de ses membres ne peut être considéré comme véritablement attiré, tant qu'il n'a pas été initié à son art par un de ses collègues. La cérémonie de présentation s'appelle « Kusala lusalo ».

L'initié paie une légère redevance à celui qui est chargé de l'introduire dans la confrérie et, en échange, on lui donne de la poudre provenant de crânes divers : crânes de vieillards, de jeunes gens, de vieilles femmes, de jeunes femmes et d'enfants. Il doit, alors, jeter une pincée de cette poudre par-dessus chaque épaule, sans se retourner, et en prononçant une formule appropriée. On mélange

ensuite une certaine quantité de cette même poudre à des cendres de bois et à de l'eau, et on en badigeonne le dos de la main de l'initié, sous le poignet; puis on lui écorche la main avec un couteau, pour que le sang se mélange à l'enduit, après quoi on laisse sécher le tout. Une petite incision est faite, encore, à la base du pouce, et on y introduit également un peu de poudre, tandis que le restant est conservé, comme « bwanga » par le nouveau sorcier désormais pleinement attiré.

La quantité de poudre employée est généralement assez minime et toute l'opération ne coûte guère plus de quatre ou cinq francs, une somme égale étant retenue par le nouveau magicien.

Après la cérémonie, celui-ci est renvoyé chez lui pour y rêver à l'œuvre à laquelle il va, désormais, consacrer sa vie. Elle consistera, peut-être, à protéger les chemins de traverse du village, à chasser les animaux, à produire la fécondité; il peut aussi se spécialiser comme sorcier général, être celui qui délivre des mauvais esprits et des sortilèges, etc. etc... Afin de faciliter de tels rêves, il doit, avant d'aller au lit, manger cérémonieusement une volaille spécialement tuée et préparée à son intention. Après cela, seulement, il a le droit de porter le signe distinctif de sa corporation, c'est à dire une ligne d'hématite rouge sur le nez et une plume écarlate de « nduba » dans les cheveux.

Quelle que soit l'adresse dont fera preuve le nouveau sorcier, elle sera toujours attribuée en grande partie au « lusalo » qui aura été introduit dans sa main et, pendant quelque temps, surtout s'il a remporté certains succès assez saillants, il ira offrir quelque présent à l'homme qui l'a initié et il en apprendra, en échange, de nouveaux secrets de son art. Le simple villageois ne se croira jamais capable de la même adresse, même lorsqu'il s'agit d'appliquer des remèdes aussi simples que des emplâtres, des cataplasmes ou du massage, car il est persuadé que la guérison est due surtout au pouvoir magique de la main du sorcier, pouvoir dont il a été investi à son initiation.

L'ELEMENT NATUREL DANS LA MEDECINE INDIGENE

Il semble que l'instinct naturel et l'expérience se soient combinés pour enseigner à l'indigène bien des choses utiles au point de vue médical. Il connaît les compresses d'eau chaude et froide, les fumigations à base de feuilles, le drainage des plaies suppurantes, le principe du stimulant, les éclisses pour fracture des os et la façon de remettre en place ceux qui se sont disloqués.

La méthode employée pour ressouder graduellement un membre brisé est la suivante. Le membre, dans une éclisse, est placé sur un support formé d'un manche de cognée (dont le trou a été rempli de « charmes ») qui repose horizontalement sur deux branches fourchues. Le sorcier prend, alternativement un morceau d'hématite rouge et un morceau de chaux, dont il frotte doucement le membre malade, allant toujours de l'extrémité vers le tronc, en murmurant: « S'il-te-plaît, rends-lui la force, s'il-te-plaît, rends lui la force, oh esprit disparu. » Un traitement similaire, appliqué à un goltre s'accompagne de l'exhortation: « Oh esprit disparu, fais rentrer la tête dans le cou, fais rentrer la tête dans le cou. » Ce faisant, le sorcier, qui a une pile de peaux de bananes à côté de lui, en prend une, de temps en temps, crache dedans; et la jette au loin en disant: « Le mal s'en va. Le mal s'en va. » Ce traitement s'appelle « kulangwila ». On décongestionne une place douloureuse au moyen d'une ligature de corde. Les ventouses sont employées, de la manière suivante: le bout d'une corne de buffle est percé d'un trou recouvert, ensuite, d'une boulette de cire transpercée, à son tour, d'un coup d'épingle. On entaille la partie malade au moyen d'un petit instrument assez pareil à un ciseau, puis on la recouvre de la corne: l'opérateur applique sa bouche au bout de la corne et il aspire fortement par le petit trou pratiqué dans la boulette de cire; la chair se soulève, le petit trou est bouché par un rapide mouvement de la langue et la corne reste suspendue à l'endroit douloureux. Après une vingtaine de minutes on la retire, et le caillot de sang qu'elle contient est soigneusement examiné par l'opérateur qui, d'après sa forme et sa couleur, pourra estimer la quantité de souffrance qu'il a soutirée au patient.

Il n'est pas impossible qu'en ce qui concerne les morsures du serpent, les fièvres et l'hydrothérapie froide, le noir n'ait pas bien des choses à apprendre au blanc. L'indigène est très au courant aussi des laxatifs, des diurétiques, des vomitifs, etc...

LE DANGER DU SORCIER

En regard de toutes les cures heureuses que l'on doit à ces praticiens de la médecine indigène, il faut bien examiner les méthodes malfaisantes dont il fait si souvent usage. Prenons, par exemple, le cas d'une femme ayant eu un accouchement pénible ou dont l'enfant est né difforme. La mère est accusée de porter en elle un esprit malin, qui ne peut être expulsé que dans le sang et dans l'eau. Après un répit de quelques semaines, pour lui permettre de récupérer ses forces, on la couche dans un ruisseau peu profond, son visage seul émergeant de l'eau, tandis que le sorcier lui piétine le ventre, en ordonnant à l'esprit malfaisant de quitter sa retraite. L'opération se poursuit jusqu'à ce que la femme perde son sang à flots, ou jusqu'à ce qu'elle rende l'âme. Aussi étrange que cela puisse paraître, les femmes elles-mêmes sont toujours prêtes à subir ce traitement barbare et nous avons vu des cas où, les ayant mises en garde parce que nous pensions que c'étaient les hommes qui voulaient leur infliger ce supplice, elles se sont échappées pendant la nuit pour permettre au magicien de faire son métier.

Autre pratique extrêmement nocive : le sorcier défend à la mère d'évacuer ses intestins tant que le cordon ombilical ne s'est pas détaché du corps de son enfant. Pour écourter son malaise, la mère enduit fréquemment le cordon de potasse crue afin d'en hâter le dessèchement, brûlant ainsi le pauvre bébé ; dans la région de Kabongo il arrive que la mère arrache le cordon, provoquant ainsi une hémorragie mortelle.

Mais le pire exemple de cette activité souvent malfaisante du sorcier, nous est donné par sa condamnation constante de parfaits innocents. On fait souvent appel à lui pour trouver remède, non seulement à des maladies comme nous les entendons, mais à des infortunes de ce genre-ci : la langue trop acérée d'une femme, les mouches qui font mourir la volaille ; un chat sauvage qui vole les pigeons. Si quelqu'un s'est blessé à la tête en ramassant du bois à brûler, il faut que le sorcier trouve la cause du mal aussi bien que son remède, et il faut aussi qu'il découvre celui qui a ensorcelé un tel ou un tel au point de le faire tomber du haut du palmier où il récoltait des graines.

Comme le moindre incident, dans la vie, a une signification spirituelle, les indigènes veulent l'examiner à fond et ils font appel au sorcier pour déceler l'ennemi et sa néfaste activité. Il lui arrive de chaponner une volaille en recousant la plaie au moyen d'un brin de raphia ; il arrache, alors, deux plumes sous l'aile et, les attachant aux organes extirpés, il les flanque sur l'animal pour voir dans quelle direction ils vont tomber et de quel côté resteront les plumes. De ces détails, il tirera les conclusions qui lui permettront de découvrir le coupable. Parfois aussi on tranche la tête d'une poule et tandis que le cou décapité se tortille au bout du corps pantelant, le sorcier lui pose des questions, jusqu'à ce qu'il s'immobilise, indiquant ainsi la direction d'où est venu le mal. Mais, plus communément, le sorcier prendra la tige d'un palmier « ngidi » et la feuille d'un autre arbre, et, les enroulant deux fois autour de sa tête comme pour s'en faire un halo, il murmura : « Je fais la lumière. Je fais la lumière. Si c'est l'esprit d'un défunt, qu'il soit dénoncé. Si c'est une personne vivante, qu'elle soit dénoncée. » Puis il s'endort, fermement persuadé que quiconque lui apparaîtra en rêve cette nuit-là ; sera, sans aucun doute possible, le responsable. Cette personne, fut-elle dans l'ignorance la plus absolue de toute l'affaire, sera contrainte à payer ou à subir une peine. Exemple : Un jour que le chef Sungu Mwano était assis dans sa hutte, au centre du village, un homme fut tué, accidentellement, d'un coup de fusil à plusieurs kilomètres de là. Un sorcier rêva que le chef était l'auteur de l'accident, et ce fut en vain que celui-ci protesta de son innocence. Le rêve l'avait dénoncé. Il avait dû se servir d'un pouvoir magique qui avait poussé la balle à tuer l'homme, de sorte que le fait même d'être resté dans sa hutte pendant la chasse, se retourna contre lui. La palabre qui en suivit scinda, pour ainsi dire, la chefferie toute entière. (Il est intéressant de noter, en passant, que l'indigène échangera volontiers deux balles ordinaires contre une seule balle, exactement pareille, qui a tué un homme ou un animal, car cette balle a, soi-disant acquis un pouvoir magique qui en fera, désormais, en engin de mort certain.)

Les sorcières, dénoncées par ces rêves, sont brûlées vives ou mises en pièces à coups de hache et jetées au feu, encore pantelantes. Pas plus tard qu'en 1917, trois vieilles femmes furent brûlées, pour sorcellerie, à l'endroit où s'élève actuellement le poste gouvernemental de Mwanza et il est certain que

de tels faits se passent encore, de nos jours, dans les parties de la contrée qui ne sont pas fréquentées par les européens.

Sur le versant ouest des Monts Kibara, j'eus, un jour, l'occasion d'assister à une de ces dramatiques exécutions d'une sorcière par un membre des Batonga. Après le coucher du soleil, un grand feu fut allumé à chaque extrémité de la rue du village et, autour de ces feux, se groupèrent les batteurs de tam-tam, tandis que la population toute entière, jeunes et vieux, se pressait d'un bout à l'autre en deux longues rangées, séparées d'environ trois mètres cinquante. La foule paraissait extrêmement surexcitée et un homme, vêtu de peaux de singe, le corps enduit de chaux et le front orné d'une couronne de perles, se mit à arpenter l'espace compris entre les deux rangs, en chantant à tue-tête. Autour du cou, il portait deux chaînes formées de rotules humaines, mais le lendemain matin, en faisant un croquis de l'homme, j'eus l'occasion d'examiner ces ornements de plus près, et je m'aperçus que ce n'était que des morceaux de bois sculptés en forme de rotules. Le vacarme des tam-tams et des xylophones, les hurlements de la foule répondant à ceux de l'acteur principal, formaient, avec l'éclat lugubre des bûchers, une scène vraiment infernale. L'homme tenait à la main une crécelle, faite d'une calebasse, et une longue baguette. De temps en temps il agitait cette crécelle pour imposer silence ; il se baissait, alors, et, l'oreille au sol, prétendait écouter ce que disaient les esprits. Ce silence de mort, succédant au vacarme affreux, était des plus dramatiques, mais aussitôt l'homme redressé, le bruit des tambours recommença de plus belle. Tout-à-coup, il cria : « L'oiseau nduba a passé devant moi, » et la foule reprit cette phrase comme un refrain, la répétant sans cesse, en battant des mains et en balançant le corps de gauche à droite. Finalement on me dit que l'esprit ne pourrait pas faire la révélation attendue tant que je serais présent.

Comme je désirais voir ce qui allait se passer et que j'ignorais, alors, la signification complète de l'épreuve, je fis semblant de ne pas comprendre qu'on me priait de me retirer. Une fois de plus, le « Mutonge » se mit à arpenter l'espace libre entre les deux rangs, en criant : « Je vais fendre le crâne à un homme » phrase reprise, en chœur, par la foule. Le Mutonge, de plus en plus surexcité, se mit à danser et à tourner avec une telle rapidité qu'on avait peine à croire avoir à faire à un être humain. Il chantait maintenant : « Le ciel menace de faire pleuvoir » puis, après : « Les fourmis blanches ont mangé les poteaux de la hutte » phrases qui me parurent dépourvues de sens et n'avoir aucun rapport avec la scène qui se déroulait devant nous, mais mes porteurs murmurèrent que tout cela, c'était « bwanga » ou de la médecine destinée à découvrir la cause des maladies et des décès dont le village était frappé. Finalement, après plusieurs heures de chant et de danses qui avaient réduit la foule à une masse hurlante et suante, déchainée et incohérente, le Mutonge s'arrêta soudain, figé sur la pointe des pieds, dans une attitude d'une rigidité absolue. Il y eut un silence de mort, puis il se précipita soudain dans l'espace découvert, entre les rangées de spectateurs, vers une vieille femme qu'il toucha de sa baguette. Il y eut un hurlement de rage et la foule se rua sur la malheureuse. Il ne me fut pas donné de voir ce qui se passa alors et, le lendemain matin, quand je demandai ce qui était advenu de la vieille, tout le monde fit semblant de l'ignorer, mais mes porteurs indigènes m'assurèrent qu'ils avaient souvent assisté à des scènes du même genre, où on « découvrait » des sorcières, et que celle-ci avait dû, sans aucun doute, être battue à mort, après qu'on lui eût arraché la peau des cuisses, et que son cadavre avait dû être jeté au feu, à moins qu'elle n'y eût été précipitée vivante, mais que tout cela ne s'était probablement passé qu'après mon départ.

COMMENT LES INDIGENES CONÇOIVENT CETTE METHODE DE JUGEMENT

On peut se demander comment il est possible d'amener de parfaits innocents à consentir à se sacrifier ainsi. Nous avons vu, parfois, des gens s'accuser de fautes qu'ils n'avaient jamais commises. Ceci nous a paru incompréhensible, jusqu'au jour où il nous a été donné de découvrir un des méandres psychologiques des croyances indigènes, qui permet d'expliquer cet état d'âme autrement que par la pression exercée sur le condamné par le poids écrasant de l'opinion publique.

L'indigène se rend compte qu'il fait bien des choses automatiquement, sans réfléchir, parce qu'il les a toujours faites ainsi. Exemple : il a toujours pendu son fusil derrière la porte de la hutte, où il l'a

souvent effleuré d'une caresse en pénétrant dans sa demeure, par fierté de chasseur ou pour s'assurer qu'il s'y trouvait encore. Un jour, il vend son fusil, mais le lendemain, en passant le seuil, il étend la main vers la place où se trouvait l'arme, et il n'est conscient de son geste habituel que parce qu'il ne rencontre pas l'objet qu'il s'apprêtait à toucher. Autre exemple : il a toujours sur lui un « luviyo », c'est à dire une couple de petites baguettes spéciales dont il se sert pour faire du feu, en les frottant l'une contre l'autre. Un jour, ayant acheté une boîte d'allumettes, il plaça celle-ci, par habitude, sous son orteil, se préparant à la frotter comme il aurait fait d'une baguette, au lieu de l'ouvrir et d'en extraire une allumette ; il ne se rendit compte de son erreur qu'au moment où il s'aperçut qu'il n'avait pas de seconde baguette. Or, l'indigène explique ces cas de la façon suivante : dans chaque homme il y a un double, une ombre : lorsque son fusil réel est parti, celui de l'ombre existe toujours, sorte d'émanation invisible, à l'endroit même où était suspendu l'original. Dans le cas de la boîte d'allumettes, l'ombre du possesseur réel désirait faire du feu au moyen des baguettes, comme il l'avait toujours fait, voilà tout...

Cette ombre est sensée résider dans le foie, et c'est elle qui se manifeste en rêve. Pendant le sommeil, le « muchima » (différent du « dichima » ou foie réel) peut « s'en aller visiter les morts et les vivants » et c'est ainsi que l'accusé, quoique persuadé de son innocence en ce qui concerne son être conscient, admettra facilement que c'est son double, celui de ses rêves, qui a commis un crime et que c'est le double du sorcier qui l'a démasqué. On comprendra facilement, dès lors, qu'un homme accusé d'un crime quelconque ne peut jamais être absolument sûr de ne pas l'avoir commis.

Ce double est supposé donner naissance à des petits esprits malins, ou « tuzundji » (au singulier « kanzundji ») et ceux-ci constituent une des principales sources de revenus pour le sorcier. Il exploite l'idée à fond, tant pour la médecine préventive que pour la défensive. Les indigènes paient des centaines de francs, offrent des fusils, des femmes, des palmiers, etc... pour récompenser le sorcier de les avoir délivrés de ces soi-disant « doubles-enfants » ou « enfants des-rêves » accusés par lui d'avoir apporté le malheur au village. D'autre part, malgré que les missionnaires et les fonctionnaires du gouvernement se soient efforcés de leur dévoiler la tricherie et aient prouvé aux indigènes que le soi-disant « kanzundji » n'est qu'un morceau de bois, avec des dents de rat, des yeux de poisson et des cheveux humains collés au moyen de résine, la prise d'un de ces « enfants-des-rêves » les surexcite tellement, ils y trouvent un tel plaisir — excepté la pauvre victime, bien entendu — qu'ils sont peu enclins à renoncer à ce genre de divertissement villageois.

Comme mesure défensive, le « kanzundji » est attaché à l'entrée de la hutte ou à un coffre, afin de chasser les intrus animés de mauvais desseins.

LES PORTE-BONHEUR

Il est fait continuellement appel au sorcier pour la confection de toutes sortes de porte-bonheur (« dyese » ; au pluriel : « maese » ou « madyese »). Ceux-ci varient, depuis la simple perle blanche trempée dans une décoction d'écorce de « mwabi » et de chaux et farcie de cire d'abeilles, contenant un cheveu d'albinos, jusqu'au « dyese » le plus compliqué, coûtant plusieurs centaines de francs et fabriqué par un conclave de sorciers choisis. Ces « porte-bonheurs » constituent véritablement une barrière à la civilisation car elles empêchent l'indigène d'apprécier à leur juste valeur les efforts de bienveillance et de philanthropie des blancs à leur égard. Le sorcier est toujours prêt à introduire n'importe quel genre de porte-bonheur désiré. L'un lui demandera de fabriquer un « dyese » apportant, à la fois, progéniture, richesse, popularité, chasses heureuses et l'immunité contre les maladies. Un autre lui en demandera un pour obtenir une récolte abondante, du pouvoir sur ses ennemis et la faveur de l'homme blanc. Le sorcier se charge même de fournir des porte-bonheur susceptibles de vous rendre invisible, à volonté (pour que vous puissiez voler, vraisemblablement) : de vous changer en lion ou en fourmilière, pour échapper à vos ennemis, ou de vous permettre de porter des vêtements sans les user. Inutile de dire que, dans ces cas-là, le client doit payer fort cher chaque ingrédient entrant dans la confection d'un tel porte-bonheur et que la somme à verser pour le « dyese » grossit en proportion de l'improbabilité du résultat qu'on peut en attendre.

Une femme a eu un accident ; elle a été vilainement brûlée et elle se rend chez le sorcier. Celui-ci, voyant qu'il ne peut rien faire pour elle, remet au mari un bracelet magique, nommé « nsambakanya » (une sorte d'anneau de fer, bizarrement tordu) en lui disant de conduire sa femme chez les hommes blancs, où elle guérira. Au dispensaire du gouvernement, elle reçoit les soins d'un médecin tandis que son mari se frotte doucement l'avant-bras avec le bracelet magique, inconsciemment, dirait-on. La femme est hospitalisée, nourrie et soignée sans qu'il lui en coûte rien, l'Etat prenant les frais à sa charge, dont coût : 200 frs peut être. Or, une fois guérie elle s'en va sans un remerciement. N'est ce pas le « dyese » du sorcier qui a produit ce résultat merveilleux ? Aussi, à peine est-elle rentrée chez elle, que le mari s'en va porter au magicien un cadeau important, pour le remercier d'avoir guéri les plaies de sa femme. C'est le « nsambakanya » qui a tout fait. Le docteur du gouvernement est très habile, certes, mais il n'est qu'un outil dans les mains du sorcier et il n'a agi que sous l'influence de son « porte-bonheur ».

Voici quelques-uns des ingrédients, pour ainsi dire invariables, qui entrent dans la composition d'un « dyese » :

1) Un cheveu d'albinos. On nomme un albinos « mwabi », et « kuaba », ce qui veut dire : partager. L'indigène croit donc que le fait de posséder un de ces cheveux incitera les gens à partager leurs biens avec lui. De plus, ces cheveux sont plus ou moins blancs et le blanc signifie toujours bonheur et joie.

L'écorce de l'arbre « mwabi ». Elle est employée pour la même raison et dans un but analogue au précédent. Dans le nord du pays des Baluba, il est fréquent de voir des arbres « mwabi » portant, dans les fourches de leurs branches, de grosses touffes de « charmes », que l'on préserve soigneusement comme porte-bonheur du village. Lorsqu'on arrache une branche ou un bout d'écorce à cet arbre, l'endroit mutilé se cicatrise en formant une sorte de boule assez semblable à un sein de femme ; cette boule est sensée procurer à son possesseur les soins et les attentions qu'une mère prodigue à son bébé.

3) Un cheveu d'homme muet. Les muets étant incapables de discerner et de contredire, la possession d'un de leurs cheveux ne peut qu'apporter du bonheur à son propriétaire, indistinctement et sans doute possible.

4) Un cheveu de « mulomba », c'est le nom qu'on donne à un enfant qui naît la main en avant. Quand ce fait se produit, on remplit la petite main de perles, puis on la repousse dans la matrice où l'on retourne le bébé pour lui donner une position facilitant davantage la naissance. Plus tard, ces perles et les cheveux de l'enfant sont très appréciés comme porte-bonneurs. « Kulomba » signifie mendier, et l'idée de la main venant la première au jour, est associée à celle de la mendicité couronnée de succès. Lorsqu'il n'est pas possible de se procurer un cheveu de « mulomba », on se sert d'écailles provenant des moignons de doigts d'un lépreux, celles-ci évoquant également une mendicité qui implore. En général, ces cheveux sont mélangés aux pousses des arbres suivants : le « ngangala » pour la joie, le « kape » pour les cadeaux, et le « mukuta » pour l'assurance.

5) Les os d'un chef, ou de quiconque ayant la réputation d'avoir été de tempérament particulièrement généreux, sont également fort recherchés. Une très petite dose suffit à être efficace. Nous connaissons un sorcier qui possédait, en 1915, un de ces bouts d'os, long d'environ quinze centimètres ; or, en 1929, après en avoir fait d'innombrables charmes et porte-bonneurs, il lui en restait encore environ six centimètres et demi.

6) Si le porte-bonheur est chargé de donner à son possesseur une langue bien déliée, on y mélangera, sans aucun doute, un morceau du crâne desséché d'un « nselama » ou sorte d'oiseau-moqueur au répertoire de cris très variés, d'où faculté pour le propriétaire du charme de « dire bien des choses ».

7) Des fragments de perles blanches sont aussi employés fréquemment dans la confection des porte-bonneurs. Le blanc est symbole de bonheur, de joie et de succès et les danseurs Bambudyes ont l'habitude de prélever une ou deux perles sur leur recette quotidienne pour les broyer avec les os dont il est question au paragraphe 5 et en confectionner un « bwanga bwa buntambu » ou charme destiné à engager les spectateurs à récompenser largement leurs efforts.

8) Le « kibozo » ou morceau d'une calèche brisée au cours d'une beuverie publique, est souvent

mélangé avec du « kichinantunta » ou râclures de racine bulbeuse blanche, pour apporter le bonheur conjugal et le plaisir sexuel ou pour ramener un époux ou une épouse volages.

Un bizarre petit porte-bonheur, volontiers employé par les chasseurs, se compose d'un petit sifflet, taillé dans une corne d'antilope, et auquel sont attachés les charmes appropriés. Avant de se mettre en route, à l'aube, le chasseur souffle dans le sifflet et crie « viens, viens », persuadé qu'il s'attire ainsi une chasse fructueuse.

Parmi les grands porte-bonheur, il faut citer le fameux « bâton du bonheur » originaire des Bene-Milembwe. Le sorcier qui le confectionna reçut une grosse somme d'argent, du tissu et un esclave. La croyance veut que, quelle que soit la direction dans laquelle ce bâton soit pointé, le bonheur ne peut manquer de venir de ce côté, pour autant que le sorcier répète la formule : « Esprit, apporte-moi la blancheur. Esprit, apporte-moi la blancheur. »

Le matin même où nous arrivâmes dans un village, le sorcier avait pointé son bâton dans la direction par où nous apparûmes avec notre caravane de porteurs. Dès lors, il toucha la moitié de tout ce que nous dépensâmes au village, ce jour-là pour l'achat de mangues, de vivres, pour les porteurs, etc..., puisque c'était lui qui était responsable de l'aubaine. Nous y avons pansé quelques blessures et distribué un peu de poudre boiquée à ceux qui souffraient des yeux, et immédiatement, c'est le sorcier qui a été récompensé de notre bonté.

L'INFLUENCE DU SORCIER DANS LA COMMUNAUTE.

Que des mesures de bienveillance soient prises, par des particuliers ou par le gouvernement belge, que des progrès soient réalisés dans la civilisation de la contrée, qu'on établisse des services de chemins de fer ou de navigation, et chaque fois, les sorciers toucheront des sommes importantes puisque c'est à leur influence occulte que l'indigène est redevable de ces résultats heureux. Ces hommes ont un pouvoir immense dans la communauté; ils partagent avec les nécromanciens l'honneur de contenter la population, d'informer et de diriger le chef et ses conseillers, de faire fructifier les jardins et couler les sources, de pourvoir à l'approvisionnement en viande des chasseurs. Ils jouent un grand rôle dans n'importe quelle activité de la vie publique et privée. Ordinairement subtils et rusés, presque toujours soupçonneux et hypocrites, souvent d'une avarice sordide et généralement très sensibles à la flatterie, leur influence est des plus malfaisante et ils sont la cause de bien des difficultés. Aucun chef ne repousserait à la légère les conseils de ces barboteurs dans les mystères du monde invisible, encore que, pour arriver à ses fins, il n'hésitera pas, à l'occasion, à dresser l'un contre l'autre deux de ces sorciers. Leur imposture est parfois des plus flagrantes, comme lorsqu'ils se font payer de grosses sommes pour procurer à un homme le charme qui le rendra invisible quand il pénétrera au village de son ennemi, ce qui ne l'empêche pas d'être reconnu au moment décisif, bien entendu. Malgré cela, la peur du sorcier est si grande que presque personne n'oserait le contredire ou le démasquer. L'expression : « Kojingulula bananga », « ne démasque pas le sorcier », est d'ailleurs devenue proverbiale. Il arrive, cependant, que leur imposture soit si publique et si évidente qu'ils sont obligés de prendre la fuite, un peu comme les « welchers » aux courses de chevaux en Angleterre.

Si un chef désire déplacer son village, il faut qu'il s'adresse au sorcier pour que celui-ci découvre le jour favorable et l'endroit propice, après quoi il devra purifier l'emplacement choisi, des mauvais esprits et des influences néfastes.

Dans l'enclos du chef Kabongo se trouvait un « bateau ensorcelé » un petit canot soutenu par deux bâtons fourchus, et rempli de bouts de bois et d'écorce provenant d'une branche que la foudre avait fait voler en éclats. Les indigènes étaient persuadés que ce canot avait le pouvoir de faire terrasser par la foudre n'importe lequel des sujets du chef qui lui eût été infidèle.

Peu après la naissance d'un bébé, une amulette protectrice lui est placée autour du bras et, plus tard, dans les cheveux. Un homme faible, lèchera une amulette pour devenir fort et un homme fort soufflera dessus pour affaiblir un rival. Aussi étrange que cela puisse paraître, chacun de ces charmes

peut avoir été composé par le même sorcier, même s'ils sont destinés à se combattre. Dans les communautés indigènes, où les clôtures sont basses et même souvent inexistantes, les jardins ne courent aucun danger tant qu'ils sont protégés par des charmes, mais là où la crainte du charme se perd, les vols les plus impudents ne tardent pas à se manifester. Le marchand ambulant serait certainement massacré et sa marchandise mise au pillage avant la fin de son premier jour de voyage s'il n'était muni d'une amulette protectrice, lui permettant d'arpenter tout le pays sans le moindre danger. Le mari en possède une pour le protéger des jalousies de sa femme et la femme en a une pour se concilier à nouveau l'affection de l'époux qui la néglige. Les esprits malins rôdent partout, toujours prêts à mettre des bâtons dans les roues, c'est pourquoi nulle chasse, danse, guerre, construction, nul couronnement, nul voyage ne s'entreprend sans amulettes.

Ces charmes, toutefois, perdent leur pouvoir au bout d'un certain temps. De même qu'une personne vivant dans un endroit s'habitue, peu à peu, aux odeurs et aux sons essentiellement locaux, jusqu'à finir par ne plus les percevoir, de même les esprits s'habituent aux charmes qui, à la longue, ne les affectent plus. Il faut donc les rénover ou les « remuer ». De plus, comme il n'existe pas de panacée universelle, il faut un charme particulier pour chaque cas. Le sorcier, on s'en rend bien compte, s'est constitué le gardien de la santé publique, de la sécurité et du bien-être de la communauté toute entière, dès avant la naissance et jusqu'au delà de la mort; malheur, donc, à l'homme qui est mal vu de lui.

Le sorcier est payé suivant les résultats obtenus et s'il estime que ses services n'ont pas été suffisamment rémunérés, il peut faire en sorte que le remède qu'il a donné se retourne contre le patient et se change en malédiction; c'est, du moins, la croyance des indigènes. Aussi, l'homme qui a eu la maladresse de vexer un sorcier, en le payant trop chichement, s'empresse de réparer sa faute par un don supplémentaire, afin de s'épargner des misères plus grandes encore.

Il est absolument certain que plusieurs de ces individus sont d'habiles empoisonneurs et, bien qu'il soit impossible de prouver les faits devant un tribunal, de graves soupçons pèsent sur certains sorciers que l'on croit responsables de la mort de trois chefs locaux et de quelques autres sujets plus humbles, rien que dans le territoire de notre mission et au cours de ces dernières années.

DROGUES INDIGENES ET COUTUMES DE KUSASULA

Certaines feuilles et certaines racines utilisées comme remèdes par les indigènes sont certainement fort efficaces. Voici celles dont on se sert dans presque tous les villages et dans la plupart des ménages :

Contre la fièvre : Une tisane composée d'un des ingrédients suivants : de l'écorce de Kaswamase-nge ; de l'écorce de Ludimba ; des racines de Kape ; des racines de Nawachi ; de l'écorce de Umbamba ; de l'écorce de Mwongo.

Contre les maux de tête : Une tisane de feuilles de Mukuba.

Contre les maux de gorge : Les fibres internes de l'écorce du Kifumbo ou du Nawachi, mâchées crues.

Comme vomitif : Une tisane d'écorce de racines de Mkebacha et aussi une tisane de racines broyées de Kapubaume mélangées à de l'eau de millet.

Contre les maux d'estomac : Une tisane de jeunes feuilles de Kapefwadito.

Pour les plaies et les brûlures : Des feuilles vertes de Mulolo (très adoucissantes). Des feuilles calcinées de Kinvingwila. De l'écorce broyée de Mukoke. Des racines de Kiasse. Des feuilles et des racines de Ndyabilonda.

Purgatifs : Une très petite quantité de tisane de racines de Naelemonji. De la tisane de racines de Kikunko. De la tisane de racines de Munyenyé. (Nous avons connu un enfant qui en a été très malade).

Pour arrêter la diarrhée : De l'écorce de Nzembe, broyée et mélangée à la nourriture. Des bananes vertes rôties.

Pour provoquer l'avortement : Une infusion de feuilles de Lupela. De la tisane de feuilles de Dikolo (Nous ne croyons guère à l'efficacité de cet abortif).

Contre la fièvre provoquée par les tiques : Une tisane de Mujondanshima.

Maux d'oreille : De l'eau de racine de Tombosula, versée chaude dans l'oreille.

Plaies de la bouche : Une infusion d'écorce de Mamba, employée comme rince-bouche.

Contre les démangeaisons : Une décoction de raclures de racines de Kabujjinga (très efficace mais très douloureux).

Comme contre-irritant : Le jus de Mudjilonutchi provoque rapidement des ampoules.

Il est fort probable que plusieurs de ces remèdes que nous venons de citer n'ont qu'une efficacité très relative, mais les indigènes les considèrent depuis si longtemps comme des spécifiques, qu'ils ne mettent plus en doute cette efficacité, tout-à-fait comme ils croient fermement que le Lubwichi éloigne les sorcières et que le Mwabi crée une atmosphère de générosité.

Ces diverses propriétés de certains arbres, de certaines plantes, ont été rassemblées en une sorte de rimaille, connue sous le nom de « Kusasula ». Notons, en passant, que chaque variété d'animaux, d'oiseaux, de pierres, d'arbres, de collines, de cours d'eau, et de villages a donné lieu à un de ces couplets descriptifs.

Certaines plantes sont souvent prescrites en même temps que des charmes, leur effet devant être conjugué. L'usage en est révélé dans un couplet approprié. En voici quelques-unes :

Kalame ndamunwine. « Plante du Kalama, délivre-moi. » Le Kalama a la réputation de délivrer des enchantements et des maladies.

Kilongolongo Nongolwele. - « Kilongolongo, corrige-moi. »

Mwabi wa Kwabila, Ngabulwile ntokejye ngitu yami. « Sycomore, qui partage, partage avec moi et blanchis mon corps. » Le Mwabi a une écorce blanche et il est donc symbole de blancheur, de générosité et de bonheur. »

Muswaswa wa Kusanswa. « L'arbre Muswaswa favorise l'amour. »

Nshimba ne Kalembwe manga a Kusenena. « médicaments glissants. » Ces deux arbres sont visqueux et ils empêchent, soi-disant, les piqûres d'épines et les morsures de serpent de faire aucun mal, parce qu'elles glissent sur le corps.

Katembo Ke lukalansembu. U Kala dimo. Ka Kala ibidi. Ukala ibidi Ka bakusepa. « Katembo qui annule le juste jugement. Il peut échouer une fois mais pas deux, s'il échoue deux fois on se moquera de toi. « Katembo est un vomitif ; il est donc employé pour annuler l'épreuve du poison.

Umbanga Kabangwabangwa. Wabanga muchi wibanga. « Il n'est pas facile à entailler. Si tu essaies de l'entailler, tu te couperas. » L'Umbanga est excessivement dur.

Lwenye mujila Kutenga. Amba umutenge wamwikolomwene. « Il est défendu de le toucher. Si tu le touches, tu le provoques. » Il a une très mauvaise odeur, qui imprègne les mains.

Kape umpelwa. « Kape, tu m'es donné. » Le Kape pousse à la générosité, paraît-il.

Nyandwe Kabiji makala momu akoshya bilonda. « Cendres sèches pour rôtir le fer. » Le charbon de bois du Nyandwe est employé de préférence par le forgeron et l'indigène croit donc que le Nyandwe a un pouvoir spécial pour fondre le métal, faire fondre les difficultés, les arguments des adversaires, etc.

Lukitu lwakitukilwa : « Poivre rouge pour les repréailles. » La croyance veut que l'emploi du poivre rouge, comme moyen de protection contre les mauvais desseins d'un adversaire, les feront se retourner contre lui.

Kilamalama Kilamika mambo na bufwa. « Il colle comme de la gomme ». Cet arbre aurait la propriété de donner de l'assurance, de fixer les choses, de prévenir toute modification ou toute hésitation.

(A Suivre)

W. F. P. BURTON

Traduit de l'anglais par Madame B. Colin.

Nature de l'autorité du chef de famille et du chef politique en droit coutumier congolais.

La présente note a pour but de présenter, non des solutions aux problèmes de droit coutumier indiqués ci-dessus, mais des hypothèses à vérifier par ceux qui étudient les usages.

On sait que la vérification des hypothèses est une des méthodes scientifiques les plus fécondes, et que ses fruits sont aussi précieux quand elle donne des résultats négatifs que quand elle en fournit de positifs.

Nous voulons suggérer quelques définitions, qui, étant donné la variété des coutumes, sont vraisemblables, vraies dans certains cas et inexactes dans d'autres.

∴

1°) La famille, en droit coutumier congolais, est un groupe de personnes participant au même patrimoine, groupe comprenant des descendants d'un ancêtre commun, ainsi que les individus placés sous leur dépendance (par exemple, selon les cas, épouses, clients, captifs, esclaves, adoptés, etc.).

On remarquera que dans notre rédaction nous évitons les termes qui empêcheraient la définition de s'appliquer aussi bien à la famille matriarcale qu'à la patriarcale.

Notre définition s'écarte de la définition courante en ce qu'elle considère le patrimoine familial, comme une condition essentielle de l'existence d'une famille de droit coutumier.

Il subsiste parfois des liens entre personnes se considérant comme issues d'un même ancêtre, ayant le même totem, mais qui ne participent plus à un même patrimoine. Ces liens peuvent former un clan, une mutualité, une secte, mais pas une famille.

La résidence en commun n'est pas nécessaire. L'indigène continue à faire partie de la famille alors même qu'il en est éloigné, tant qu'il est considéré comme participant aux droits sur le patrimoine et tant qu'il reconnaît les droits du patrimoine sur lui.

Le patrimoine comprend surtout les droits d'usufruit sur les fonds inaliénables, des droits sur le produit de l'activité des membres de la famille, et le droit à la dot des filles.

∴

2°) La fonction du chef famille est la gestion de la communauté familiale. Son autorité est l'ensemble des prérogatives et des devoirs nécessaires pour cette gestion.

En d'autres termes, le chef de famille — père ou oncle — n'est que le gérant des intérêts communs, patrimoniaux ou autres. Le patrimoine n'est pas sa propriété. Si étendus que soient ses pouvoirs, il ne peut en user que pour le bien collectif, et non dans un intérêt personnel.

L'autorité n'est pas un droit individuel, mais une délégation, aussi sa dévolution obéit rarement à un mécanisme inflexible : la transmission héréditaire n'est pas rigide ; l'ainé a la préférence, mais non un droit absolu à succéder ; s'il ne possède pas les qualités voulues pour faire un bon gérant, il peut être écarté, ou plus exactement ne pas être choisi. L'incapacité définitive du chef de famille n'entraîne pas la désignation d'un tuteur ou d'un régent, mais bien sa déposition.

∴

3°) Le chef de famille est assisté et contrôlé par le conseil de famille.

L'existence en est rarement indiquée par nos auteurs. Elle est constatée cependant par les coutumiers d'autres colonies africaines. Il semble que le chef de famille doive au moins consulter les anciens dans les cas les plus graves, et que les anciens de la famille peuvent se réunir pour parer à son incapacité ou à sa carence.

4°) L'état indigène est une famille développée ayant l'autonomie politique.

Un état peut être le résultat d'une conquête, d'une coalition de familles s'unissant pour leur défense commune, d'une usurpation, etc. Mais dans de nombreux cas, en droit indigène, tout a l'air de se passer comme si un groupe familial, à la suite de son isolement, d'une émigration, d'une sécession, était devenu indépendant. Obligée de traiter avec les voisins, de se défendre, d'avoir une justice autre que strictement domestique, la famille a peu à peu exercé toutes les fonctions d'un état, s'en est adjoint les organes, en les greffant sur le fond primitif de la simple organisation familiale.

On notera que cette définition peut rendre aussi bien compte de la situation d'états minuscules — il est des régions où le pouvoir central ne s'est pas établi et où chaque petit groupe familial se présente comme souverain — que de royaumes importants, où les vassaux allogènes tiennent la place des clients dans la famille.

Nous avons évité les termes « chefferie », « tribu », etc., qui n'ont pas de signification précise dans la matière qui nous occupe.

La souveraineté, l'autonomie, peuvent se concilier avec la vassalité.

La droit politique est multiforme : pensons aux protectorats et aux dominions.

* *

5°) L'autorité d'un souverain indigène est l'autorité d'un chef de famille adaptée à la situation d'une famille devenu état.

Obligé de s'occuper de tous les intérêts communs, le chef de famille s'est petit à petit vu amené à diriger la puissance militaire, la diplomatie, la justice du groupe, etc., mais sans que son caractère de gérant s'en trouve changé. Son autorité comporte autant de devoirs et d'obligations que de droits. Le chef n'est pas un maître, mais un protecteur. Aussi le titre de « père » est-il celui qui vient spontanément aux lèvres du noir quand il s'adresse à un puissant.

* *

6°) Le conseil de notables est le conseil de famille ayant subi la même adaptation.

La remarque rend compte à la fois de la nature et de l'étendue de ses droits.

* *

Répetons-le, nous n'affirmons nullement que nos formules soient exactes, ni surtout quelles le soient partout. Nous offrons un instrument de travail, des points de vue à considérer.

Ils ne manquent pas d'importance : ils peuvent dicter certaines solutions à notre politique indigène, inspirer la jurisprudence des tribunaux, et faire mesurer l'étendue des changements que nous apportons à la société coutumière lorsque nous touchons à l'un des éléments dont l'existence sera constatée.

A. SOHIER.

JURISPRUDENCE

217. — COMPÉTENCE RATIONE MATERIAE -
MATIÈRE ADMINISTRATIVE - SÉPARATION DES POU-
VOIRS.

DROITS DE PÊCHE - TRIBUTS COUTUMIERS DE
PÊCHE.

I. Jugement n° 31 du 4-12-36 du tribunal de
territoire de Kasenga (Président : M. l'adminis-
trateur territorial Lacanne).

En cause les nommés

Kambo Kampanbila Muntete, chef médaillé
de la chefferie de Kambo, territoire de Kasenga,
et Mulengale Malemo, sous-chef médaillé du
groupement et ancienne sous-chefferie de Mu-
lengale, territoire de Kasenga, tous deux parties
dans un différend datant de plusieurs années,
relativement à leur limite commune, et qu'ils
soumettent au Tribunal de Territoire.

Le Chef Kambo Kampanbila Muntete reven-
dique comme limite de ses terres avec Mulenga-
le, la rivière Luise et le ruisseau Kakanda.

Le chef Mulengale Malemo revendique de
son côté, comme limite avec Kambo, le marais
Kishiki, puis une droite partant de l'extrémité
méridionale de ce marais et coupant les plaines
de la Luise pour aboutir aux Monts Kulabwa.

Le Tribunal

Entendu les parties aux audiences publiques
des 3 et 4 décembre 1936.

Entendu également plusieurs de leurs no-
tables et de leurs gens, ainsi que de nombreux
notables étrangers aux deux circonscriptions,
dont les parties sont les représentants.

Etablit comme suit les données historiques
nécessaires à la fixation des limites tradition-
nelles entre les deux circonscriptions :

Le chef Kabingandu de la Luashi établit
jadis son parent Lualaba dans les plaines de la
Luise, sur la rive droite de la rivière et un peu en
aval du marais Kishiki. A ce moment, toutes les
plaines de la Luise étaient inoccupées et
Kabingandu les considérait comme étant sa
propriété.

Vers cette époque, le chef Mwaba donna
à Bayo Mungedi le bassin supérieur, en terres

fermes, de la Luise. Bayo Mungedi s'établit à
quelques kilomètres en amont du confluent de
la Luise et de la Luanza, et sur la rive gauche
de la Luise. Mais comme ses terres étaient
pauvres en poisson, Bayo s'en plaignit à Mwaba,
et sur la prière de ce dernier, qui était son parent,
Kabingandu autorisa Bayo à pêcher librement,
au même titre que ses propres gens, dans les
plaines situées au Sud de la Luise et formant
le bassin de cette rivière, en aval de la Luanza.
Tous étaient, en effet, étroitement apparentés,
et à partir de ce moment, les gens de Kabingandu
et les gens de Bayo pêchèrent dans les eaux de
la Luise et de ses plaines, au même titre les uns
que les autres, sans qu'il ait jamais été question
de tribut à remettre, de ce chef, à Kabingandu
par Bayo. C'est ainsi que les gens de Bayo
prirent l'habitude d'aller pêcher jusque dans le
marais Kishiki, à proximité de Lualaba, ce qui
n'a jamais impliqué, pour Bayo, un titre de
propriété.

Comme il s'agissait de proches parents, il
n'y eut jamais entre Kabingandu et Bayo de
limite bien déterminée. Mais ce qui est certain,
c'est que les plaines de la Luise appartenaient à
Kabingandu et que, pratiquement, celui-ci n'a
jamais posé un acte de propriété sur la rive
gauche de la Luise.

Quant à Bayo, son droit de propriété s'étend-
ait sur les terres fermes formant le bassin
supérieur de la Luise, en amont du confluent de
cette rivière avec la Luanza.

Que se passa-t-il dans la suite ?

Un jour, Lualaba quitta la Luise, alla prendre
femme chez Kanawe à la Mushipashi, puis vint
s'installer à la Lualaba, près de Kitimuna, où il
mourut. Pambwe, un homme de Songa, vint
prendre sa succession, mais peu après, ce
Pambwe devint le chef Songa, à la mort de
Kamumulando. A la mort de Songa Pambwe,
nous savons qu'il y eut une scission chez Songa.
Tshieka, à qui succéda Kilombwa, le chef Songa
actuel, vint prendre la succession de Kamumu-
lando, considérant Pambwe comme un usurpa-
teur. De son côté, Ndala Kiambala succéda à
Pambwe et prit le titre de « Songa ya Lualaba »,
du nom de la rivière Lualaba, où il s'était établi.
Ce groupement est actuellement dissous, Pam-
bwe Ndala Kiambala ayant réintégré les terres
coutumières de Songa. Depuis le départ de
Lualaba de la Luise, toute attache de ses des-
cendants avec Kabingandu s'est rompue.

Après le départ de Lualaba, les terres formant les plaines de la Luise restèrent toujours la propriété de Kabingandu, et les gens de Kabingandu et de Kambo continuèrent à y venir pêcher en même temps que ceux de Bayo. Dans la suite, Kambo y plaça son parent Mukubili. Quand Kambo Kampanzila Muntete devint chef de la chefferie englobant les groupements de Kabingandu, de Kambo et de Pelembe, chefferie qui fut reconnue ultérieurement avec la Luise comme limite Nord, il voulut exiger le tribut de tous les indigènes indistinctement qui pêchaient dans les limites de sa chefferie, ce qui indisposa Bayo, qui, en guise de réaction, finit par revendiquer la propriété des terres où ses gens étaient coutumièrement autorisés à pêcher sans aucune entrave, et sans devoir payer tribut à qui que ce soit en dehors de lui, Bayo, leur propre chef.

Comme ces derniers temps, ce différend s'est ranimé et a menacé à plusieurs reprises déjà de prendre un caractère aigu, il a été décidé de le porter devant le Tribunal de Territoire.

Mais sur ces entrefaites, qu'était devenu Bayo ?

Sous Bayo Kapoto, s'était produite l'arrivée des Bayeke, avec l'installation de Mulengale à la Luise. Bayo se soumit à Msiri et à son lieutenant Mulengale, qui continua à le considérer comme chef de la terre. C'était alors Bayo Mukana, Kapoto étant mort au moment de l'arrivée de Mulengale.

Bayo Mukana s'était installé à la rivière Kintimpwa, affluent de droite de la Luise, et par conséquent, sur les terres de Kabingandu. Cette installation se fit sans aucune difficulté tout d'abord parce qu'ils étaient tous parents les uns des autres et surtout que l'arrivée des Bayeke avait mis tous les chefs sur le même pied, en faisant tous des tributaires du seul Msiri. D'ailleurs, précédemment déjà, tous les chefs, Bayo, Kabingandu et Kambo entr'autres, étaient tous soumis à la suzeraineté du chef Iunda Kasembe, à qui seul, allait le tribut.

Mukana mourut dans les premières années de siècle et la question de sa succession amena des discordes dans le groupement de Bayo. Comme les femmes de Mukana étaient vieilles et malades, personne ne voulait prendre sa succession, ce que voyant, le notable Kabambakuku et les anciens la firent reprendre à Longolongo, qui n'était encore qu'un enfant. Mais le même jour et au même village de la

Kintimpwa, Makobo prenait de force le titre de Bayo — et ce sans y avoir coutumièrement aucun droit — et s'imposait à la population. Les gens s'inclinèrent et Makobo fut considéré pendant longtemps comme le seul Bayo. Ce que voyant, la famille de Longolongo — qui avait donc repris les femmes de Mukana, mais se voyait déposséder du titre de Bayo — réclama une indemnité à Kabambakuku, qui lui remit un fusil et des perles.

Makobo, devenu donc chef Bayo, quitta la Kintimpwa, repassa la Luise et alla s'établir avec ses gens vers l'emplacement primitif de Bayo Mungedi.

Après quelques années, le village se disloqua. Longolongo, devenu grand, revendiqua le titre de Bayo, arguant du fait que lui seul avait pris la succession et qu'en recevant un fusil de Kabambakuku, il ne s'était nullement désisté de ses droits. Et il alla s'installer sur la rive gauche de la Luise, sur la terre Malo, où il fonda le village de Bayo Longolongo. Kabambakuku l'y suivit et fit son village à quelques kilomètres de là.

Longolongo se rendit alors, porteur de dents de lion, chez le chef Mwaba Nkomba, qui le reconnut comme le vrai Mbayo et, suivant les rites coutumiers, l'installa sur la peau de lion et lui remit les « lawa » destinés à le préserver contre les fauves et à asseoir son pouvoir.

Voyant son village se vider, Makobo revint faire un village à la Kintimpwa, et, continuant à porter le titre de « Bayo Makobo », il se tourna vers Kambo et se revendiqua de lui. Depuis ce moment, il lui a toujours payé régulièrement tribut.

La sous-chefferie de Mulengale fut reconnue, englobant les terres de Bayo, y compris la terre Malo, et avec la Luise comme limite Sud.

Dès lors,

Attendu que les plaines de la Luise ont toujours appartenu à Kabingandu, dont les droits sont représentés en la cause par le chef Kambo.

Attendu que les gens de Bayo, représentés en la cause par le chef Mulengale, ont toujours joui coutumièrement du droit de pêche dans ces plaines, sans être tenus de ce chef à payer tribut à leur propriétaire.

Attendu que pratiquement, Kabingandu n'a jamais revendiqué la propriété de la terre

Malo, qu'occupe actuellement le groupement de Bayo et que son droit de propriété se limite traditionnellement à la rivière Luise,

Attendu que vers l'ouest, la limite coutumière de Kabingandu est unanimement reconnue comme étant formée par les Monts Kulabwa, mais qu'entre ces monts et la Luise proche, elle n'a jamais été nettement déterminée,

Attendu qu'à cet endroit, le ruisseau Kakanda, qui sort des Monts Kulabwa et se jette dans la Luise, a toujours été considéré pratiquement comme la limite des terres de Kabingandu et de la chefferie de Kambo,

Attendu que coutumièrement le titre de Bayo est détenu par Longolongo, dont les fonctions sont pratiquement remplies depuis environ cinq ans, par son frère aîné, « Bayo » Kaputi, qui supplée à la carence de son frère, indigène arriéré et aimant peu de vivre en société,

Attendu que Makobo, qui avait usurpé le titre de Bayo, se revendique maintenant de Kambo, sur les terres duquel il se trouve et à qui il paie tribut,

Par ces motifs

Vu les règles coutumières d'occupation des terres par les chefs de la région,

Faisant application de la coutume,

Et reconnaissant par ailleurs, la situation pratiquement admise par les deux parties,

Décide

Que la limite commune entre la chefferie de Kambo et l'ex-sous-chefferie de Mulengale s'établit traditionnellement comme suit :

« La rivière Luise jusqu'au confluent de son affluent, le ruisseau Kakanda ; le ruisseau Kakanda jusqu'à sa source dans les Monts Kulabwa ; une droite joignant cette source à la crête des Monts Kulabwa ; cette crête jusqu'au point d'intersection des limites des Kambo, Mulengale et Mwaba. » suivant le croquis schématique ci-annexé.

Les indigènes établis dans la chefferie de Kambo ainsi délimitée — et par conséquent Makobo — qui n'a aucun droit au titre ni aux prérogatives de Bayo et n'est qu'un notable de Kambo — sont naturellement tenus au tribut coutumier de pêche envers le chef Kambo ;

de même que les indigènes étrangers, par exemple ceux de Kapwasa et de Mwabu, que Kambo autorise à venir pêcher dans les plaines de la Luise.

Les indigènes de la sous-chefferie de Mulengale ainsi délimitée — groupements de Bayo et de Mulengale réunis — sont autorisés à pêcher librement dans les plaines de la Luise faisant partie de la chefferie de Kambo et ne sont tenus à aucun tribut sur cette pêche au chef Kambo.

Sur cette pêche, ils sont tenus — tant ceux relevant directement de Mulengale que ceux relevant de Bayo — au tribut coutumier envers le chef Bayo Longolongo, et ce à personne de son préposé, son frère aîné Kaputi, communément appelé « Bayo Kaputi ». Bayo a la charge, de son côté, de remettre au chef Mulengale la moitié du tribut qui lui est remis.

La rivière Luise elle-même est absolument commune.

Les indigènes de la sous-chefferie de Mulengale sont complètement sur le même pied que ceux de chefferie de Kambo pour la pêche dans toute la partie de la chefferie de Kambo formant le bassin de la Luise. Seul le travail personnel confère un droit individuel. L'indigène, qui, de ses propres mains, établit des travaux de drainage et de barrage, a le droit, avant tout autre, de les utiliser et d'y placer ses nasses,

Met les frais à charge de la Colonie.

Tribunal du Parquet d'Elisabethville.

Jugement d'annulation (Juge : M. le substitut Paradis).

Vu par le Tribunal du Parquet d'Elisabethville séant à Elisabethville siégeant en instance d'annulation des jugements des Tribunaux Indigènes le jugement rendu le 4 décembre 1936 sous le n° 31 du rôle par le Tribunal de Territoire de Kasenga en cause de Kambo Kambandila Muntete, chef médaillé de la chefferie de Kambo, et de Mulengale Malemo, sous-chef médaillé du groupement et ancienne sous-chefferie de Mulengale ;

Attendu qu'il appert du procès-verbal de l'audience que les parties comparurent volontairement devant le tribunal de territoire de Kasenga et lui soumirent un différend datant de plusieurs années et relatif aux limites de leurs groupements respectifs :

Attendu que se basant sur les éléments historiques produits contradictoirement par les parties à l'audience et faisant application des règles coutumières sur l'occupation des terres, le tribunal: 1) fixa la limite traditionnelle entre la chefferie de Kambo et l'ex-sous-chefferie de Mulengale 2) détermina, en fonction de cette limite, les droits de pêche que possédaient les indigènes de chacun de ces groupements sur le bassin de la rivière Luise, objet de la contestation 3) statua sur les tributs de pêche auxquels les indigènes de ces groupements étaient respectivement soumis;

Attendu qu'en statuant sur ces trois points, le Tribunal n'est pas sorti des limites de sa saisine, étant donné que la contestation, qui lui était soumise par les parties portait essentiellement sur les droits de pêche et les redevances coutumières de pêche en fonction des frontières assignées aux deux groupements;

Attendu que, s'il avait compétence pour statuer sur des droits fonciers contestés et sur les conséquences de ces droits en matière de tribut, le Tribunal de Territoire de Kasenga était, d'autre part, incompétent pour déterminer la limite des deux groupements; qu'en effet, l'article 20 du décret du 5 décembre 1933 réserve au commissaire de district le droit de fixer conformément à la coutume les limites des chefferies et éventuellement, de leurs subdivisions;

Attendu en outre que le jugement entrepris a mis à tort les frais de l'instance à charge de la Colonie qui n'était pas partie au procès;

Par ces motifs.

Le Tribunal du Parquet.

Vu l'article 33 du décret du 15 avril 1926;

Dit que le Tribunal de Territoire de Kasenga était incompétent au point de vue de la matière pour fixer la limite entre la chefferie de Kambo et le groupement de Mulengale;

En conséquence, annule le jugement entrepris.

OBSERVATIONS: I. Rares sont les décisions publiées jusqu'ici en matière de compétence des juridictions indigènes et révélant un empiétement du pouvoir judiciaire sur le pouvoir exécutif: voyez années 1933-1934, N° 16, 17, 19, 21, 87 et 88 et années 1935-1936, N° 186.

Les deux jugements publiés ci-dessus permettent de dégager une notion exacte de la compétence *ratione materiae* des tribunaux indigènes.

La matière de la délimitation des chefferies et de leurs subdivisions est incontestablement une matière de droit administratif: le législateur ordinaire (art. 20 du décret du 5 décembre 1933) a réservé à une seule autorité administrative, le Commissaire de District, le droit de fixer les limites des circonscriptions, en précisant toutefois que ce droit ne pouvait s'exercer que conformément à la coutume.

Le décret de 1933 n'ayant organisé aucun recours à l'autorité administrative supérieure contre la décision du Commissaire de District, la seule procédure possible sera le recours administratif auprès du Commissaire de district lui-même: l'administrateur territorial auquel les chefs de groupements intéressés feront savoir que la délimitation est contraire à la coutume fera rapport au Commissaire de district, pour provoquer une modification de sa première décision; ce rapport devra évidemment être basé sur une enquête administrative menée dans les groupements intéressés. Mais en aucun cas, les tribunaux indigènes, pas plus d'ailleurs que les tribunaux européens, ne pourront connaître de cette décision, apanage du pouvoir exécutif. (1)

Strictement parlant, étant donné la présentation donnée à la cause par les parties comparissant volontairement: pour soumettre un différend relatif aux frontières de leur groupement respectif, le tribunal de territoire aurait dû sans débats, sur le fond rendre un jugement d'incompétence *ratione materiae*.

(1) Il ne faudrait cependant pas en déduire que le pouvoir judiciaire ne pourrait en connaître indirectement.

En effet, si une circonscription indigène à laquelle l'art. 21 du décret du 5 décembre 1933 a accordé une personnalité juridique distincte de celle de l'Etat venait à être lésée dans ses droits par une décision administrative ne remplissant pas toutes les conditions prévues par l'article 19 du même décret, une action civile en réparation du préjudice subi lui appartiendrait devant les tribunaux européens.

Cette action serait basée sur une faute de l'administration constituée par un manquement à une obligation née de la loi. Le fondement juridique d'une pareille action se trouve dans l'art. 258 du C. Civ. Voir Cass. 5 Novembre 1920 Pascrie 1920-I-193 Elisabethville 8 juillet 1931 P. P. 1932 - I. Revue Juridique 1932-154. L. Wodon Le Contrôle Juridictionnel de l'Administration.

P. v. A

Mais ce que les parties lui soumettaient, sous l'apparence d'un « conflit de frontières » dont la solution était susceptible de faire échec à une décision du pouvoir exécutif, c'était, en réalité, un conflit de droits fonciers, en l'occurrence un conflit de droits de pêche dans une rivière et dans ses plaines d'alluvion; c'était, en outre, mais en guise de corollaire seulement, une question de tributs coutumiers à régler en fonction des droits fonciers éventuellement attribués aux parties.

Et sur ces deux points : droits fonciers et tributs coutumiers qui en découlent, le tribunal de territoire pouvait parfaitement statuer car il s'agissait bien là de « contestations entre indigènes soumises à l'application des règles consacrées par les coutumes (art. 11 du Décret du 15 avril 1926).

* *

II. Une autre question intéressante soulevée par le jugement de Kasenga est de savoir si le défendeur avait qualité pour représenter les indigènes du groupement (ancienne sous-chefferie) Mulengale.

Aux termes de l'article 21 du décret du 5 décembre 1933, les « circonscriptions indigènes » jouissent de la personnalité civile et sont représentées par leurs chefs. Le demandeur, chef médaillé Kambo, représentait donc légalement tout son groupement.

Mais le défendeur Mulengale, sous-chef médaillé d'une ancienne sous-chefferie qui n'est pas, aux termes de l'art. 1^o du décret une « circonscription indigène » n'a pas cette qualité légale de représentant de son groupement. Pour le représenter valablement devant le tribunal de territoire, il fallait donc, soit qu'il ait reçu mandat de tous les indigènes de son groupement, soit que la coutume, à défaut de la loi, lui donne cette qualité de représentant.

* *

III. La partie du dispositif mettant les frais à charge de la Colonie ne se justifie aucunement, puisque la Colonie n'est pas à la cause; en lui imposant les frais de cette procédure, on peut même se demander si le tribunal ne trahit pas indirectement le fait qu'il a outrepassé sa compétence en statuant sur une matière du droit administratif.

Faisant abstraction de cette première partie du dispositif concernant la fixation de la frontière, on peut se demander quel sort le tribunal

devait faire des frais, compte tenu de ce que les parties comparaissaient volontairement et de ce que les deux autres points du dispositif (droits fonciers et tributs politiques) ne faisaient qu'entériner, en quelque sorte, une transaction conclue entre parties au cours des débats.

Fallait-il partager les frais entre parties ou les laisser entièrement à charge du demandeur Kambo ?

L'art. 28 du décret du 15 avril 1926 dispose en son dernier alinéa que la taxe et les autres frais seront supportés « par la partie qui succombera ».

Cette disposition est impérative d'une part; mais d'autre part, étant une création pure et simple du législateur en matière de procédure, sans aucune référence aux normes coutumières, elle doit recevoir une interprétation restrictive. Or, en l'occurrence, aucune partie ne « succombe à proprement parler, puisque le jugement entérine une transaction; ce n'est qu'en terminologie usuelle (et non juridique) que l'on peut dire que chacun des plaideurs succombe pour partie étant donné que chacun a réduit au cours de l'instance ses revendications initiales. Dès lors et en vertu du principe de l'interprétation restrictive des textes de procédure du décret du 15 avril 1926 non basés sur les coutumes, il faut décider qu'en l'occurrence tous les frais devaient être mis à charge du demandeur.

La solution serait différente, remarquons-le, en procédure devant les juridictions européennes; car l'art. 22 du code de procédure civile (identique aux art. 130 et 131 du code de procédure civile métropolitain), après avoir posé comme règle que la partie succombante sera condamnée aux dépens, prévoit, à la différence du décret du 15 avril 1926, que les dépens peuvent être compensés si les parties succombent respectivement sur quelques chefs.

J. P.

218. - RESPONSABILITÉ - SOLIDARITÉ FAMILIALE.

Jugement n° 41 de 1932 (?) du tribunal principal de la chefferie Buli (Ankoro).

En cause de Kasongo Falusi de Tshanga Sthanga, chefferie Buli, contre Kamangu François, de Tshanga Sthanga chefferie Buli.

Demande: Kamango est venu chez moi emprunter mon vélo pour aller à Katombe, à la recherche de sa mère perdue en brousse.

A présent le vélo est chez lui depuis huit mois. Je ne l'ai pas revu et n'ai pas reçu d'argent pour le faire réparer.

Défense : Ce n'est pas moi qui ai emprunté le vélo de Kasongo Falusi, mais mon frère Mulongoy Thomas. Celui-ci est maintenant à Niemba. Si Kasongo veut, il doit l'appeler. Thomas est mon frère utérin mais c'est son affaire à lui seul. Il est exact que le vélo est chez moi depuis huit mois.

Jugement : Comme François Kamango et Thomas sont frères utérins, toi François Kamango, tu paieras parce que le voyage a été entrepris pour chercher votre mère et Kasongo ne connaît que toi. Thomas Mulongoy habitait chez toi lorsqu'il a emprunté le vélo.

Tu paieras 80 francs pour faire réparer le vélo dont la roue est brisée ou tu feras 15 jours de prison, 11 frs de frais ou 4 jours et une amende de 25 francs ou 10 jours de prison.

OBSERVATIONS : L'amende n'est pas justifiée, la restitution du vélo n'est pas prononcée expressément.

L'intérêt du jugement est de mettre en relief la responsabilité familiale. Les assesseurs ne peuvent expliquer la raison d'être de l'amende.

F. R.

219. - MARIAGE MONOGAMIQUE - LUSALO - ASSIMILATION AU MARIAGE RELIGIEUX.

Jugement N° 100 du 29-10-34 du Tribunal de Territoire d'Ankoro (Président : Monsieur l'AT. Lebaigue).

Kiluba Raymond de Kabulu contre Kalulenga Goy de Culungu et Benita sa fille.

Kiluba réclame sa femme Benita qu'il a épousée coutumièrement et religieusement et qui se rend constamment chez son père d'où elle ne revient que sur menaces. Son père tente manifestement de me l'enlever pour la marier à un autre.

Benita reconnaît l'existence des deux mariages mais se déclare fatiguée de son mari.

Coutume régionale : Le mari a droit à l'assistance de ses voisins et de l'autorité pour obliger sa femme à rester au foyer ce à quoi elle est

tenue jusqu'à répudiation, ce en cas de mariage coutumier.

En cas de « Lusalo » mariage par échange de sang l'abandon du foyer par un des conjoints est une infraction grave, punissable de prison et de fortes amendes.

Les caractéristiques du « Lusalo » sont :

1) il est proposé par l'une des parties à l'autre ;

2) il y a acceptation réfléchie, rite d'exécution (échange du sang), engagement réciproque solennel ;

3) le mariage par « Lusalo » est monogamique, définitif, il ne prend fin qu'à la mort d'un des conjoints. Chacun jure fidélité et assistance à l'autre.

Suivant les notables, la coutume récente tend à assimiler au Lusalo le mariage religieux qui a avec le Lusalo une analogie complète.

Ils estiment que les coutumes relatives au Lusalo peuvent être appliquées au mariage religieux.

Jugement. Attendu que les parties sont unies par un mariage coutumier et un mariage religieux ;

Attendu que si la coutume évoluée tend à appliquer la coutume ancienne du Lusalo au mariage religieux cette assimilation ne peut qu'être favorable à la pérennité des unions ;

Par ces motifs.

Condamne par défaut Kalulenga Goy ainsi que sa fille Benita à 15 jours de servitude pénale et à 20 frs d'amende chacun ou 10 jours de servitude pénale subsidiaire, condamne Kalulenga aux frais taxés à la somme de 10 frs récupérables par la contrainte par corps fixée à 5 jours.

OBSERVATIONS. Voici un exemple intéressant d'évolution de la coutume, l'assimilation de l'union religieuse au Lusalo indigène est peut-être la voie qui conduira à faire reconnaître et admettre par l'indigène le caractère définitif et indissoluble du mariage religieux.

Les deux défendeurs étant condamnés on ne sait pas pourquoi l'un deux seulement doit supporter les frais.

F. R.

220. - ESCLAVAGE - AFFRANCHISSEMENT - INDEMNITÉ COMPENSATOIRE AU MAÎTRE.

Jugement N° 33 bis du 21-7-1936 de tribunal de chefferie de Tshipao (Kafakumba).

En cause : Samukwo Tshita, village Samukwo, chefferie Samutoma, contre Dumba Yavwa, village Dumba, chefferie Bako.

EXPOSE

Demandeur. - Bien avant l'occupation européenne et en Angola j'ai troqué un bœuf contre une fillette Manionga avec un certain Lungumona dont j'ai perdu la trace. Lorsque Manionga devint adulte, je l'épousai et elle cohabita avec moi 20 ans au moins en Angola. Voici 8 mois, nous vîmes nous fixer au Congo Belge. Deux mois après, Manionga s'enfuit chez Dumba où se trouvait sa famille d'origine. Je l'y suivis. Dumba reconnut que ce n'était pas moi qui avais enlevé Manionga de force et qu'il me devait donc une indemnité en échange de la mise en liberté de la femme. Il me paya 3 moutons, un « doti » d'étoffe et 2 assiettes. J'estime toutefois que ce paiement n'équivaut pas au bœuf que je donnai à Lungumona et je demande un supplément d'indemnité que je laisse au Tribunal le soin de déterminer.

Défendeur. - Reconnaît les faits. Il prétend seulement qu'il avait cru Samukwo satisfait du premier paiement effectué.

DÉBATS

Ils établissent que Manionga était bien une esclave épousée par Samukwo, mais que ce

n'est pas ce dernier qui l'a ravie. Son ravisseur fut un certain Palangessa, disparu en Angola. Elle fut plusieurs fois revendue avant d'échouer chez Lungumwona et de là chez Samukwo. Celui-ci l'acquit à une époque où pareille opération était généralisée et parfaitement légitime chez l'indigène.

JUGEMENT

Le Tribunal affirme la liberté complète de Manionga. Il reconnaît toutefois le droit de Samukwo à une indemnité et décide que le premier paiement de Dumba sera complété par 3 moutons adultes, récupérables par 15 jours C. P. C. Frais à charge du défendeur et récupérables par 2 jours C. P. C.

OBSERVATIONS : Il y a ici l'application erronée des principes juridiques qui permettent dans certains cas à un tribunal de prononcer une indemnité en faveur du maître d'un esclave tout en reconnaissant la liberté de celui-ci pour le motif que l'institution de l'esclavage est contraire à l'ordre public.

Dumba ne devait rien au demandeur parce que précisément ce n'était pas à lui que celui-ci avait payé le prix de l'esclave, et que l'esclave avait été enlevée autrefois sans aucun paiement à Dumba. Aucune autre justification n'est donnée, telle que seraient, par exemple, les frais d'entretien de l'esclave restés sans compensation. Si une indemnité coutumière était due à Samukwo elle devait être payée sur le crédit mis à la disposition de l'administration pour la libération des esclaves.

F. d. L.

BIBLIOGRAPHIE

1) Journal de la Société des Africanistes (Tome VIII, Fascicule I, 1938) Musée de l'homme, Place du Trocadero, Paris.

Ce fascicule contient les études suivantes:

La circoncision chez les Katoko dans l'ancien pays Sao par J. P. Lebeuf.

La langue boudouma par le capitaine Gaudiche.

Les formules propitiatoires chez les Dogon des falaises de Badiangara (Soudan français) par Deborah Lifszyc.

L'évolution des idées récentes en égyptolo-

gie sous l'influence d'Alexandre Moret (1868-1938) par L. Joleaud

Les noirs du nouveau-monde sujet de recherches africaniste, par M. J. Herskovits.

Sur les inscriptoins arabes peintes de Timmissao (Sahara Central) par Théodore Monod.

* *

2) Aequatoria n° 1 Janvier 1938 (Mission catholique Coquilhatville Congo Belge).

Ce numéro contient une étude en langue néerlandaise intitulée : « Le droit matrimonial chez les Mongo » due à la plume de Monsieur le Substitut E. Possoz.

Pour paraître début 1940 :

Supplément quinquennal au

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE

(1935 à 1939 inclus)

par

J.-P. Colin,

Conseiller à la Cour d'appel d'Elisabethville

Prix du volume relié : 100 francs.

Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise 1890 à 1934 : 150 francs.



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, non reliée, et 100 francs reliée en un volume.

Les 4e, 5e, 6e, 7e, et 8e années : en fascicules, 75 francs ; reliées, 95 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e et 14e 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, 13e, 14e années reliées et le répertoire Colin : 1175 francs

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des trois premières années, les 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e et 14e années : 985 francs.

La première année du bulletin des Juridictions indigènes seul : 30 francs. Les deuxième, troisième, quatrième, cinquième et sixième 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. Les cinquième et sixième années reliées en un volume : 90 francs.

NOTES AU SUJET DES RÉGLEMENTATIONS SUR LA CHASSE DANS QUELQUES COLONIES D'AFRIQUE, par H. de Beaufort et L. Van Hoof, broché 15 francs.

LE RÉGIME 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.

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, un ebrochure 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.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux, une brochure, 5 francs.

PORT EN PLUS



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

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

SOMMAIRE

LES WALENDU (suite et fin), par M. Maenhaut, Administrateur Territorial	97
L'AME LUBA (suite), par W F P. Barton, traduit de l'anglais par Mme B Colin	117
JURISPRUDENCE :	
221. - ADULTÈRE - MEURTRE DE LA FEMME ADULTÈRE PAR SON MARI - RESPONSABILITÉ DE L'AMANT.	138
222. - DIVORCE - FEMME ENCEINTE - INTERDICTION POUR LE MARI DE DEMANDER LE DIVORCE	139
223. - VIOL - INCOMPÉTENCE DU TRIBUNAL DE CHEFFERIE - ANNULATION.	
ORDRE PUBLIC - CADEAU AYANT UNE CAUSE IMMORALE - ANNULATION.	139
BIBLIOGRAPHIE.	140



La REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE est publiée, avec le concours des docteurs en droit de toute la Colonie, par la SOCIÉTÉ D'ÉTUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Comité de Patronage:

MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice ;
le Gouverneur Général P. RYCKMANS ;
JAMAR, Premier Président de la Cour de Cassation ;
GESCHÉ, Procureur Général près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : RUTTEN, DELICOUR, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI, MOELLER et VOISIN ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
CORNIL, L., Avocat général à la Cour de Cassation ;
GUILLAUME, A., Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;
HAYOIT DE TERMICOURT, Avocat général à la Cour de Cassation ;
LEYNEN, Président de la Cour d'appel de Léopoldville ;
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles ;
VERSTRAETE, Juge au tribunal de 1^{re} instance d'Anvers ;
WALEFFI, F., Conseiller à la Cour de Cassation ;

Comité de la Société d'Études 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 : N.
Rédacteur en chef du Bulletin des juridictions indigènes : M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi ;
Commissaires : MM. BOURS, Conseiller à la Cour d'Appel ; E. CLERCKX, Avocat près la Cour d'Appel.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Directeur de la Revue, le Rédacteur en chef et MM. : DEVAUX, Substitut du Procureur Général ; BOURS, Conseiller à la Cour d'appel ; BROUXHON, Substitut du Procureur du Roi et BRUNEEL, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, 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 DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4^e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Les Walendu. (Suite)

CHAPITRE V.

VIE JURIDIQUE.

I. REGIME DE LA PROPRIETE.

La notion de la propriété est différente de la nôtre parce que nos Walendu n'ont pas d'organisation économique ou financière comme nous.

Leur nation se confond avec celle de posséder c'est-à-dire l'appropriation, l'action matérielle d'avoir une chose.

La distinction entre biens meubles et immeubles n'est guère définie; dans la pratique elle existe.

Tous les biens mobiliers et immobiliers de la famille, appartenant à son chef, à charge pour lui de payer éventuellement la dot des siens.

De nos jours la *propriété mobilière* est individuelle et appartient en principe à celui qui a travaillé ou produit, acheté ou reçu l'objet. Ex.: la hutte, les produits des récoltes, les fabricats, les cadeaux. La femme apporte en ménage ses objets personnels, les pots et autres ustensiles de cuisine, si elle quitte elle les emporte. Le lit conjugal est un meuble qui appartient au mari qui l'a fabriqué; si le ménage est dissous ou s'il déménage, le mari vendra le lit pour 10 ou 15 fr. Parmi les instruments de travail le mari possède une houe, la femme possède la sienne, les outils usagés et délaissés par les parents reviennent aux enfants.

L'usufruit existe. Le droit de propriété confère la faculté d'user des biens, d'en disposer; cependant, excepté les récoltes et les fabricats, l'aliénation des biens n'est qu'exceptionnelle: par ex.: vente de l'outillage individuel pour le paiement d'une dette.

Les objets perdus et non réclamés appartiennent à celui qui les trouve; mais pour les réclamations il n'y a pas de délai de prescription.

La propriété immobilière est le domaine public ou propriété de la communauté clanique, dirigée et exploitée par la hiérarchie coutumière sans marque ni titre de propriété.

Sont immeubles notamment les terres et les matières premières produits des bois, herbes, droits de chasse ou d'exploitation, de pacage, etc. Par contre les bâtiments (jadis les huttes étaient les seuls bâtiments existants) sont propriété individuelle; dès que la matière première subit quelque travail elle devient objet mobilier et par là propriété individuelle.

Les bâtiments érigés par nos soins pour le bien-être des communautés indigènes, ex.: dispensaires, écoles et autres immeubles de chefferie sont évidemment régis par notre législation.

Les transactions immobilières, y compris les baux et usufruits n'ont donc lieu que par l'entremise des représentants qualifiés des communautés indigènes (chefs, notable de village, chef de famille) occupant soit par déclaration publique et P. V. dans les registres des conseils de Territoire ou par acte notarié après P. V. d'enquête s'il s'agit de cession à la colonie, en vue d'un établissement européen. La caisse de chefferie encaisse le montant des droits collectifs.

Si un indigène continue l'exploitation par exemple d'un champ de son parent décédé il ne peut s'agir que d'une mesure d'organisation intérieure des terres du clan ou de la prolongation de l'usufruit du décujs sur ces terres et non pas d'une exploitation en exécution d'une cession.

L'origine et les limites de la propriété immobilière ont été établies en fait par droit du premier occupant c'est-à-dire par la prise effective de possession, plus tard par entente amiable entre voisins.

Ces bornes n'ont aucun caractère religieux ou sacré; elles sont égales pour tous; le rang social du riverain n'augmente ou ne diminue donc pas leur respectabilité

2. DROIT CIVIL.

Le Conseil des chefs de famille, chefs de village, chefs de sous-clan ou chefs de clan, suivant la compétence locale, (village, sous-clan ou clan) présidé par le plus élevé dans la hiérarchie coutumière (compétence personnelle) était juge des différends et des actions pénales.

Il n'y a pas de distinction nette entre les affaires civiles et pénales; bon nombre d'entre elles sont mi-civiles, mi-pénales, à cause des dommages et intérêts auxquelles elles donnent lieu; ex. : adultère.

C'est également ce conseil qui à chaque décès d'un indigène mâle convoquait les héritiers et désignait le liquidateur de la succession, assumant les fonctions de tuteur, chef de famille, de village, de sous-clan, de clan, s'il y avait lieu.

L'instruction et l'audience se tenaient en un prétoire public sur la place d'un village (itena) sans fixation de date régulière aussi fréquemment que l'exigeait la présentation des affaires. Il y en avait moins qu'à présent; la compétence locale des tribunaux était plus restreinte et la malice était généralement exclue des actions; ex. : pas d'affaires véreuses parce que tous les éléments étaient facilement contrôlables.

Les Walendu ayant un sens inné de la justice et le goût des débats, tiennent actuellement tous les tribunaux indigènes en grand honneur; ils collaborent ainsi passionnément à notre organisation judiciaire.

Les affaires civiles sont essentiellement du ressort des tribunaux indigènes, tandis que les affaires pénales relevant de notre code pénal, reviennent davantage aux tribunaux européens. La proportion d'affaires civiles inscrites au rôle, comparée aux affaires pénales est un critère pour juger la confiance des indigènes envers un tribunal.

Les coutumes et les lois relatives à la famille ont été exposées dans le ch. IV concernant la vie familiale.

A l'ouverture des successions, le conseil (cf. plus haut) procédait à l'inventaire des biens en présence des héritiers et donnait des indications au liquidateur.

Les successions sont réservées aux majeurs du sexe masculin, en ligne directe de père à fils et à défaut de fils à père et à défaut par primogéniture aux collatéraux de la branche paternelle; tous sans représentation. Quand tous les fils sont mineurs la succession passe à l'ainé des oncles paternels, à titre de tuteur et à charge de paiement de dot pour tous les fils mineurs.

Les femmes ne possèdent que leurs objets personnels; elles restent, sortent ou rentrent dans leur famille d'origine, si dans le mariage elles n'ont pas eu d'enfant pour se charger d'elles dans leur vieillesse; par exception la dot d'une veuve ou d'une fille trouvée dans une succession est partagée en parts égales entre la veuve et son père.

Examinons pratiquement les différents cas successoraux :

1° Si le décujus est célibataire ou marié sans enfants, la succession est dévolue à son père, à son défaut à son frère, à son défaut à son oncle paternel, et à son défaut à son oncle maternel. La femme du décujus a le choix d'entrer chez le frère de son mari s'il hérite.

2° Si le décujus est marié avec un enfant, la succession va par moitié à celui-ci et par moitié à son frère. S'il a plusieurs enfants, l'ainé hérite de toute la succession, à charge d'assurer sur tous ses biens le paiement de la dot de ses frères puînés.

3° Si le décujus était polygame : a) si une seule femme a enfanté, ses enfants hériteront comme ci-dessus; b) si plusieurs ou toutes ont enfanté, leurs enfants hériteront des biens laissés par le défunt dans la hutte qu'ils habitaient ou des biens qu'ils auraient reçus du vivant du défunt, selon que ses femmes supplémentaires occupaient des huttes séparées ou une seule habitation collective.

L'emploi des biens successoraux est spécial. La succession est à priori employée à payer des dots d'après les ressources des membres de la famille par ordre de parenté avec le décujus : filles, frères, oncles, neveux.

Les aînés des familles sont ainsi les comptables de celles-ci, ils versent des dots, en encaissent d'autres pour les répartir, ils traitent et tranchent toutes questions d'intérêt... qui font peut-être moins l'objet de discussions que chez nous en Europe.

Il est rare pour nous de devoir intervenir dans le règlement d'une succession indigène en chefferie.

Les testaments sont inexistantes; mais les indigènes font bien souvent connaître verbalement leurs volontés devant les chefs.

L'épargne est coutumièrement inconnue.

Quant aux prêts ils existent sans intérêts; ils sont accordés non par lucre mais par esprit de solidarité. Ex. : avances de vivres ou d'argent pour l'achat d'une tête de bétail; valeur remboursable par les produits de cette bête : des veaux à concurrence du prêt.

3. DROIT PENAL.

Les notions morales sont généralement plus concrètes que chez nous. Ex. : le mulendu n'énonce pas le vol sans spécifier la victime du vol; ainsi voler un étranger, un homme d'une autre peuplade est moins coupable que voler dans son village.

Aucune codification des lois n'existe. La définition, la classification des infractions et des peines est orale et basée sur la tradition; la justice tant pénale que civile n'est devenue écrite que sous l'administration belge.

Jadis les peines étaient très sévères; d'où crainte des juges et respect de leurs sentences. La peine de mort et la condamnation à des dommages et intérêts ou incarcération avec travail forcé étaient les plus fréquentes; ex. : la désobéissance d'une femme refusant le mari désigné par son père était punie de la peine capitale; de même certains adultères et des vols.

Pas de peines corporelles. Il ne nous a pas été possible de déterminer la date de l'introduction de la peine du fouet (époque des arabisés ?).

La preuve du délit était admise par tous moyens; généralement les coupables étaient en aveux.

L'épreuve du poison était seule connue et est encore en vigueur. Il s'agit de subir ou de boire le « liga » décoction de l'herbe djai, préparée par le sorcier djaiba (cf. Ch. VII, Rites et Cultes) et conservée en poudre dans des cornes de chèvres, d'antilopes, ou de moutons, hermétiquement bouchées à l'instar de médicaments dans des fioles.

CHAPITRE VI.

VIE POLITIQUE.

I. ORGANISATION.

Toute l'organisation sociale est basée sur le clan familial, entité opaque dans laquelle les hommes entrent en naissant et ne sortent plus; les femmes entrent dans le clan par la naissance mais par leur mariage elles en sortent pour passer dans le clan de leur mari.

La cellule est la famille; par évolution les familles sont groupées par villages, lesquels sont renfermés dans le cadre du sous-clan, par les sous-clans dans le clan et par ceux-ci dans la tribu; les tribus forment la peuplade.

Les tribus, clans et sous-clans sont dispersés ; ils ont une tendance à l'indépendance la plus grande, tout en conservant entre leurs membres une solidarité très étroite. Ex. : un meurtre appelle la vengeance par tous les membres du clan sur un membre du clan meurtrier.

A la tête de la famille s'élève le chef de famille, le notable, l'ancien ; à tous les degrés de la hiérarchie (village, sous-clan, clan, tribu) se dressent des notables que la naissance, la notoriété et la compétence locales font primer les uns sur les autres.

L'ensemble de ces notables ou anciens formait l'élite de la tribu, la véritable caste des gouvernants, tenant par groupes ou en assemblées plénières ses réunions publiques ou secrètes autour du « dzadi » ou dans la « godza ».

Comme nos Walendu identifiaient les pouvoirs familiaux politiques et religieux (magie ou sorcellerie) les notables étaient chefs-juges et simultanément sorciers (goba), pontifes et médecins. Ensemble ils cumulaient tous les pouvoirs sans exception.

Leur charge était héréditaire, chacun avait toutefois le droit de désigner le successeur de son choix (cf. Ch. VII Vie religieuse).

Les notables des degrés supérieurs de la hiérarchie (clans, sous-clans) étaient seuls les véritables chefs coutumiers politiques et religieux, ayant détenu, détenant ou futurs détenteurs exclusifs des prérogatives du « zadz ». Ils étaient dénommés « dzadiba » « baba » ou « baidjonga » (mozee na mugine na kwanza).

Cette organisation intérieure de la peuplade paraît toute naturelle à tous. N'est-elle pas une des causes principales de la merveilleuse ténacité avec laquelle à travers tous les avatars nos Walendu ont maintenu leur patrioimoine le plus précieux : leur langue, leurs croyances et leurs coutumes ?

Aujourd'hui encore l'influence en régression de la caste des notables ou juges-prêtres est considérable. Ex. : des travailleurs hors chefferie rentrant dans leur village ne se soumettent parfois plus au chef reconnu par l'administrateur s'il n'est que chef politique, mais obéissent de préférence aux sorciers.

2. ADMINISTRATION.

Les Chefs.

Rien de politique, de durable n'a donc existé ni n'existera en dehors de la famille, du village, du sous-clan, clan et tribu.

Les Walendu n'avaient donc que des *chefs* principalement religieux ou sorciers, descendant des ancêtres.

Les chefs dénommés Pi ou Pei étaient des chefs de groupements, chefs de guerre ou « hommes de paille » ; ils n'avaient qu'un pouvoir politique nominal. Vaincus à la guerre, ils disparaissaient et étaient remplacés par le vainqueur jusqu'à ce que un revanchard prêchant une nouvelle guerre prenait la tête du mouvement.

L'autorité des chefs les plus importants ne s'étendait généralement qu'au clan ; personne n'était au-dessus des clans.

Il est probable qu'avant l'asservissement des Walendu par les Bahema (Alur et Bambisa) il existait une organisation tribale, car chaque sous clan se réclame tsiritsi ou rutsi (descendant de la tribu de « Tsiri » ou de « Ru »). On rapporte que Budre était chef de la tribu des Rutsi lorsque Emin Pacha arriva ; après avoir perdu tout son bétail, le chef perdit tout son prestige et les Rutsi restèrent longtemps sans chef.

La séparation des Walendu d'avec les Bahema, Alur et Bambisa fut la politique de pénétration pacifique suivie par le gouvernement belge. Nos Walendu ne se soumirent pas sans difficultés à cet ordre européen contrecarré par les Bahema excitateurs. Ils nous témoignèrent une hostilité latente aussi longtemps qu'ils ne furent pas convaincus du but que nous poursuivions : leur rendre l'autonomie et les regrouper par tribu en grandes chefferies autour d'un chef, le descendant de la branche aînée.

(Par chefferie nous entendons le clan ou la tribu reconnus par l'autorité européenne ; au point de vue intérieur indigène il n'y a pas de différence entre clan et tribu d'avec chefferie).

Pour qu'un chef soit investi et incontesté ; que son action soit centripète, c'est-à-dire agissante pour notre civilisation, il est préférable qu'il soit l'aîné de la branche aînée et qu'il soit simultanément détenteur ou futur détenteur du « zade » ; bref, qu'il cumule la charge de « Pei » avec les fonctions de dzadiba. Le choix du chef à investir est rendu ainsi d'autant plus difficile que si nous nous méprenons, nous ne médailons qu'un chef de façade et que le chef occulte reste à la tête de la tribu.

Zade, dzadi, dzadiba.

La prise de pouvoir de tout vrai chef héréditaire de sous-clan, clan ou tribu donnait lieu à un sacre ou cérémonie appelée « zade » ou assemblée de la caste des anciens chargés par la tradition de remettre l'arbre zade au chef dont les droits de naissance ont été discutés et reconnus.

Zade est aussi l'arbre-emblème (mulumba ficus ?) qui au cours du sacre était planté sur la place publique (itena) ou en brousse.

Les Walendu se rappellent généralement leur généalogie jusqu'à la douzième ascendance, mémoire résultant du mode de succession au pouvoir, basé sur l'hérédité et que les aînés doivent toujours être en mesure de justifier.

Lorsque l'ayant-droit est aliéné ou impotent il n'était pas sacré. Sa mort était attendue pour investir son fils aîné ou à défaut de descendant direct, son frère puîné.

Le manque de zade pendant plusieurs années était ainsi souvent le prélude de la désagrégation du groupe et interprété comme une malédiction du sort à conjurer par des épreuves superstitieuses, guerres intestines, etc...

Dzadi est la croyance, la foi des Walendu en cet arbre, symbole, témoin parfois séculaire de leurs traditions (dza : habitation + de = reste).

Dzadi est aussi l'emplacement de l'arbre zade. A l'époque des migrations l'arbre était un point de ralliement ; plus tard c'était au pied de cet arbre que se déroulait toute la vie publique de la communauté : tribunaux, discussion des événements ou incidents du groupe, danses, offrandes du tribut au chef, dépôt des bêtes tuées à la chasse, guérison des malades, etc... Les sacrifices ont toutefois lieu dans la godza (cf. Ch. VII Croyances et Cultes) ou devant la « dzadza » ; parfois le dzadi se confond avec la godza notamment quand le zade est planté en brousse.

Dzadiba était le chef qui était sacré omnipotent.

Son influence prépondérante provenait de son sacre qui lui apportait le cumul de fonctions de bon nombre de sorciers.

Actuellement son autorité a faibli par l'investiture politique que l'administration accorde à certains chefs. Les dzadiba, goba comme tous les autres sorciers tendent à être confinés dans leur sorcellerie ; ils craignent qu'en faisant exécuter les ordres de l'européen, ils ne perdent leur autorité de sorcier.

Présentement deux Grands Chefs *Fataki*, et *Tsupu* dirigent en Territoire des Walendu Nord respectivement les *Tsiritsi* et les *Rutsi*. La tribu des *Adjatsi* tend à se grouper d'après ses alliances partie sous les *Tsiritsi* et partie sous les *Rutsi*.

La charge de chef est héréditaire par primogéniture de père en fils et à défaut d'enfants, parmi les neveux ou les oncles.

Quoique la création des Territoires des Walendu Nord et des Walendu Sud soit un progrès notable pour l'unification des Walendu nous nous permettons de souhaiter qu'un seul territoire Pan-Mulendu groupe bientôt tous les indigènes de cette peuplade ; tous seraient ainsi soumis au même rythme civilisateur et énergiquement progressiste.

Les Chefs actuels sont vêtus à l'européenne et ne sont plus parés qu'exceptionnellement de leurs insignes coutumiers.

Seuls ils peuvent s'asseoir sur une peau de léopard (godako) placée généralement sur une chaise.

Les chefs possèdent un tambour ou gong recouvert de peaux de bœufs ; ce tambour les précède dans leurs déplacements importants : Il est transmis héréditairement dans le même clan.

Jadis un chef walendu aurait possédé une grande natte multicolore; cette natte, également transmissible de chef en chef, aurait été brûlée au cours d'une guerre. Etant unique, elle est irremplaçable.

Nos chefs actuels portent en qualité de dzadiba le collier de griffes et dents de léopard (*godaka*) dont le nombre augmente à chaque génération nouvelle. On raconte que jadis le nombre de dents de léopard correspondait au nombre de victimes de la sorcellerie du dzadiba, et qu'un record de 20 dents lui donnait le pouvoir d'armer le bras des femmes; les communications leur étaient faites de nuit dans le nu le plus intégral.

Les chefs exercent *leurs droits coutumiers* sur tous leurs administrés, dans toute l'étendue de leur chefferie.

Après avis du conseil de chefferie ils soumettent à l'administration la nomination ou révocation des sous-chefs, c'est-à-dire des chefs de clan (« *repi* » ou commandants) à qui ils ont délégué leurs pouvoirs.

Ils règlent par arbitrage un grand nombre de différends et rendent la justice.

Ils représentent leur collectivité auprès de l'Administration et celle-ci auprès de leurs indigènes conformément au décret sur les chefferies. Si nous leur demandions des choses qu'ils ne peuvent demander à leurs sujets d'après la coutume, si de plus, nous diminuions leur autorité nous les placerions dans la situation la plus délicate de notre politique indigène.

Le chef de sous-clan, clans et tribu perçoit le traitement et les primes et ristournes sur l'impôt; (ils lui sont versés par l'Administration) ainsi qu'un tribut (*Pai ou Père*) payé à son profit personnel par chacun de ses administrés adulte et valide.

Ce tribut ou corvée est individuel, périodique et occasionnel. Sa forme varie.

Il s'acquitte en prestations de travail pendant 6 jours à chaque saison pour les *cultures et récoltes* (*Kaso Kamaba*) et pour les constructions d'habitation du chef. Jadis ces corvées étaient toujours exécutées par des Walendu même chez les Bahema. Les habitations des chefs de village étaient toutefois construites par les indigènes Walendu et Bahema réunis du village.

Par suite de l'extension des emblavures, le travail est réparti par roulement entre tous les indigènes, hommes et femmes (travaux légers). Des notables qui désignent les hommes appelés à y participer les accompagnent; jadis ils séjournèrent dans les villages aussi longtemps que les travailleurs faisaient les champs. Ces travaux sont rémunérés en ripailles (viande de gros bétail et malafu) ou en espèces.

Les champs du chef de village étaient faits par les indigènes mêmes de ce village.

Il s'acquitte aussi en prestation pour l'exécution de travaux d'intérêt public: entretien des villages et pistes, construction de ponts. Chaque notable n'assume ce service avec ses hommes que dans les limites de sa circonscription.

Il s'agit de plus du prélèvement des *Dîmes*:

Sur les récoltes: (2 récoltes par an) (onyo ou suru pizo) 2 à 5 charges ou paniers, selon l'importance du champ de maïs, sorgho, haricots, patates douces ou bananes. Cette dîme se borne généralement à des charges de grains transformables en malafu; ex.: 2 à 3/1. de bière. Cette dîme était présentée par le chef de village qui y ajoutait presque toujours une chèvre; coutume tendant à disparaître (Les capitans ou chef de village ne touchaient pas de dîme).

Sur les troupeaux: (père) quotidiennement à chaque fabrication une quantité de lait et de beurre, variable d'après l'importance des troupeaux de gros bétail. Lorsqu'un chef de village prenait possession de ses pouvoirs, il faisait généralement don au chef d'un bouc châtré. Lorsqu'une femme se mariait en dehors du village le mari payait avant tout une chèvre au chef du village; coutume tendant à disparaître.

En outre quand les récoltes du chef ne sont pas encore arrivées à maturité (soudure) il a le droit de réquisitions de vivres chez ses subordonnés. Quand le chef est en voyage il lui est donné à l'étape de la bière, soit une chèvre, soit des poules, selon les possibilités par le chef du village; question de nourrir le chef en tournée.

Sur les produits de la chasse (Nza). Les léopards et lions tués reviennent entièrement au chef. (gzaka pizo).

Sur l'éléphant, le chef reçoit une cuisse et une oreille; le restant de la viande revient à l'abatteur et au chef de village après rémunération des pisteurs, porteurs, etc...

Sur le buffle, le chef reçoit la cuisse et les cornes (total 4 paniers ou charges), le chef de village reçoit une cuisse et tout le reste est partagé entre les chasseurs, porteurs, etc...

Sur toutes autres bêtes le chef a droit à une épaule, mais si plusieurs bêtes sont abattues le même jour par le même chasseur, la redevance ne sera que d'une seule cuisse de la première bête tuée.

Quand à l'ivoire (juku pizo) il s'agirait d'un tribut établi depuis l'arrivée de l'européen; la moitié de l'ivoire revient au chef, qui offre une gratification (valeur 1/3 de la valeur et cette moitié à l'indigène qui présente l'ivoire, l'autre moitié va au chef du village sur le terrain duquel l'éléphant est mort.

Sur les marchés. Si des marchés indigènes existent, sur les terres du chef, tout acheteur ou vendeur paiera au chef une taxe de 0,10 fr. ou sa contrevaletur en nature.

En cas de guerre, qui toujours était considérée comme légitime et naturelle par les Walendu, l'armée se composait de tous les hommes valides; les femmes ravitaillaient les hommes. D'après l'importance du conflit le chef du village, du sous-clan, clan ou tribu prenait le commandement; rarement il y avait un chef de guerre.

Les lances ou piques, les arcs et flèches et les boucliers étaient les armes de guerre; toutes ces armes étaient séparément ou simultanément en action et les mêlées corps à corps n'en étaient pas exclues.

La partie métallique de la lance ou pique était formée d'une partie en fer battu et effilé, non dentelé, d'environ 0,40 m. de long, s'emmanchant sur une hampe en bois pouvant atteindre 4 à 5 mètres.

Les flèches façonnées sur le même modèle n'avaient qu'une partie métallique en fer 0,10 à 0,12 m.; d'aucunes étaient empoisonnées et dentelées.

Avant de faire la guerre le dzadiba consultait les augures: tous les anciens revêtus des attributs de leur dignité (godoka): peaux et collier de dents de léopard se trouvaient assis sur leur chaise sacrée (vinga) autour du dzadi. Le dzadiba jetait des œufs à l'instar de dés: si dans leur chute ils ne se cassaient pas, le présage était favorable; dans le cas contraire, la guerre devait être évitée.

Avant le départ au combat le dzadiba bénissait les lances. Les biens des vaincus et tout spécialement leurs femmes constituaient le butin, qui était réuni autour du dzadi et partagé par le Poi; les meilleurs parts allaient au dzadiba et aux autres sorciers. Parmi les prisonniers hommes, femmes et enfants, personne n'était tué, tous étaient assimilés par la famille.

L'occupation du terrain des vaincus était la récompense des vainqueurs qui rassaient et pillaient quand la guerre avait un but vengeur.

L'élément arabe n'a jamais pénétré parmi les Walendu.

L'influence européenne a amené les bienfaits de la pacification des Walendu, leur autonomie et de là leur enrichissement.

Toutefois, eu égard au caractère des Walendu, les progrès de la civilisation sont lents surtout en matière religieuse. Ils sont très réfractaires à toutes les influences du dehors et tout en étant soumis, ils demandent encore à être apprivoisés. Les pratiques de magie, sorcellerie ne sont-elles pas cause de la stagnation du progrès? (cf. Ch. VII Vie Religieuse).

Les mulâtres sont rarisimes.

CHAPITRE VII.
VIE RELIGIEUSE.
I. CROYANCES.

Dans les manifestations de la vie religieuse des Walendu, nous trouvons un *monothéisme certain* ou croyance à un être suprême, pas de traces de polythéisme.

Ils n'ont de cet être suprême que le nom (Gindri) et l'idée de sa supériorité. Ex. : des cris de pleureurs, des chants bacchiques et des refrains ménagers invoquent Gindri.

On raconte qu'au début de la vie tribale des Walendu les prétendues révélations individuelles de Gindri étaient l'unique conception religieuse.

Plus tard les appellations de « dja » et « dra » ont personnifié l'être suprême et sont devenues le nom du culte tribal.

Après le contact d'autres peuplades avec les Walendu, ils ont adopté conjointement la croyance aux esprits ou mânes des ancêtres (go).

Nous n'avons aucune certitude de la croyance des Walendu en des récits bibliques ni en la légende d'une fille-mère, qui à l'instar de la Vierge catholique aurait enfanté sans le concours de l'homme et serait dénommée Dja ou Gisi (celle qui donna le jour sans rapports sexuels). S'agit-il d'infiltrations d'un enseignement religieux récent ou de relation anciennes des Walendu avec une colonie juive du Soudan ou de contagions islamiques?...

Quoiqu'il en soit *l'animisme familial ou culte des esprits on mâne des ancêtres* (go ou nru) est la seule croyance s'extériorisant en de nombreuses pratiques.

Cette pensée religieuse est tribale, tant est développée l'idée de collectivité parmi nos indigènes.

Go est le double immortel du défunt (kha des Egyptiens). Il est indivisible, impalpable, enveloppant les vivants dans son omniprésence ; il rôde autour d'eux en quête de méchanceté ; il se cache dans une motte de terre ; erre pendant le jour aux environs des sources et nuitamment dans l'ombre des villages... jusqu'à ce que honoré et apaisé ou chassé par les sacrifices des vivants, offerts par l'entremise des goba, il s'enfuit dans la godza ou hutte des mânes pour y résider définitivement.

Go ou nru n'est pas à confondre avec Thi, principe ou souffle de vie.

Le culte des Go ne se pratique que par l'entremise des *Goba ou Ngoba, Nruba* (go ou ngo ou nru = mânes + ba = maître) et *draba* (dra = herbe tse remède + ba = maître) maîtres des esprits ou sorciers ou prêtres devins, truchements exclusifs entre les morts et les humains. Causalité anormale, cette croyance attribuant aux sorciers le pouvoir de capter les esprits par des moyens anodins.

Goba est aussi le nom générique de tous les sorciers.

Le Goba maître des esprits cumule généralement ces fonctions avec celles du draba, todraba et nruba.

En sa qualité de maître des esprits il bénit et offre aux mânes les prémices des récoltes (maïs, sorgho, éleusine, millet, bananes) et interroge les mânes des ancêtres de la part des survivants ; il les incite toujours à offrir, à sacrifier pour apaiser ou chasser les esprits. Les quémandeurs s'adressent ainsi aux offices des draba, devins-nruba ou aux todraba.

La godza (go - esprit - dza - habitation) est une hutte de dimensions réduites, dissimulée dans la brousse aux alentours des villages. C'est la salle de réunion, de préférence au clair de la lune, des différents sorciers ; chacun d'eux, mais principalement le goba y pratique quand il y a lieu à sacrifice ; cet antre de la sorcellerie est sensément le domicile des esprits ou mânes des ancêtres. L'entrée de la hutte donne sur une enceinte ou terre-plein, le public s'entasse dans ou devant la godza ; les profanes n'ont accès qu'au terre-plein.

Dans la godza ou à proximité de celle-ci une table-autel est parfois édifiée. D'aucuns prétendent qu'elle est l'assemblage de 7 (sept) essences ligneuses appelées Ro, Bo, Ba, Lala, Kobo, Daya et Wi par les Walendu de la région de Nioka ou dénommées Ro, Bo, Ko, Sango, Wi, Goker et Paba chez les Walendu de la région de Dsi. Le bois de l'essence Ro surpasse tous les autres et fournit les amulettes pi.

Au soir de ces réunions dans la godza, le goba, imitant la voix du défunt réclame en son nom à ses proches de la nourriture et de la boisson ; on s'empresse d'y obéir, par affection ou par crainte du courroux des mânes. Le goba s'empare des denrées ; il épargne des bouchées de nourriture et des gorgées de malafu dans trois directions en invoquant les mânes : adyi (à la lumière du soleil) abi (au clair de la lune) ano (aux ténèbres de la nuit).

Les mânes seront servis en tous temps...

Quand jadis un indigène était condamné à mort dans les conspirations des chefs, ils l'invitaient avec d'autres en grand nombre, les faisaient tous asseoir en cercle devant la godza, leur servaient du malafu et au cours de ces agapes assassinaient le condamné : pendant la beuverie le goba ou dzadiba armé d'un couteau galopait en rond autour des invités en plantant son couteau en terre et en proclamant « celui qui nous fit du tort est parmi nous ; c'est le moment de le tuer ». Subitement le goba s'arrêtait derrière la victime qui était poignardée par un complice initié au complot. Sur ce, l'assemblée se dispersait en s'enfuyant et en criant au secours ; un homme est mort.

Dra a de multiples significations :

1° le nom d'une montagne,

2° le nom de l'être suprême (chez Djangali). De là *Dra*, culte tribal des Walendu ; dans ce sens il est synonyme de *go*.

3° plus couramment, l'herbe *tse*, fort répandue et employée comme remède, par les sorciers *draba* (*dra* = herbe *tse* + *ba* = maître) L'herbe *tse* ne prend le nom de *dra* qu'au moment où elle est employée. Elle est donc supposée renfermer une puissance mystérieuse.

4° n'a-t-elle pas germé d'un ancêtre fameux *dra*, (fondateur du sous clan des *Dratai*) qui a communiqué sa force à cette herbe et aux sorciers qui l'utilisent. De là le sens de *dra* bénédiction, esprit guérisseur, redresseur de torts, vengeur caché dans les herbes, ou instrument de ce lieu. Par extension le remède *dra* est ainsi localisé dans les herbes et dans chaque objet renfermé dans la *dradza* ou dans les *drapi*.

Des philologues défendent une parenté linguistique entre le *dra* mulendu et « *ra* » soleil des égyptiens d'Héliopolis ; ils arguent qu'en *badha*, *nru*, et *ndru* sont les mêmes mots comme *nri* et *ndri*. En serait-il de même de *dra* et *ra* ? Nous ne pensons pas ; en *badha* le soleil ne s'appelle par *ra* mais *dya* *ra* (ciel supérieur) ou *rakwa* (firmament étoilé).

✍ *Le draba* (*dra* - herbe *tse* remède - *ba* - maître) est le goba sorcier, instrumentant par l'herbe *tse* le maître du *dra* et de tout ce qui s'y rapporte.

Il construit pour compte de familles qui l'offrent aux mânes la *dradza*, (*dra* - *dza* - habitation) ou hutte-miniature, d'une hauteur et circonférence de 0,50 à 0,60 m., sanctuaire édifié dans chaque village, sauf exceptions rares, en retrait des habitations. L'indigène qui aide le *draba* par exemple en coupant le bois pour la construction de la *dradza*, ainsi que l'enfant de cet auxiliaire, sont dénommés *dratsu*.

Au soir le *draba* bénit la *dradza* en l'aspergeant par la bouche au cours d'une libation de *malafu* ; il la présente aux mânes en prononçant devant toute la famille réunie des invocations incompréhensibles ; il garnit la *dradza* d'herbes, *tse*, de cailloux lisses d'un poinçon (ou couteau) et de cornes de bélier, bouc, brebis, chèvre, antilope ou bovidé.

Les abords de la *dradza* deviennent ainsi le théâtre des exploits du *draba*, acteur principal dans les palabres les plus importantes du groupement ; par exemple en cas de vol, de mauvais sort, de maladie, de mort, un parent des intéressés demande aux mânes de tel défunt par le canal du *goba*, qui est cause de son malheur.

Le volé présente parfois une pièce à conviction, telle l'empreinte des pas d'un suspect.

S'il s'agit de découvrir un ennemi dont les coups frappent très sensiblement le consultant, celui-ci présente au préalable une chèvre au *draba* qui la sacrifie devant la *dradza* ; le sang est aspergé à l'aide d'une herbe *tse* à la ronde parmi les assistants, par le *draba* qui jette simultanément ses imprécations contre le coupable jusqu'à le menacer et réclamer sa mort.

S'il s'agit d'un cas de maladie le *draba*, après les aspersions rituelles, se rince la bouche avec une

décoction d'herbes tse, qu'il fait ensuite ingurgiter par le patient; ou, tuant une poule au-dessus de la tête du malade, il laisse couler le sang de l'animal sacrifié, sur la tête et les épaules du patient.

Le draba brûle les herbes tse engrangées dans la dradza du demandeur; le remède réduit en cendres est mélangé à divers ingrédients. (Lesquels? secret professionnel ou opportunisme du draba). Cette mixture est conservée dans de petites cornes, de préférence de chevreaux, bouchées à la cire d'abeilles, triturées souvent avec celles-ci. L'ensemble a l'apparence d'une glu noire.

S'il faut venger un décès, des cheveux et des ongles des pieds et des mains du cadavre font partie de la préparation.

S'il s'agit d'un homicide, un doigt de la main du tué est placé, entouré de cailloux lisses dans la dradza.

Voilà l'amulette ou corne-drapi, fabriquée pour coopérer à la découverte du coupable. Elle est suspendue dans la dradza du plaignant ou est remise aux intéressés pour être pendue à leur cou, portée en bandoulière sous l'aisselle ou attachée à la ceinture. La plupart des Walendu les portent, tant pour se préserver de malheurs de tout genre que pour inspirer l'effroi à ceux qui les aperçoivent.

Le malade ne se démunira pas de son drapi avant sa guérison.

La corne drapi ou même l'herbe tse, pendue à un lien, barrant l'entrée d'une hutte (généralement en l'absence des occupants) ou se balançant au bout d'un piquet fiché dans un champ ou d'une clôture est destinée à éloigner les maraudeurs et à leur porter malheur s'ils passent outre.

En suite, fréquemment et surtout au milieu du silence des nuits, le draba clame ses imprécations contre le coupable et sa famille qui bien souvent boycottés, terrifiés, rapportent le produit du vol, ou des dommages et intérêts (chèvres, hoes, vivres) devant la dradza ou devant la hutte du draba.

Si le draba parvient à capter un serpent et à le loger dans sa hutte (il se cache dans le bois de chauffage ou dans les herbes du toit) il se nomme drasu (serpent dra) et hérite ainsi de toutes les propriétés de dra; ex : le serpent est considéré comme amulette dra pour garder la hutte etc...

Si le coupable du sortilège n'est pas découvert par le draba, s'il s'agit de trouver l'auteur d'un délit sensationnel, (ex. : l'assassin d'un proche parent, un décès inopiné suspect) nos Walendu on recourt au *nruba* ou *devin*.

Le *nruba* consulté a retenu avec soin les noms des ennemis et des relations du défunt; aux parents qui l'interrogent, il répond d'après les oscillations de son *nru* (appareil vibratoire composé de petites lanières de peau ou morceaux de bois fixés en terre et touchés par la baguette magique du devin, ou coquille emplies à pleins bords de cire d'abeilles).

Dès que nom du coupable était ainsi révélé il était jadis assassiné à coups de lance ou de couteau par les proches du mort. Que de crimes instigués lâchement par les devins. Présentement les proches s'adressent au draba pour obtenir réparation (comme plus haut). Le draba étant intéressé s'y emploie de toute sa malice.

D'autres Walendu, dominés par l'idée de vengeance, ont de préférence recours au *todraba*, draba du *todra*, (remède du poinçon) officiant par l'envoûtement au nom de dra, dieu vengeur.

Il se fait fort de déceler les traits du coupable dans un pot d'eau limpide sur laquelle surnagent quelques touffes doubles d'herbes mères (*tsedji*) et se débat une araignée (*nyokatu*) agitée, décrivant sans cesse par ses efforts des cercles variés.

L'envoûteur, penché sur l'araignée, égrène l'un après l'autre le nom des suspects jusqu'à ce que l'insecte s'arrête et le sorcier également, L'araignée est-elle impressionnée par le dernier nom prononcé? C'est celui du coupable du crime à venger. Le *todraba* voit l'image se profiler puis surgir dans le liquide. Il transperce l'image de son poinçon. Nos Walendu, tous croient à la révélation du *todraba*.

Quand le *todraba* manque d'araignées, l'envoûtement a lieu sans appellation du nom des suspects. C'est l'image seule du coupable qui est recherchée dans l'eau claire.

L'individu étant censé connu, le *todraba* souffle dans son sifflet *pi*, pour appeler le dra vengeur, il entrechoque ses baguettes magiques en prononçant des malédictions à l'adresse de l'individu ainsi condamné et célèbre dès lors ses offices comme pour le draba, plus haut. Les paiements du prétendu coupable et de la famille de celui-ci peuvent seuls le sauver. Le *todraba* en profite.

Si le coupable avouait ou si sa famille s'acquittait ils présentaient parfois en paiement de dommages intérêts une jeune parente qui en l'occurrence était dénommée *bedha*.

Nubile, elle était livrée sur le champ en mariage, sans paiement de dot coutumière, à un proche du mort; elle portait l'amulette *drabu* et ne pouvait faire couper ses cheveux avant d'être mère d'un fils.

Si elle enfantait, elle prenait le nom de « *drai* » (femme de *dra*, mère par *dra*); son enfant se nommait *dralo* : une fille était *drasi* (fille de *dra*) et un garçon était *drakwa* (garçon de *dra*). La naissance d'un garçon opérait la cessation de l'inimitié entre les deux familles, une dot réduite était payée rétroactivement par le mari et le *todraba* munissait la femme de *drapi*, faisant fonction de contre-cornes pour neutraliser les effets des premiers *drapi*.

Mais si le coupable n'avouait pas ou si sa famille faisait la sourde oreille, le *todraba* avant que de recourir à des moyens violents d'exécution tentait de démontrer sa puissance. Il essayait de prouver par des maléfices l'effet matériel de son *dra* sur le coupable ou sa famille : il déposait dans le *dradza* du sable des sentiers les plus fréquentés par eux, jetait des pierres dans leurs champs creusait à l'aide de *drapi* des petits sillons dans les sentiers aboutissant à leur hutte, cachait des *drapi* à proximité même de celle-ci.

Cependant il continuait à lancer ses malédictions et à sacrifier pour compte de la famille du du plaignant... le tout aux frais de celui-ci.

Il n'existe ni *fétichisme*, ni *traces de tabou*, ni de *totémisme* (croyance en un animal fétiche particulier de la tribu) ni d'*idolâtrie* (adoration d'objets travaillés par l'homme et représentant une divinité) ni de *culte des phénomènes physiques et des forces de la nature*.

Ces phénomènes et ces forces sont l'objet d'une crainte superstitieuse. Ex. : 1) une hutte foudroyée sera abattue et déplacée ; 2) dans l'apparition de deux arcs en ciel superposés, l'un est qualifié de mâle, l'autre est femelle ; 3) les Bahema sont considérés comme des êtres supérieurs parce qu'ils seraient les dispensateurs des pluies.

Les Walendu rapportent que dans une lutte épique pour la suprématie entre le soleil et la lune, le soleil l'emporta; la lune conserva néanmoins sa réputation de répandre la santé ou de semer la maladie. La lune aurait remis jadis aux Walendu de la part de Gindri le secret de 4 remèdes ou plantes médicinales, pour les préserver de mourir en masse; leurs noms : *dya*, *dra*, *bila dzadi* (?) d'après les uns, *koko*, *ba*; *jibu*, *uwi* et *eridza* d'après d'autres. Mais par la malice des magiciens-sorciers (*dyaba* ou *djaiba* - empoisonneur) ces remèdes sont devenus des poisons.

Au reste les lunaisons sont un moyen de numérotation des durées, et à chaque nouvelle lune on esquisse dans chaque village quelques pas de danse en son honneur, afin d'être préservé de toute maladie (enflures de la tête, gonflements des doigts, etc... (Danses cf. Ch. VIII. Vie Esthétique).

Au sujet de l'âme humaine; les Walendu n'ont pas de conception. Toute *vie future* (celle des *go*) reste une abstraction.

Ils possèdent des notions du bien, du mal, de la pudeur et de la justice; ils éprouvent des remords; ils ne connaissent pas la charité, tout en étant généreux par solidarité tribale, ils restent égoïstes.

Ils croient vaguement aux *revenants* : 1) (du) fantôme ou ombre à face humaine marchant à côté des vivants ou chevauchant dans la nuit, objet de frayeur parce que présage d'une mort prochaine ; 2) (*lapi*) spectres humains fantastiques aux cheveux très longs et très touffus; jadis ils étaient légion et donnaient lieu à des fables narratives des grand'mères aux enfants : « si le soir tu rencontres un *lapi*, promets lui de placer une hache pour lui dans la forêt voisine, sous condition qu'au préalable il laboure ton champ; très vite il sera préparé, ne place plus ta hache, ainsi le *lapi* sera leuré ».

« Si tu gardes un troupeau, méfie-toi du *lapi*, au crépuscule, il te faut ouvrir l'œil et le bon, le *lapi* trompera la vigilance du gardien, il viendra traire les vaches et subtilisera ainsi le lait de tout ton troupeau. Chasse donc à coups de pierre ce malin dès que tu l'apercevras, il s'enfuira ».

Les rêves sont censé être envoyés par les mânes méchants des ancêtres (*gukwa*) qui nous remplissent la tête de mauvaises pensées et la poitrine (*lithi*) de mauvais désirs.

Les Walendu n'ont aucune opinion sur le sommeil. Atteints du *délire*, ils croient voir les mânes des ancêtres.

La *folie* est considéré comme une maladie envoyée par les mânes.

2. RITES ET CULTES.

Les cérémonies religieuses de la vie indigène ne se manifestent que par les visites aux sorciers et par leurs rites animistes sans autre culte ni public ni privé.

Les temples, lieux religieux ou sanctuaires, se bornent au dzadi (emplacement de l'arbre zade) à la dradza; tous sont universellement respectés par crainte des go et du dra.

Des légendes purement religieuses n'ont pas été retrouvées; des fables ont trait à des sujets profanes ou pseudo-religieux, tels que les revenants et fantômes.

Les Walendu conservent une confiance superstitieusement aveugle en tous les ba (maîtres) sorciers ou magiciens dont la situation était prépondérante (cf. Ch. VI Vie Politique).

Le nombre et la qualité des sorciers sont proportionnés à l'importance numérique de leur circonscription: village, sous-clan, clan ou tribu. Dans chaque village trônaient au moins trois ou quatre goba: un goba: proprement dit, un nruba et un eudaba.

Magie est synonyme de sorcellerie. Quoique universellement humaine donc pas seulement spéciale à nos indigènes, elle est particulièrement florissante parmi eux. Nous distinguons la magie blanche (exercée dans le but de faire le bien. Exemple: par les guérisseurs ou charlantans) et le magie noire (exercée pour perpétrer le mal: exemple les jeteurs de mauvais sort).

Les sorciers ne sont-ils pas tour à tour bons ou mauvais, d'après les intentions de ceux qui les consultent encore plus que par le résultat que le sorcier veut obtenir ?

Ils ne sont nullement en relation avec des forces invisibles comme des gens crédules pourraient le faire croire en songeant à l'au-de-là; ils ne font que de la supercherie :

Il est de notre devoir de traquer le magicien noir dont les pratiques dominent toute la vie des indigènes et sont de ce chef une cause de stagnation du progrès.

Mais eu égard aux cumuls et à la compénétration des fonctions, où s'arrête la magie blanche et où commence la magie noire, qui représente la totalité des forces qui nous restent inconnues et sont des centres de résistance à notre autorité ?

Sont à considérer comme pratiquant la magie blanche : les dzadiba, goba, draba, eudaba, koba, kuba, ledaba, dyaba' obibaet tsuba; sont toujours nuisibles à la civilisation : les djaiba, nruba et todraba.

Goba est non seulement la dénomination du goba (maître des esprits) mais aussi le nom générique de tous les sorciers de tout acabit, depuis le simple fournisseur d'herbes médicinales jusqu'à l'empoisonneur.

Le goba change de nom d'après le cumul des fonctions en sa personne. Ex. : un goba recevant le sacre zade, deviendra dzadiba. Les cumuls dénotent l'importance du titulaire. La notoriété des sorciers parmi les groupements voisins et le respect c'est-à-dire la crainte qu'ils inspirent sont fonction de la valeur, de leurs remèdes, bienfaisants ou néfastes, efficaces ou vains. Ces remèdes rangent la hiérarchie entre sorciers du même groupement. Il est avéré que jadis d'aucuns ont eu recours au meurtre, à l'empoisonnement direct ou par personnes interposées (enfant de la fille du sorcier) pour s'enrichir, se faire craindre ou rétablir une réputation chancelante; d'autres ont administré des remèdes sciemment inefficaces dans le même but.

Parmi les sorciers du même groupement le dzadiba (sacré ou susceptible de recevoir le sacre zade) était le primat, le Grand-sorcier, il cumulait souvent les pouvoirs de tous les autres sorciers de son groupement; suivaient les goba, dyaba, nruba et draba. Ce classement est objectif car si à ce propos nous interrogeons un sorcier, il se pose toujours par autogobisme comme le plus grand sorcier de son groupement.

Les sorciers n'exercent leurs pouvoirs que dans leur circonscription et reconnaissent comme supérieurs leurs collègues du groupement plus élevé que le leur. Ex. : un draba de clan l'emporte sur un draba de village.

Toutes les interventions des sorciers sont payantes; les solliciteurs le savent et ajoutent toujours au tarif, des vivres et du malafu. Ex. : en 1920 un todraba exigeait 2 petites flèches soit 2 x 2 fr. = 4 francs.

Présentement un tsuba réclame 2 hoes, le kibo du malade et le couteau avec lequel il aura coupé ses cheveux. De plus, les sorciers profitent de droit de la majeure partie des animaux et vivres offerts en sacrifice.

Entre eux les sorciers ne payent aucun tribut ou dîme l'un à l'autre, mais dans les consultations, le consultant offre au consulté des présents proportionnés à sa dignité; il est arrivé jadis que le consulté ne livrait ses secrets au consultant que sous condition de preuves de sa capacité, c'est-à-dire de la perpétration de meurtres ou d'empoisonnements.

Parmi les différents sorciers, nous trouvons :

- 1) *le Dzaiba*, dont il a été traité au Ch. II Vie matérielle et au Ch. VI Politique, Administration.
- 2) *le Gaba*, cf. Ch. VII. Croyances religieuses.
- 3) *le Djaiba* (djai = plante vénéneuse + ba = maître) est l'empoisonneur public ou le sorcier du poison d'épreuves, que généralement il administre au coupable présumé (ex. : à celui qui est accusé de jeter un mauvais sort) en lui disant devant un nombreux public : « Prends et bois ceci, si tu es coupable tu en mourras, si tu es innocent les mânes auront compassion de toi et tu ne succomberas pas ».

Djai est synonyme de ulozî (belozî) ensorcellement.

Djai ou liga est une plante vénéneuse des pays de savane ; parfois le djaiba se servait de cette herbe pour frotter une partie du corps ou les lèvres du coupable présumé pendant son sommeil ; parfois il glissait une herbe dans la bouche du dormeur ; séchée et réduite en poudre l'herbe djai était répandue subrepticement dans la musette à provisions de suspect ou mélangée à son breuvage au cours d'une beuverie.

L'effet du poison djai ou liga, même à faible dose, est foudroyant. Il était aussi employé pour empoisonner les flèches.

Tous les poisons en usage chez nos Walendu ne sont pas à base de l'herbe djai, ni également rapides ; il existe divers savants mélanges, à dosages et effets calculés, dont nous sommes loin de connaître les secrets...

- 4) *le nruba*, cf. Ch. VII. Croyances religieuses.
- 5) *le draba et todraba*, cf. Ch. VII. Croyances religieuses.
- 6) *l'Eudaba*, maître-médecin. il donne pour tous les maux des remèdes, auxquels il ajoute l'aspersion rituelle du corps des malades, à l'aide d'une infusion d'herbes. Pour mieux chasser l'esprit malfaisant; expéditeur de certaines maladies, il emprunte un drapi de la dradza, pour l'introduire dans la bouche, le nez ou les oreilles du patient ; au surplus, il attache à son cou une herbe guérissante. D'autres fois le malade est conduit sur la tombe de ses parents : il absorbe une infusion d'herbes saupoudrées du sable de cette tombe.

7) *Le Koba*, sorcier du mariage. cf. Ch. IV Vie familiale mariage.

8) *Le Kuba*, sorcier pour l'accouchement. cf. Ch. IV. Vie familiale Enfance.

9) *les Ledaba et Dyaba* (yaba - maladie de la tête et des oreilles). Maître-bénisseur ou aide-médecin dont les fonctions se confondent aisément dans la médication générale avec celles de l'eudaba et dans les bénédictions avec celles du dzaiba.

Les ledaba et dyaba se spécialisent généralement dans les bénédictions préventives, par l'imposition des mains des solliciteurs et l'aspersion d'infusion d'herbes. Ex. : aux jeunes filles pour devenir heureuses en mariage, aux femmes enceintes pour accoucher sans accroc, à tous pour ne pas tomber malades ou devenir victimes du mauvais sort, bénédiction des huttes nouvelles, bénédiction des semis de récoltes, bénédictions à toutes personnes, à tous animaux, et à toutes choses en toutes circonstances.

Les femmes stériles conduites au carrefour des sentiers reçoivent un remède pour enfanter ; elles le placent à l'entrée de leur hutte ou sous leur lit, ou boivent en guise de médicament une infusion d'herbes et de sable de la tombe de leurs parents.

10) *l'Obiba*, ou sorcier spécialisé dans l'art de jeter des dés (cf. Ch. II Vie matérielle) et dans l'art de guérir les malades (notamment les maux de tête) en cassant des œufs sur le crâne du patient ou en coupant le cou à des poulets pour répandre leur sang aux quatre points cardinaux, puis les laisser égoutter finalement sur la tête du souffreteux.

11) *le Tsuba*, sorcier coutumier des maladies d'estomac, du ventre et des intestins.

Il déclare au nom des mânes que le patient cultive « un morceau de bois » dans son for intérieur. Il faut l'en sortir; dans ce but le malade absorbe deux calebasses d'une infusion froide composée d'eau et d'herbes longuement mijotées ensemble. C'est un vomitif : aussitôt le tsuba conduit son client en brousse, lui fait pencher la tête au-dessus d'un trou « ad hoc » et lui chatouille le gosier au moyen de tiges de l'herbe « de ». Après réussite de l'opération le tsuba referme lui-même, avec la houe de son client, le trou qu'il aura creusé; suivent des imprécations pour conjurer la maladie.

Défense au malade de s'alimenter de viande et de légumes, de tremper ses doigts dans l'eau, de traverser un carrefour et de se couper les cheveux. Après quelques jours de ce régime, le malade présente au tsuba sa nourriture habituelle. Le sorcier la tournoie deux fois autour de sa tête et la fait consommer par le malade, qui en crachera les deux premières bouchées; à partir de la troisième bouchée, il continuera son repas, car il est censé être guéri.

En finale le tsuba lui coupe les cheveux.

12) *le Zuba*, ou sorcier préposé aux jumeaux (cf. Ch. IV Vie familiale Enfance).

D'autres sorciers, d'origine étrangère peuvent encore allonger notre nomenclature :

le Tubunga, sorcier de provenance alur ou muhema instrumentant chez Tsupu.

le Jiba, ou faiseur pluies, est coutumier chez les Bahoma

Quoique la fonction de sorcier était généralement héréditaire il existait des *Rites d'initiation aux degrés plus élevés de la sorcellerie*.

Nous ne connaissons pas de cérémonies proprement dites de la transmission des pouvoirs occultes.

Les goba (dzadiba et todraba) choisissaient de longue date leurs successeurs, parfois même plusieurs conjointement parmi les hommes formés « les plus débrouillards » que leur naissance ne désignait guère (rarement les femmes parce qu'elles ont moins d'influence).

La durée d'initiation était variable et perdurait pendant des années, ce n'était que petit à petit que généralement près de la godza, le goba enseignait la vertu thérapeutique de ses plantes c'est-à-dire le secret de guérir et l'art de tuer. L'initiation continuait jusqu'à pleine confiance du maître dans les connaissances de son élève favori (dans la pratique : jusqu'à ce qu'il avait abondamment rénuméré ses leçons, par des cadeaux de tout genre : chèvres, poules, hoes et malafu). En tous cas le goba exigeait que ses candidats soient dociles dans l'exécution de ses ordres; jadis il exigeait qu'ils soient audacieux à entreprendre les coups de mains imposés. Ce n'était toutefois qu'à sa mort qu'il passait tous les pouvoirs.

Quand donc le goba avait fixé définitivement le choix de son successeur il proclamait solennellement devant l'autel au sept essences ligneuses (l'autel de la godza) et devant une assemblée nombreuse : « C'est toi qui me succèderas; apporte-moi encore des chèvres et des poules, je te révélerai les secrets des mânes ». Un prochain soir le disciple obéissait, chèvres et poules étaient égorgées au couteau par le goba, aidé d'un factotum (généralement un enfant de sa fille ou à défaut un enfant de ses frères); tous les initiés en stage avaient tenu son bras droit.

Il paraît que jadis l'initiation rituelle exigeait des victimes humaines. On raconte que dès lors l'élève seul à seul avec son vieux maître au coin du feu de la godza, recevait divers ordres dont la perpétration constituait l'épreuve de capacité de sa scélératesse. « Apporte-moi un de tes proches » équivalait pour l'élève à lui dire d'assassiner l'un de ses parents et d'apporter son cadavre sous peine de ne pas lui confier les secrets des mânes.

Si l'élève refusait, le goba se changeait de la mission; s'il acceptait, maître et disciple faisaient ensemble la besogne en transperçant d'un poinçon en fer les tempes ou les poumons du condamné surpris dans son lit, ou l'assommant de coups de hache dans la nuque. Des membres de la famille du mort consultaient, par le canal des sorciers ledaba ou nruba, qui révélaient l'identité du prétendu assassin. La vendetta (pendaison, assassinat par la lance ou les flèches) commençait généralement sur une mauvaise piste.

Entretiens maître et disciple s'étaient à nouveau rencontrés dans le godza. Sur l'ordre du goba son élève avait déterré le cadavre et le lui avait apporté. Devant ce corps, le goba allumait le feu et y déposait un œuf pour le retirer aussitôt et le remettre avec un couteau au candidat en le sacrant « obiba » ; ainsi il connaîtrait les secrets des maladies et des décès par la manière dont le liquide des œufs se serait projeté sur le sol.

En récompense de la collation de ce grade, le nouveau sorcier obiba arrachait le foie, le cœur et les poumons du cadavre et remettait le foie entre les mains du goba. Le foie destiné à être rôti était découpé en deux morceaux ; l'un d'eux destiné à l'obiba était au préalable passé sur les lèvres du goba et humecté de sa salive. Avant de consommer ce macabre souper le goba projetait par la bouche du malafu dans toutes les directions en hommage aux esprits des sorciers défunts domiciliés dans la godza.

A la fin du repas le goba concluait : « C'est à l'instant que je te communique le pouvoir des esprits ; si je meurs ce sera toi qui continueras mon œuvre dans ce pays ; je demeurerai près de toi dans cette godza, tu m'honoreras en m'offrant toujours les prémices de toutes récoltes et offrandes. Voici les insignes de ta mystérieuse puissance : une amulette en forme de petite flûte, un pi de la plante djai. Si quelqu'un te manquait de respect, si quelqu'un osait boire avant toi, tu aurais le pouvoir de le maudire, la maladie voire la mort le saisiraient ». Le restant de la nuit s'achevait en orgie.

D'aucuns nous ont résumé, à titre d'exemple, une scène d'initiation moins horrifique.

Quand l'élève favori avait amené dans la godza les animaux de basse-cour réclamés, le goba égorgeait un bouc dont il recueillait le sang dans une poterie. Dans ce sang étaient jetés la tête, le cœur, le foie, les rognons et les pattes de l'holocauste.

Le goba tenant son couteau dans la droite et soufflant dans son pi pour appeler à lui les malades et les traiter, processionnait autour de la dzadi avec tous les initiés en stage ; ils formaient une chaîne en se tenant par la main.

Le goba aspergeait les initiés et l'assistance avec le sang du bouc sacrifié, et faisait préparer les ripailles. Tous les animaux présentés y passaient. La viande et le sang étaient cuits séparément ; de la pâte de farine était apportée par les enfants mâles des filles ou des frères du goba.

Quand tout était prêt, le goba se servait lui-même et projetait une partie des aliments vers la lune en l'invoquant : « A toi, Lune, pour que mon bras soit fort... ». Des cuillers en bois (spatules) étaient à l'usage du goba et de tous les initiés en stage pour manger séparément la viande et la pâte de farine agrémentée d'un remède : la fleur de l'herbe giba ; mais au préalable le goba promenait deux fois autour de la tête et sous l'aisselle de néophytes des deux spatules garnies séparément et les vidait dans leur bouche. Puis toute l'assistance, à commencer par les notables, était servie par le goba. Chaque clan ou sous-clan ou catégorie consommait de son côté sans se mélanger à d'autres groupements. Si les portions du goba ou des initiés étaient trop grandes, leurs reliefs revenaient à son factotum, exclusivement à lui seul.

Tout le village participait à la fête : les femmes ayant apporté du bois de chauffage et quelques vivres, s'en retournaient chez elle avec des parts du festin.

La boisson n'était que de l'eau mélangée à l'herbe remède dradzo (?) ou de la bière wadi allongée du même breuvage. Il avait également servi à asperger rituellement l'assemblée. Le goba l'avait déjà consacré au soleil et à la lune.

Après le repas le goba se livrait aux savants sortilèges, quintessence de sa science : il tressait des herbes wada, yibu et des plumes de poulet en un bouquet sur lequel tous les convives crachaient, il creusait un trou dans le dzadi et un autre au carrefour des sentiers qui avaient amené l'assistance, il y versait la boisson, il malaxait avec deux spatules sur lesquelles il avait craché, des herbes connues de lui seul le la tête d'une poule immolée, avec ce mélange le goba ou ses stagiaires frottaient le nombril des hommes et le dos des femmes, de toute l'assistance qui après une dernière aspersion rituelle du goba se retirait laissant en tête-à-tête le maître et ses élèves.

Que se passait-il ensuite ? Il paraît que le goba se contentait de faire rassembler par son factotum les herbes remèdes qui lui restaient, de les lier à un crâne de chèvre sacrifiée et à... boire du malafu avec son side.

Nous ne connaissons pas d'autres réunions secrètes régulières que celles décrites plus haut.

On rapporte que parfois un goba de tribu ou de clan avait réuni nuitamment en assemblée plénière tous les indigènes qu'il avait initiés. Ils prêtaient tous ensemble le serment de ne jamais rien dévoiler de leurs travaux professionnels, même en cas de disparition (lisez arrestation) enfin de continuer solidairement leur œuvre en cas mort de l'un ou plusieurs d'entre eux.

Les sectes secrètes sont d'importation, notamment le mani qui compte beaucoup d'adeptes dans les centres européens de travailleurs et dont l'activité déborde parfois en chefferie.

CHAPITRE VIII VIE ESTHETIQUE

Les Walendu n'ont aucune notion métaphysique sur l'art. Il se borne en peinture à un mouchetage de différents coloris en terre glaise sur les parois des habitations les plus modernes; en sculpture à des encoches losangées sur des objets en bois.

Le dessin et la sculpture sur ivoire sont inconnus.

Les instruments de musique tous d'un type primitif sont à vent, à cordes ou à percussion.

1) à vent : le « nriga » ou petite flûte en roseau ou herbe d'éléphant (matete) est jouée par les enfants pour annoncer la prochaine maturité du maïs.

le « li » ou flûte en roseau pour accompagnement de la danse libre.

le « bolo » ou flûte de même matière à l'usage des gardiens de troupeaux et des champs.
en outre les « pi » ou sifflets des sorciers

2) à cordes : le « tzango » (djoma pour d'aucuns) est plus en honneur. Son excellente caisse de résonance, en forme de galère, est une section recourbée et évidée de la branche maîtresse d'un arbre. Cette caisse est recouverte d'une peau de vache généralement trouée. Elle supporte six cordes avec clefs : nerfs de bœuf, de chèvre ou de singe. Ces cordes, fixées à l'une des extrémités de l'instrument, sont accordées entre elles comme dans nos guitares modernes.

3) à percussion : les tambours ou gongs, employés dans toutes les danses, sont des rondins, légers et creux, d'une hauteur de 1,20 m. à 1,40 m.; leur base est recouverte d'une peau d'antilope ou d'une oreille d'éléphant.

Le tambour ou gong, insigne majestueux du chef, de même modèle que le tambour des danses, se différencie de celui-ci par son revêtement en peau de bœuf; il est exclusivement réservé aux chefs pour les précéder dans leurs déplacements (cf. Ch. VI Politique Administration).

Devons-nous mentionner le « linzi » ou imitation du xylophone, instrument énorme et périssable, formé par deux troncs de bananier encadrant des branches ligneuses des bois « kwa », « ro », et « wa », à l'instar d'une échelle (parfois ces deux derniers seulement). Le linzi est toujours manié par les enfants (de préférence deux enfants) pour se distraire musicalement dans les champs ou pour y effrayer les animaux maraudeurs.

Les flûtes ou sifflets (genre pi) et les cornes des tous animaux sont employés pour communiquer à distance. Ex. : avertir la population de tout un village.

Les tambour-gongs du genre tam-tam ne sont guère en usage.

La musique se borne généralement à quelques mélodies monotones, rythmées sur quelques notes.

Les musiciens professionnels sont inconnus, mais chacun à l'ouïe très développée (principalement garçons et filles) et fait de la musique à tout propos, d'après sa fantaisie, à toute heure et en tout lieu.

Les danses sont toutes publiques; aucune n'est immorale. Nos Walendu en raffolent au point de les préférer à tout autre jeu ou sport : les mamans enseignent les pas de danses à leurs enfants dès leur plus jeune âge.

Il n'y a toutefois pas de danseurs professionnels.

1) *les danses-jeux*, en cercle au son du tzango sont des rondes de garçons et adolescents : en scandant le pas qui simule une lutte entre eux, deux jeunes gens s'avancent vers le milieu du cercle puis s'en retournent, après avoir désigné deux remplaçants qui font la même mimique.

2) *le libe ou grande danse de joie*.

A cette occasion la population de plusieurs villages (2 à 6) se réunit après avoir envoyé dans celui du rendez-vous des provisions solides et liquides pour plusieurs jours. Les hommes, en majorité, et les femmes, tous non masqués, participent à la danse, chacun abandonnant tout vêtement d'importation, retourne à l'accoutrement le plus primitif.

Les hommes sont ceints d'un bandeau d'herbes, tressées, hérissé de plumes de poulet ou coiffés d'un petit panier d'osier très fin, renversé sur leur chef et surmonté d'une longue tige terminée par un panache de plumes immaculées des pique-bœuf (ore).

Leur torse est nu, les pagnes habituels sont remplacés par des peaux de chèvres, singes colobes, cervales et divers, voire par des peaux de léopard ou de lions.

Autour de la taille ou en bandouillère, s'étale une ceinture large de 0,10 à 0,20 m. en peau de bœuf, ornée comme une carpace d'une double ou triple rangée de grelots ovoïdes ou de coquillages d'importation.

Aux bras parfois des touffes flottantes de raphias ; aux bras et aux chevilles toujours des anneaux en fer ou en cuivre et encore blanches.

Quant aux femmes, elles sont uniquement affublées du cache-sexe habituel et d'une longue queue traînante depuis les fesses jusqu'au sol ; la queue est composée de feuilles de bananiers ou de graminées effilochées.

Le « libe » s'exécute en tournant lentement en rond en plusieurs cercles concentrique (3 à 4 et plus, d'après le nombre des danseurs). Au milieu du cercle central, entourant le tambour gong, placé au centre, une dizaine d'hommes trépignant quasi sur place en agitant en l'air des bâtons surmontés d'une crinière ou d'une queue de buffle ; un cercle intermédiaire est réservé aux femmes ; les autres cercles appartiennent aux hommes ; parfois deux à trois anciens, munis de leurs instruments à vent ou d'une baguette, sortent des rangs pour battre la mesure. Les enfants, rangés en bordure, imitent leurs aînés.

On danse à proximité d'un village, généralement sur un tapis d'herbes courtes, par séances d'une demi-heure, suivies d'entr'actes. Le village sert d'hôtel et restaurant car le libe, d'une durée normale de 2 à 3 jours (du samedi au lundi) cesse à la tombée du jour.

Cette danse générale, quoique lente, est très animée et parfois enlevée avec une fougue qui enivre les participants ou les abat exténués. Elle est caractérisée par un rythme scandé par des coups de la croupe et des reins, un déhanchement en mesure avec accompagnement de grelots.

L'accompagnement est un tambour ou gong et une variété infinie d'instruments à vent. Chaque danseur est instrumentiste et sonne de la trompe sur des cornes de bœufs ou siffle sur l'objet qu'il a amené pour en tirer le son d'une trompette, d'une flûte ou d'un sifflet.

L'ensemble est moins cacophonique que nous ne le supposons car le rythme domine tout.

3) *la danse lunaire*, célèbre par village la naissance du premier croissant de chaque lunaison et est dansée surtout par la jeunesse le soir, comme le libe.

4) *les danses edzibe et djomabe* sont des réductions du libe dans chaque village ; elles se dansent au son d'un tambour ou d'un tzango.

5) *la danse drabe ou drajima ou draji* (chat de dra) fort gracieusement mimée par des jeunes filles se disant éprises de dra ; cette danse plutôt extatique, hypnotique, comprend des zigzags quasi somnambuliques.

Cette danse est interdite par les chefs ; cette défense est sanctionnée par les tribunaux indigènes (cf. sentences Trib. de Territ. du Nizi, rôle 1670 et précédents).

6) la *dzebe* ou *danse macabre*, entrecoupée de pleurs, est celle des pleureurs et pleureuses rappelant la vie du disparu; elle s'exécute sur place, dans la hutte du mort ou devant l'entrée de la mortuaire. Les participants sont peinturlurés, mais n'ont pas d'autres ornements.

7) d'autres danses sont également « à la mode »; telles les danses importées par les Alurs chez les Rutsi, dépendant anciennement d'eux, la « kwada » ou danse du ventre, originaire du Bas Congo ou de l'Islam, etc...

Les chants.

La technique vocale est inexistante. La mélodie est peu variée et manque d'étendue. Elle rappelle les chansons de gestes, de l'époque de nos troubadours; elle raconte des épisodes du passé ou des sujets actuels vécus par les Walendu. Ex. : un chant de tipoye pour le tipoyeurs.

Notre occupation est fertile en événement; de là l'enrichissement du répertoire.

Néanmoins, il n'existe ni chansonniers de métier ni chanteurs ambulants. Aucune chanson n'a jamais été notée.

CHAPITRE IX

VIE INTELLECTUELLE

Nos Walendu ne possèdent aucune notion d'écriture, mais pour transmettre leurs idées, ils emploient parfois des signes conventionnels : des incisions sur les arbres, la manière de juxtaposer des pierres ou mottes de terre, des noeuds ficelés dans des tiges de graminées sur pied etc... tels sont des indications routières,

Ces observations à faire en très grand nombre, en de très multiples endroits de recoupement, doivent faire l'objet d'une étude spéciale.

La langue kilendu ou baledha ou badha est d'un caractère intertribal, d'origine soudanaise à tendance monosyllabique ou isolante, est-elle nilotique ?...

Essentiellement différente des langues bantoues, elle est très difficile à manier. Les conquérants bahema et bambisa ont adopté celle-ci, qu'ils parlent toujours jusqu'à en oublier leur propre idiome. Toute la géographie de la région est restée en langue kilendu. C'est dire que sa connaissance est indispensable. Toutes les missions, évangélisant le territoire, l'ont compris au point d'enseigner dans cette langue; c'est l'une de leurs forces et une garantie de leur continuité chez nos indigènes.

Est-il utile de mentionner que la langue kilendu s'est éparpillée en quelques dialectes régionaux : le « dradha » dans les environs de Noika et le « pidha » chez Tsupu ?

Le langage incompréhensible des sorciers dans leurs invocations ne constitue ni une langue ni un dialecte, ce n'est qu'un charabia ou assemblage de sons.

Voici un extrait de vocabulaire kilendu :

1. enfant	ngba	14. peau d'animal	zaka
2. homme	nzaba	15. poisson	sibe
3. femme	nzai	16. oiseau	re
4. eau	nda	17. éléphant	njo
5. pluie	nji	18. serpent	su
6. rivière	nda	19. palmier	tje
7. feu	kɛs	20. banane	tsetœ
8. village	kba	21. pierre (caillou)	djutengba
9. hutte	ndza	22. fer	nbo
10. forêt	ngo	23. couteau	iu
11. arbre	tsu	24. arc	so
12. chemin	tju	25. lance	le
13. animal	nza	26. flèche	br

27. guerre	la	41 mensonge	kali
28. houe	dgo	42. lune	bi
29. hache	lo	43. soleil	jikaka
30. corde (lien)	nbi	44. chasser	akbesa
31. pagne d'écorce)	nkbo	45. couper	akranzanga
32. tête	ledjo	46. manger	njo
33. cheveux	ledjoka	47. marcher	akobi
34. bouche	letso	48. dormir	adote
35. nez	lendutu	49. s'asseoir	adedchejo
36. oreille	leble	50. avoir faim	ukwema
37. main	ledokwa	51. avoir soif	kwimakwa
38. ventre	leo	52. cuire	angeniomado
39. jambe	lekoko	53. donner	ambumato
40. pied	lekotsinanga	54. parler	a drabo

Le nombre 16 représentant une série (ex. : de chèvre, de houes était l'unité adoptée pour la numération.

On comptait donc 16 + 1, + 2, + 3, etc...

Les mots pour traduire les chiffres 1 à 16 sont actuellement généralisés. Exemple de numération ancienne : pour dénombrer 40 poulets, pour inventorier leurs biens ou rechercher combien de fois nos Walendu avaient été insultés, ils comptaient d'abord sur les doigts de leurs mains et ensuite sur leurs doigts de pied, s'arrêtant après chaque série de 16, ils totalisaient celles ci par des morceaux de roseau ou de bois ou par des traits sur le sol 40 poulets donnaient ainsi lieu à 2 roseaux et 8 doigts des mains.

Pour obtenir la division du temps on comptait également sur les doigts le nombre d'emblavures des champs ou récoltes ou saisons; les Walendu les confondaient jadis avec nos années.

Notre année comprend quatre saisons : deux saisons de pluies et deux saisons sèches.

Pour les Walendu il n'existe que 2 saisons sèches qu'ils considèrent chacune comme une année; elles se comptent d'après l'époque de la maturité du maïs et du houage des terres. Ils appellent « cho dyi » la grande saison sèche de mi-décembre à mi-mars, et « monga » la petite saison sèche de juillet et août.

Les lunaisons servent à subdiviser les saisons; petit à petit le comptage des jours et des semaines s'introduit. Diverses dates deviennent des points de repère favoris. Ex. : les saisons du Trib. du Territoire à Djugu (« duani » tous les mois) le nouvel an, etc...

Les Jeux n'étaient pas connus.

Les jeux de hasard sont importés. Ex : le « lobese » ou jeu de dés. Les jeux physiques sont mentionnés aux sports. Ch. II Vie matérielle.

Les Notions d'histoire et de géographie de nos Walendu ont trait à leur perpétuelle recherche de plus en plus lointaine de leur origine. Ils ne peuvent rien préciser avec certitude; nous en concluons que leur installation au Congo est très ancienne.

Les tables assez nombreuses ne sont guère plus fertiles en renseignements, les moralités sont muettes; leur récit est l'écho des mœurs et des traditions; à ce titre elles sont intéressantes et méritent d'être recueillies.

La Médecine et la Chirurgie sont évoquées au Ch. VII Vie religieuse. Elles sont pratiquées par les sorcier, qui en médecine prétendent avoir des herbes pour guérir tous les maux. Appelant la sorcellerie à la rescousse de leur médication, généralement vaine, les guérisseurs ont obtenu quelques résultats par hypnotisme, grâce à la confiance des indigènes en leur art ou par l'autosuggestion des patients.

En chirurgie les ventouses, les ponctions lombaires et le percement des abcès résument toutes les interventions.

Quant aux facultés intellectuelles de nos Walendu, nous les croyons arriérées dans leur ensemble; retard causé par le manque de développement de leur caractère renfermé, taciturne et rébarbatif.

Les belles *intelligences* sont rarissimes, les moyennes sont assez nombreuses, mais en général les Walendu sont peu intelligents. Et dépit des apparences ils ont cependant de la logique et observent avec une très grande justesse les choses, les hommes et leur caractère.

Doués d'une tendance à substituer le souvenir au raisonnement ils ont bonne *mémoire*.

Mais leur raisonnement est nul; ils ont une aversion plutôt décidée pour les opérations de la pensée, provenant non pas d'une incapacité ni d'une impuissance naturelle, mais plutôt de l'ensemble de leurs habitudes d'esprit. Ex. : 1) leur pensée est comme une pensée de collectivité, ils pensent tous comme et avec leurs frères de race et en quelque sorte par eux, notamment par leurs chefs conseillers de la masse, 2) leur réflexion se déploie dans les occupations nécessaires à leur substance (question de dot, femmes, sexualité, cultures, nourritures, animaux) et ce qui n'y pas inséparablement associé, n'arrête pas leur pensée.

L'esprit d'invention n'existe pas; l'imagination est peu développée parce que le cercle d'idées est trop restreint.

Bref loin d'être stupides, les Walendu sont assez vifs sur les sujets que leur manière de vivre met à la portée de leur observation et de leur compréhension.

Aussi peut-on leur attribuer du bon sens, sans l'art de raisonner.

M. MAENHAUT.
Administrateur Territorial.



L'âme Luba (Suite)

L'IDOLE

Nous avons examiné jusqu'ici, les remèdes et les charmes ayant, soi-disant, une efficacité spirituelle. Il existe un autre domaine encore, de l'activité du sorcier : le pouvoir qu'il exerce sur les esprits eux-mêmes, qu'il force à hanter certaines images et certaines huttes spécialement destinées à leur usage. Les observateurs superficiels des coutumes des Baluba ont souvent été induits en erreur parce qu'ils n'ont pas fait la distinction entre l'esprit même et sa personnification dans une idole. La distinction est la suivante : une simple image taillée ou modelée s'appelle « nkishi » au pluriel « bankishi ». C'est une figure de bois ou de terre-glaise, impuissante et inanimée. On appelle « mukishi », au pluriel « bakishi », l'être invisible qu'évoque un cadavre. Un mort sera donc devenu un « mukishi » tandis que la tête humaine qu'un indigène aura sculptée au bout de sa canne se nommera un « nkishi ».

Le sorcier fait un usage pratique de ces idées distinctes de « nkishi » et de « mukishi » lorsqu'il engage un esprit à s'incorporer à l'image préparée à son intention. Il prélève, par exemple, un morceau d'os à un mort, morceau qu'il mélange, dans une corne ou une coquille, à d'autres ingrédients (bijimba), pour fabriquer un charme, qu'il introduit, alors, dans une figurine sculptée, ou qu'il lui attache au corps, afin d'amener l'esprit à aller l'habiter. Aussitôt que l'esprit en a pris possession, l'image cesse d'être un « nkishi » pour devenir un « mukishi ». Pour en faciliter la description, nous appellerons donc cette combinaison de la forme et de l'esprit qui l'habite : une idole. Ces idoles sont dressées devant les huttes, pour les préserver du malheur, et des maladies mais si on enlevait le charme qu'elles contiennent l'esprit les abandonnerait aussitôt et l'image désertée ne serait plus considérée que comme un objet inutile et méprisable. Les esprits des morts peuvent être bienveillants ou pernicious. On encourage les esprits bienveillants à vivre à proximité des huttes des vivants en leur dressant de petites huttes à eux on y dépose quelques braises le soir, pour y entretenir la chaleur, et, le matin, un peu de manioc comme nourriture.

Bien qu'on ait prétendu, à maintes reprises, que ces idoles ne sont ni vénérées, ni adorées, nous avons vu des adultes aller s'asseoir des heures durant à côté de certaines idoles, leur parler, se chauffer au même foyer, s'adresser à elles en termes affectueux, d'une voix pleine de tendresse, bref, leur témoigner un tel respect et un tel attachement qu'il serait difficile de ne pas appeler un tel sentiment de la vénération.

Si un homme a traité durement son prochain, celui-ci peut, après sa mort, se venger de son persécuteur en lui infligeant toutes sortes de maladies et d'accidents. Cet esprit malin se nomme un « Kizwa » ou « Kizuwa ». Les esprits les plus bienveillants peuvent s'irriter si on les traite irrespectueusement ou si on les néglige, et ils manifestent, alors, leur mauvaise humeur en provoquant des malheurs. Lorsqu'un indigène croit qu'il est la victime d'un « Kizwa » il consulte le nécromancien, qui se livre au questionnaire dont nous avons parlé au chapitre qui traite de la nécromancie, afin de découvrir l'esprit qui a été offensé. Il ordonne généralement ceci : « Brasse vite de la bière, car les esprits en réclament. Place cette bière devant la hutte d'un Tel ou d'un Tel. » On brasse donc de grandes quantités de bière dont la foule boit la plus large part tandis qu'on en place une petite quantité devant la hutte du mort ; si celui-ci a été, de son vivant, un personnage important, les assistants s'enduisent abondamment de chaux, en témoignage de respect. La beuverie terminée, celui qui a fait l'offrande verse un peu du contenu du dernier bol de bière devant la hutte de l'esprit et boit le restant en famille. Le breuvage a été offert au mort, il faut donc qu'il soit bu cérémonieusement, après quoi l'esprit, apaisé, retire maux et désastres.

Le rite, par lequel les esprits sont sensés être amenés à se fixer dans une hutte ou une idole, s'appelle « Kuyola » et le sorcier doit, en grande partie, sa réputation à l'emprise qu'il a sur eux. Le « Kuyola » étant un art excessivement répandu dans la région Luba, nous l'examinerons un peu plus minutieusement. Il consiste donc, simplement, à exercer un empire sur une autre personnalité, vivante ou morte. Cette personnalité s'appelle « Mukishi » quand il s'agit d'un défunt seulement, mais le terme « mudjininya » peut lui être appliqué soit avant, soit après la mort. Un homme peut acquérir un pouvoir sur l'esprit de son fils, de son père aussi bien que sur celui d'un homme mort depuis longtemps, mais pour

arriver à cette domination, il est indispensable qu'il ait en sa possession un objet avant touché de près à cette personne, objet tout imprégné de sa personnalité. Lorsqu'il s'agit d'un être vivant, ce sera la croûte d'une plaie, des cheveux, des ongles, de la matière fécale, de la terre humectée par un crachat, ou par de la morve. Des vêtements dans lesquels il a transpiré, des fragments de sa literie ou le sable provenant de l'empreinte fraîche de son pied, peuvent suffire. S'il s'agit d'un mort et que le sorcier n'a pas pu se procurer un morceau du corps, il devra se contenter de la crasse et de la transpiration raclées sur la crosse du fusil du mort, d'un peu de terre ou d'herbe de sa tombe ou de quelqu'autre objet empreint de la personnalité du défunt.

Celui qui a acquis un tel objet a désormais le pouvoir d'asservir la personnalité de son possesseur. Il placera l'objet tout contre ses lèvres en murmurant : « Je t'ai fait revenir. Je t'ai fait revenir » et il croira fermement que la personne qu'il évoque de la sorte ne peut manquer de répondre à son appel, qu'elle soit morte ou vivante. Si un tel appel s'adressait à une personne se préparant à partir en voyage et que celle-ci n'en tenant aucun compte, se mettait en route, malgré tout, son esprit ou sa personnalité quitterait aussitôt son corps, et la mort la surprendrait à brève échéance.

Les jeunes gens qui quittent actuellement la région Luba pour les mines de cuivre, s'en vont presque tous subrepticement, tant ils craignent que leur famille ne puisse les « yola », c'est à dire les forcer à revenir sur leurs pas. Nous avons même vu, un jour, des indigènes essayer de « yola » un blanc. Celui-ci poursuivait témérairement dans la brousse un léopard blessé, et ses boys, comprenant le danger qu'il courait, ramassèrent vite le sable à l'endroit où les pneus de sa bicyclette avaient laissé leurs traces, s'efforçant ainsi de le rappeler en arrière, mais il faut avouer que leur procédé n'eut aucun effet sur le blanc. Une des raisons pour lesquelles tant d'indigènes refusent de se laisser photographier, est la crainte de voir les hommes blancs voler et asservir leur ombre ou personnalité.

Les mêmes moyens sont mis en œuvre pour dominer l'esprit des défunts et les forcer à aller résider, de façon plus ou moins permanente, dans une idole. On sculpte ou on modèle une figurine de bois ou de terre-glaise ayant souvent la forme du corps humain, avec un, deux et même quatre visages. Ceux-ci sont parfois blancs d'un côté et rouge de l'autre. D'autres fois, des figures de terre-glaise sont modelées autour d'une structure de baguettes et d'herbes et affectent la forme de lions, de serpents, de léopards ou d'hippopotames. Après avoir maîtrisé l'esprit, le sorcier se met en devoir de le forcer à aller occuper le corps préparé à le recevoir, où il est, dès lors, soumis à sa volonté.

La fonction la plus importante de l'idole est celle de gardien. Plus elle est conçue de façon compliquée, plus elle est coûteuse, et plus elle sera efficace. Un pauvre hère ne peut pas se payer une idole, qui regarde de deux côtés à la fois, le préservant ainsi des dangers qui pourraient surgir de directions opposées; son idole à un seul visage, ne sera qu'un bloc de bois, taillé grossièrement. Un chef puissant aura, de son côté, une idole portative finement sculptée, unanimement révérée, et vénérée dans le pays.

L'idole peut également servir à procurer du bonheur, du succès; il faut, alors, qu'on s'attire ses bonnes grâces, qu'on lui témoigne des égards, en lui offrant de la nourriture et en la protégeant de la pluie. Si d'autre part, le possesseur d'une idole est frappé par la maladie; si ses chasses restent infructueuses ou ses jardins improductifs, c'est elle qui en portera la responsabilité. Il n'est donc pas rare de voir un homme rosser son idole, la priver de nourriture et la laisser dehors, sous l'averse.

A Nkulu, où il existe une source d'eau bouillante, on peut voir, parfois, de ces idoles placées dans la source afin d'y être ébouillantées, juste châtement pour s'être montrées indifférentes et inefficaces.

On remarquera donc qu'une fois soumis à la volonté de l'homme, l'esprit est considéré comme lui appartenant en propre; il est son esclave, un jouet entre ses mains. Il peut être puissant, dangereux même, il n'en est pas moins la propriété de l'homme, qui peut l'exploiter, le contraindre, la cajoler, le menacer ou l'implorer, suivant son tempérament et ses inclinations.

Ces idoles sont même fréquemment traitées ignominieusement; on les place parfois, les pieds en l'air, la tête enfoncée dans le sol. Ce sont, alors, des monga qui se baissent. Si elles se relèvent, les gens mourront. Les indigènes prétendent que ce genre d'idole est de si triste humeur qu'elle renverse tous les esprits qui osent s'approcher d'elle, protégeant ainsi la hutte près de laquelle elle est placée. On la nomme aussi « l'idole renversée, qui renverse les morts ».

Mais si elle est, parfois, traitée avec indignité, l'idole est aussi l'objet d'une profonde vénération. Au nord-ouest de la région luba, où l'influence des Bekalebwe est prépondérante, il existe de grandes idoles, finement sculptées, auxquelles une garde de quatre femmes ou davantage, accorde des soins constants. Ces idoles, trop sacrées pour qu'on y touche avec les mains, sont portées au bout de longues perches ; les porteuses prétendent pouvoir percevoir nettement la direction que désire prendre l'idole et l'endroit où elle veut être déposée. L'occupant de la maison ou de l'enclos où s'est arrêté l'idole, s'empresse, alors, au-devant d'elle avec une offrande pour qu'elle lui accorde bienfaits et protection. Afin d'engager l'idole-visiteuse à entreprendre une de ses tournées, les indigènes battent le sol, à ses pieds, au moyen d'un petit paquet de charmes enfermés dans un tissu de raphia ou une natte.

Le sorcier se sert souvent de l'idole pour exercer une sorte de chantage. Un exemple expliquera sa méthode.

Luvila était toujours malade, et sa famille, craignant de le voir mourir, appela le sorcier, qui dressa trois grandes idoles devant la hutte du patient. Après quelques mois, Luvila guérit. Attribuant sa guérison aux idoles, il alla porter quatre poulets au sorcier. Celui-ci, furieux, lui cria : « Quoi ! tu m'apportes quatre misérables petits poulets, quand j'ai risqué le courroux des esprits en dressant devant ta hutte les idoles qui t'ont guéri ? Tu m'insultes ! La maladie va te reprendre, deux fois plus forte encore. — « Non ! non ! accepte ces cinquante francs » supplia Luvila. Le sorcier les prit et en demanda encore deux cents. Il fallut quelque temps pour les rassembler et quand le malheureux les lui porta, le magicien lui dit : « Aporte-moi deux chèvres, maintenant, ou bien ta maladie reviendra certainement. »

Malgré que ceci se soit passé il y a environ deux ou trois ans, Luvila continue à payer tout ce que le sorcier lui réclame, et ce n'est pas fini. Voilà comment ces gens deviennent des despotes et finissent par dominer la communauté toute entière.

Un autre genre d'idole que l'on rencontre assez fréquemment au pays Luba, est le « Buyu bwanga », figure de terre-glaise, généralement recouverte d'un toit d'herbe ; nous en avons vues d'autres qui ont été placées dans des niches dans la paroi d'une fourmillière ou même le mur d'argile d'une hutte. Le « Buyu bwanga » est toujours muni d'un pot de grès destiné à recevoir les libations de bière et de sang. Dans le Nord, cette idole prend la forme d'un hippopotame entourée d'un halo tout décoré. Elle est souvent accompagnée d'un serpent tacheté, également en terre-glaise, et les deux figures sont grotesquement décorées avec de l'argile de différentes couleurs. Dans les environs de Kamina, le « Buyu bwanga » consiste en deux lions de terre-glaise qui portent entre les mâchoires des défenses de sanglier et, souvent, une crinière d'antilope-rouanne. (1) Ces idoles exigent de fréquentes libations de sang, en récompense de la protection qu'elles accordent au village et des chasses fructueuses dont bénéficient ses habitants. Chaque fois, donc, que l'on tue des chèvres ou de la volaille au village, ou du gibier dans la brousse, on en recueille soigneusement le sang pour le déverser dans le pot du Buyu. L'indigène nourrit souvent une véritable affection pour son idole Buyu. Il n'est pas rare de voir une femme seule, assise, des heures durant, au pied de l'idole à tresser ses nattes ou à faire de la poterie, en parlant sans arrêt à l'image de terre-glaise, tout comme certaines Européennes, frustrées de vie de famille, prodiguent leur affection à quelque animal favori.

Il est à noter qu'en général, l'idole est essentiellement une propriété personnelle, à la fois dieu et esclave. Quand un homme meurt, le charme est retiré de l'idole, et l'image est jetée ou laissée à l'abandon. Dans la plupart des cas, nul n'oserait en accepter la succession, encore qu'on puisse hériter d'une corbeille de charmes et d'amulettes. Il arrive que l'esprit soit amené à aller habiter dans certain arbre choisi à son intention. Une petite hutte est, alors, érigée au pied de cet arbre pour recevoir les offrandes. Parfois, aussi, celles-ci sont placées entre les branches ou y sont suspendues. Une autre coutume des indigènes a été confondue avec cette dernière alors qu'elle n'a rien de commun avec elle. Quand un homme est un menteur avéré, on attache des touffes d'herbes — une par mensonge — dans un arbre à proximité de sa hutte. J'ai vu, à Mpiana Mbayo, un arbre littéralement recouvert de ces touffes d'herbes ! L'arbre du mensonge n'a, d'ailleurs, aucune valeur spirituelle ; il est simplement un monument public du mensonge, destiné à faire honte à celui qui en est coutumier.

(1) Hippotragus equinus-antilope cheval-roan antilope.

Le sorcier ne se contente pas seulement d'enfermer les esprits dans une idole il exploite de la même façon le « Kanzundji » ou « enfant des songes ». Si un homme est malade depuis longtemps, sans que les charmes habituels se soient montrés efficaces, on lui donne une petite figurine en bois, généralement enfilée à un cordon auquel est attachée aussi une écaille de tatou, et qu'il doit porter en bandoulière. La figurine sculptée renferme l'esprit de « l'enfant-des songes » qui par sa férocité, est chargé de chasser l'esprit malin, la cause du mal. Il arrive que la figurine soit finement sculptée ; d'autres fois, elle est grossièrement taillée, au moyen d'une demi-douzaine de coups de couteau, et souvent, aussi, elle se compose simplement de quelques poils d'hermine d'été, collés avec de la résine d'olivier sauvage, aux deux extrémités d'un bout de roseau de cinq centimètres de long, sans qu'on ait tenté le moins du monde de reproduire une forme humaine. C'est, probablement, la raison pour laquelle l'indigène n'a qu'une considération très minime pour la forme elle-même, la réservant toute entière à « l'enfant-des-songes » qui l'habite. Le sorcier réalise, ici, un double profit, car il fait croire au patient que si l'idole est usée, après la guérison, « l'enfant-des-songes » s'échappera de sa prison, causant ainsi, au village, des dommages et des difficultés sans nombre. Il est donc payé, une première fois, pour capturer l'enfant-des-songes « et le remettre au malade et, une deuxième fois, pour l'en débarrasser et empêcher ainsi que le village subisse des préjudices.

L'USAGE DES CHARMES POUR L'ARRANGEMENT DES DISCORDES CONJUGALES

Le sujet qui traile du « Kuyola », c'est à dire du pouvoir qu'un individu peut acquérir sur l'esprit d'un autre, ne serait pas complet si nous omettions d'examiner les moyens mis en action pour débrouiller certaines situations inévitables dans les pays où règne la polygamie. Nous avons à faire, ici, à une des superstitions indigènes les plus répugnantes, que nous rencontrons pourtant à chaque moment, sous des aspects différents, et qui nous éclairent sur la mentalité indigène.

La femme négligée constitue un des plus grands fléaux de la polygamie. L'une ou l'autre des femmes est toujours ou négligée, ou jalouse ; quant au mari, quelle que soit la diplomatie exercée par lui, il ne peut pas manquer de détruire, ici ou là, l'équilibre et l'harmonie matrimoniaux, d'où il résulte dans son ménage, un esprit constant de rivalité et de rébellion. La femme malheureuse s'efforce de rendre tout le monde malheureux. Les beaux-parents soufflent sur le feu et la vie n'est qu'une longue lutte pour gagner de l'ascendant et du pouvoir au détriment des autres. Tout ceci se passe dans le plus grand secret, de sorte que le sorcier n'hésite pas à faire, en même temps, un « binyonyi » ou « charme d'amour » pour le mari et pour chacune de ses trois femmes, tous les intéressés ignorant, bien entendu, l'existence des autres charmes. Le charme consiste, pour chacune des femmes, à forcer le mari à l'aimer, elle plus que les autres ; quant au mari, le charme qu'il s'est procuré doit amener la femme récalcitrante à se soumettre.

Au pays des Baluba, les hommes prennent leurs repas, séparés des femmes, et il serait de la plus grande inconvenance qu'une petite fille, — fût-elle encore à l'âge où elle se traîne par terre — se trouvât dans la hutte où mange son père ; si un petit garçon, à peine sevré, tombait malade le nécrémancien ne manquerait pas de dire que « c'est parce qu'il a mangé au foyer d'une femme. » Il faut, dès ce moment, que la mère lui fasse un feu spécial et il ne peut manger que la nourriture préparée sur ce feu-là. Il lui est permis de manger encore en compagnie de sa mère et de ses sœurs, mais aussitôt qu'il est à même de se servir d'un arc et de flèches, et qu'il approche de l'âge de la circoncision (disons, neuf ans) il prend un bout de tesson, qu'il enfouit dans le sol, en faisant le vœu qu'il ne mangera plus jamais avec les femmes. Dès ce moment, il croit avoir fait ses premiers pas vers la vie d'homme, et il ne mangera plus, désormais, qu'avec son père ou avec ses compagnons. Si l'homme est un « mfumu », un conseiller du chef, il permet à ses enfants de manger dans le même plat que lui, mais il se couvre la tête d'un drap pour qu'ils ne le voient pas introduire la nourriture dans sa bouche. Les repas d'un chef sont réglés plus sévèrement encore. Il doit s'abstenir de manger entre le lever et le coucher du soleil, mais il peut se soutenir au moyen de larges rases de bière ; il faut trouver là la cause de l'ivrognerie qui caractérise les chefs luba.

La « mbala » ou « maison à manger » des hommes est entourée d'un enclos, car ils ne doivent, en aucun cas, manger des aliments préparés pour les femmes. Dans l'enclos, se trouvent, donc, leurs propres mortiers, pilons, et autre matériel de cuisine, qui servent aux femmes à préparer la nourriture du mari. Si une femme, même affaînée, était surprise mangeant la plus petite parcelle de nourriture de la « mbala » elle serait fouettée à sang et répudiée sur l'heure par son époux. Si elle se permettait de tamiser de la farine, pour son mari, dans un tamis ayant servi à passer de la farine pour les femmes, la chose serait considérée comme un crime abominable, qu'on lui reprocherait pendant des mois.

Toutes les femmes cuisinent pour leur mari, mais il s'arrange, habituellement, afin qu'elles se relayent tous les quatre jours ; toutefois, lorsqu'elles sont « indisposées » elles ne cuisinent pas, mais elles peuvent cueillir et racler le nourriture brute. Celle qui est chargée de la cuire, commence par se frotter de la glaise blanche devant les oreilles (cela s'appelle « matongwe ») puis elle s'entoure les seins d'un cha-pelet de perles (« lukuka ») pour montrer qu'elle doit garder le silence. Comme elles ne peuvent pas parler pendant ces opérations, les femmes ont une sorte de langage sifflé dont elles se servent à ces moments-là. Quand le repas est prêt, la femme d'un conseiller éminent (« un Tshikala » ou un « Inabanza ») agite une petite sonnette pour appeler son mari. La femme d'un simple roturier se contente de claquer des doigts, après quoi elle va s'asseoir au-dehors, en silence, pendant que l'époux prend son repas. Quand il l'a terminé, elle saisit une brindille et, la cassant en deux morceaux, en baise chaque moitié pour montrer qu'elle a accompli son devoir et que son silence peut être rompu ; le mari donne son assentiment en enchaînant son petit doigt au sien. Dans certaines familles, ces règles sont appliquées avec plus de rigidité encore, et nous avons connu des cas où l'homme ne prétendait pas manger des aliments provenant de la même partie du jardin où poussaient ceux de ses femmes, ni permettre qu'ils fussent cultivés avec la même houe.

On se demandera ce qui peut bien avoir donné naissance à toutes ces précautions. Ce sont les charmes qui en sont responsables, ces charmes employés par les maris et par les femmes, dans les luttes éternelles de la polygamie, pour conquérir faveurs et influences. La jalousie d'une femme qui se croit négligée peut s'exacerber à tel point qu'elle attend parfois durant des mois, l'occasion d'empoisonner la nourriture de son mari. Il n'est pas douteux que bien des morts subites et inexplicables peuvent être imputées à des femmes méprisées. Elles murmurent, tout en mélangeant le poison aux aliments : « Si je dois me passer des caresses de mon époux, que les autres ne les aient pas davantage. » Cette formule doit rendre le poison fatal ; on peut donc s'imaginer avec quelle sévérité le mari exige le silence le plus absolu pendant la préparation de ses repas ! Tout murmure pourrait être une malédiction.

La femme déçue se rend chez le sorcier, pour qu'il lui procure un « kinyonyi » ou un « manga a Kunswamulume », chargé de lui ramener l'amour de son mari. Le sorcier fait un petit rouleau de feuilles de « nsangala », un arbre qui a la réputation de faire naître la joie. Il donne ce rouleau à la femme en lui disant de suivre son mari à la dérobée, quand il va s'isoler dans la forêt, de surveiller ses mouvements et, aussitôt qu'il s'est éloigné, de tremper le rouleau de feuilles dans ses excréments encore chauds. Ce procédé porte le terme technique de « Kuyola mpoji ». Les feuilles sont, alors, séchées, et mélangées, par petites quantités, aux aliments du mari, tandis que l'épouse murmure une invocation : « Que mon mari m'aime plus que les autres ou bien qu'il meure. » Il y a des femmes qui se vantent, avec une fierté mal déguisée, d'avoir tué plusieurs maris à l'aide de ce procédé. L'une d'elles vint, un jour, se réfugier à notre mission Busangu, en déclarant : J'ai tué trois maris avec mes « binyonyi » et maintenant ils veulent se venger en me prenant mon bébé ».

Si un homme fait usage d'un « Kichibu », c'est à dire de lairines indigènes, de sorte qu'il est impossible de se procurer ses excréments, la femme broie très finement les feuilles sèches de « nsangala » qu'elle mélange à de l'huile, puis elle se déverse la mixture dans le dos, de façon à ce qu'elle lui coule le long de l'épine dorsale. Elle s'accroupit, alors, au-dessus du récipient où cuisent les aliments et, tandis que l'huile s'y égoutte, elle murmure la même invocation que celle de l'autre système, persuadée que son mari, après avoir avalé cette nourriture ensorcelée, sera forcé de reporter sur elle seule toutes ses affections.

Un autre « bwanga bwa Kunswamulume », plus simple, consiste à se servir d'une petite perle blanche, lavée dans un mélange de chaux délayée avec de l'écorce de « mwabi » et que la femme tient sous la

langue pendant qu'elle parle à son mari, Elle croit que grâce à ce procédé, sa voix touchera le cœur de l'époux et lui gagnera son amour.

C'est afin de déjouer ces pratiques répugnantes, que le mari applique avec une telle rigueur les règles de la maison « mbala ». Et malgré cette surveillance étroite, il vient toujours un moment où la femme mécontente trouve l'occasion d'ensorceler la nourriture de son mari. Il reste, alors, à celui-ci, quatre moyens d'en annuler les effets pernicieux.

1) La façon de manger les aliments. La main droite est d'abord humectée, puis elle saisit une petite quantité de bouillie dans laquelle le pouce creuse une sorte de dépression. La bouchée de bouillie est alors trempée dans le récipient qui contient le poisson, la viande ou les légumes, ceux-ci s'y déposant comme dans une coupe et le tout est, ensuite, porté à la bouche.

Une des méthodes le plus usuelles de protection contre les malédictions des femmes consiste, pour le mari, à écraser sous son pied la première bouchée, ou « Kitolo », au lieu de l'avaler, en disant : « Si ma femme a ensorcelé mes aliments, que le mauvais sort lui retombe sur la tête et qu'elle en meure. » Beaucoup d'hommes exécutent ce rite aussi régulièrement et avec autant de ferveur que les chrétiens qui récitent un « Benedicite » avant le repas.

2) D'autres, jettent dans le feu la première « Kitolo ». D'après la médecine indigène, le feu a le pouvoir de renverser l'effet produit par des matières crues, de sorte que si une de ces matières, non consommée, était dangereuse, ses cendres produiraient l'effet opposé.

3) Il arrive aussi que la première « Kitolo » soit donnée aux chiens, pour que ce soient eux, et non le mari, qui subissent le mauvais sort.

4) Beaucoup d'hommes portent une petite amulette à l'index ; elle consiste en une minuscule caïebasse ronde « Kapudi » renfermant des remèdes protecteurs. Ils l'enlèvent aux repas et la placent à côté de leur bol de nourriture. Ceci, d'après l'étiquette indigène, est la chose correcte à faire lorsqu'un homme mange en compagnie de gens qui lui sont relativement étrangers ou d'invités du marque, car ce procédé annule tous les effets pernicieux d'un sort qu'une femme jalouse, ou quelqu'autre personne malveillante, aurait pu jeter sur les aliments.

Il arrive que ce charme se présente sous la forme d'un sifflet ; son propriétaire le porte à ses lèvres avant de commencer le repas et, après un léger sifflement, il dit : « Mpande », - « que je puisse échapper ». Il croit, en effet, qu'il échappera, ainsi, aux effets dangereux du charmes ou du poison qui pourrait avoir été mélangé à ses aliments.

Ce n'est pas seulement la femme qui fait usage de charmes pour s'attirer l'affection de son mari, mais le mari qui emploie les mêmes moyens pour ramener à lui une femme volage. Il introduira subrepticement dans sa nourriture, et souvent avec l'aide d'autres femmes et d'enfants, des ingrédients aussi peu ragoûtants que des pousses de « nsangala », du foie de lézard, ou une pincée de poussière sur laquelle a uriné la femme infidèle.

En général, cependant, l'homme a beaucoup moins d'occasions de s'approcher des aliments de sa partenaire, et c'est pourquoi il est plus souvent pris en flagrant délit. Les scènes assourdissantes qui en résultent constituent un des épisodes les plus usuels de la vie villageoise.

Les femmes luba sont très inconstantes et rares sont celles qui ne se sauvent pas dans leur famille, à intervalles plus ou moins espacés. Ceci demande une courte explication. Une des armes favorites de la femme dans les conflits conjugaux est le « Kutantuka », qui équivaut à une sorte de grève. L'épouse boude, refuse tout contact avec son mari, gâche la nourriture et finit par se sauver. Avant la venue des blancs, lorsqu'une femme se conduisait de la sorte, on supposait que l'influence néfaste des ses parents était à la base de toute cette mauvaise volonté, et la belle-mère pouvait s'estimer heureuse quand elle n'attrapait pas un coup de lance. La belle-mère finit donc par prendre parti contre sa fille, ne fut-ce que par mesure de sécurité personnelle. Malheureusement, la conduite licencieuse de certains blancs a renversé toutes les barrières de la bienséance sociale. Il fut un temps où la femme infidèle était renvoyée à ses parents, les oreille coupées, et si un homme soupçonnait sa femme de se rendre dans la hutte d'un autre, il aiguillait deux piquets de bois dur et, assisté de quatre témoins, il enfonçait ces piquets dans les tempes des coupables, les clouant au sol jusqu'à ce que mort s'ensuive. Ces mesures draconiennes

ne sont plus en usage et, dans bien des cas, les femmes font à peu près ce qu'elles veulent, mais il est à craindre que les belles-mères soient la cause de beaucoup de déboires domestiques. Ce sont elles qui sont donc souvent responsables de toutes les choses dégoûtantes que leurs filles ingurgitent, puisque les maris, pour récupérer leur bien, n'hésitent pas à « ensorceler », leur nourriture.

Les feuilles des trois arbres « newachi », « mukuta » et « nsangala » sont fréquemment bouillies ensemble et les indigènes croient que si on se sert de ce liquide pour se laver le corps, celui-ci gagnera un attrait nouveau capable de ramener l'épouse ou l'époux volage ou indifférent.

LES CHARMES, LEUR COMPOSITION ET LEUR USAGE

Nous avons jeté un coup d'œil sur les méthodes du sorcier mais sans avoir examiné à fond les principes sur lesquels il se base pour composer ses charmes ni la pensée secrète qui le guide dans le choix de certains ingrédients.

Le récipient qui contient ces ingrédients est connu sous le nom de « Kipau » et il consiste, généralement, en une petite corbeille doublée de cuir, souvent accompagnée d'un « mungu » (aussi appelé « Kibamvu » ou « nkolankwiba » suivant sa forme) ou petite gourde dans laquelle il serre ses produits les plus secrets. La corbeille contient ceux dont il a besoin journallement, tandis que la petite gourde ne renferme que des remèdes très précieux, employés seulement dans les grandes occasions.

Ces divers ingrédients sont rassemblés dans de petits paquets enveloppés de peau, de feuilles de bananes ou de nattes, que le sorcier reconnaît aisément. Il possède également plusieurs coquilles de mollusques d'eau douce, « bankese », dans lesquelles il mélange les différents produits avant de les presser dans une corne, une coquille de limaçon ou quelque autre récipient.

Voici le contenu de la corbeille de Mande, sous-chef de Kasongo-Membo et sorcier très renommé :

1. Les racines pointues, acérées du ricin, broyées avec les semences de la plante et qu'on se frotte sur l'estomac pour se débarrasser de la « chair de poule ».
2. Des os d'aigle et des plumes du dessous de leurs ailes, mélangés à des poils d'aisselle humaine, pour guérir les plaies causées, soi-disant, par des aigles. (Il est bien plus probable que ces plaies, sous les bras des enfants, proviennent plutôt d'un excès de transpiration et d'un manque d'hygiène)
3. Des racines de lufuta, que les hommes mâchent pour acquérir de la puissance virile.
4. Des cornes et des sabots d'antilope, brûlés et réduits en pâte, puis introduits dans une coquille de limaçon, qu'on lèche et dont on se frotte le front et la poitrine pour se préserver de la diarrhée pendant une expédition de chasse. (Il est certain que les cendres charriées par les cours d'eau et provenant des herbes brûlées au moment des chasses, provoquent réellement la diarrhée.)
5. Des sabots d'antilope, brûlés tout entiers, et qu'on dispose dans les herbes pendant une chasse « au feu » pour empêcher les antilopes de s'échapper.
6. Des sabots d'antilope, brûlés et pulvérisés, qu'on introduit dans une petite carapace de tortue attachée au fusil et placée de manière à venir s'appuyer à la joue au moment du tir; ce charme permet de bien viser, mais il n'est efficace que s'il est appliqué au fusil qui a tué l'antilope en question.
7. Les morceaux d'une calebasse, brisée accidentellement au cours d'une beuverie générale de bière, et mélangés à de la bouillie prélevée dans un bol ayant servi à plusieurs personnes à la fois, le tout réduit en pâte avec de la chaux, dans une corne d'antilope-des-roseaux. Ce charme a la réputation de donner à son possesseur une grande popularité, du bonheur et des honneurs, et de le préserver des mauvais desseins des jaoux.
8. De parcelles d'os humains provenant d'un « ntalajye ». C'est un homme, choisi par le chef à cause de ses dispositions affables, et qui ne se doute vraisemblablement pas, lui-même, de l'honneur qui lui est réservé. A sa mort, ses os sont retirés de son tombeau et on les mélange à du lait de chaux avant de les enterrer sous un pot, dans l'enclos du chef; ils ont désormais la charge de maintenir la paix au village. Si une querelle ou une dispute éclate, surtout parmi les femmes du chef, on verse de l'eau sur le pot pour

faire « sortir » l'efficacité du charme. Si ce sont des troubles qui menacent d'éclater, le propriétaire d'un « ntalaje bwanga » se précipite vers lui, se place debout dessus et tout en se déversant de l'eau sur les pieds, il clame « La paix. La paix. »

9. Deux petites cornes d'antilope, attachées l'une à côté de l'autre sur le haut du bras droit, et contenant des cheveux de jumeaux et des fragments de leur cordon ombilical, réduits en pâte, avec de la chaux. Ceci constitue un charme très apprécié comme porte-bonheur et porte-chance.

10. Un charme « Kameme », c'est à dire une corne de chèvre contenant des fragments du dernier os de la queue de tous les animaux les plus dangereux (lions, léopard, buffle, hippopotame, crocodile, serpent et éléphant). L'indigène croit que s'il est porteur de ce charme au moment où il rencontre un animal sauvage, celui-ci ne relèvera pas la queue pour l'attaquer, mais qu'il la baissera instantanément et s'esquivera sans demander son reste. Un autre charme, du même genre, mais composé des poils du bout de la queue, doit permettre à un homme de manœuvrer avec rapidité et adresse et d'échapper ainsi au danger.

11. Des éclats de bois d'un arbre touché par la foudre, destinés à faire « éclater » le cœur d'une femme infidèle et à la ramener vers son mari. Ce charme est employé aussi pour que la foudre frappe une épouse fugitive. Dans le premier cas, le mari porte l'amulette sur la poitrine, quand il étreint sa femme et, dans le second, il est placé dans le chaume de la hutte occupée habituellement par la femme.

12. Des frelons, des scolopendres, des tarentules et des scorpions, séchés et broyés. On les enfouit dans la terre, à proximité de la hutte de celui à qui l'on veut du mal. Personne, s'il est heureux et opulent, n'est à l'abri de ces actes de malveillance, dûs à la jalousie, et la plupart des indigènes n'osent pas construire une hutte trop vaste ni porter des vêtements trop prétentieux, de crainte d'exciter leurs compagnons à leur jeter un mauvais sort. Les mêmes ingrédients sont brûlés et enterrés près de sa maison, généralement sous un pot renversé, par celui qui veut se protéger de l'ensorcellement en la « retournant » contre son auteur.

13. Des têtes de serpents et des queues de scorpions et frelons, ainsi que des têtes d'oiseaux « ntonga », réduites en cendres et frottées sur les bras avant une chasse au buffle, ou bien séchées et attachées à la crosse du fusil, assurent des coups heureux.

14. Une corne de duiker bok (1), fixée par une pâte de chaux dans celle d'une antilope-des-roseaux, et employée comme sifflet, pour appeler le gibier avant une chasse.

15. Des têtes de serpent et des os d'antilope duiker bok, pilés et enfermés dans une corne quelconque ou une coquille de limaçon, qu'on lèche comme spécifique contre les morsures de serpent.

16. De la peau séchée et pulvérisée, de crapaud ou de lézard, dont on saupoudre la natte de lit d'une femme, avant qu'elle se fasse tatouer, pour que le dessin marque bien. Les mêmes produits, mais brûlés, sont portés au poignet pour faire disparaître les verrues.

17. Unealebasse « dil dya mbata » qu'on remplit d'excréments du mari et qui est portée par la femme pour lui donner de l'ardeur sexuelle.

18. Des poils de moustache de cochon, pour guérir les dents cariées. Ils sont généralement enfermés dans une petite figurine humaine, portée en bandoulière sur la poitrine.

19. La mâchoire inférieure, encore garnie de dents, d'un crocodile, mâchoire qui est séchée et broyée, pour guérir les maux de dents.

20. Des nerfs d'antilope, noués de façon spéciale, et portés en bandoulière, pour donner agilité et souffle dans la poursuite du gibier.

21. Des noyaux broyés, d'olive sauvage, contre les maux de tête.

22. Des entrailles crues d'antilope, qu'on s'attache sur l'estomac pour guérir l'indigestion.

23. Des noyaux brûlés d'olive sauvage, pour guérir les brûlures.

24. Des oiseaux calcinés (n'importe quelle espèce de petits oiseaux) également contre les brûlures.

25. L'intérieur de cacahuètes tordues, (les cacahuètes droites et de forme régulière ne conviennent pas) brûlé et malaxé avec de l'eau, pour se débarrasser des verrues et pour guérir la lèpre.

(1) *Sylvicapra grimmii* — the bushduiker — duiker bok — kashya.

26. Les os broyés de n'importe quel animal tué par une hyène, pour guérir les plaies de la tête chez le bébé. Ces plaies sont probablement causées par les poux.

27. Des excréments d'éléphant, séchés, dont on s'enduit la plante des pieds pour la préserver de l'écaillage provoqué par les marches dans le sable chaud.

28. Des fanons d'éland, brûlés, et enfermés dans un scarabée ou dans une petite corne, qui se porte sur la gorge pour faire disparaître un goître.

29. Des racines de Nyenge, comme purgatif.

30. Des perce-bois, pulvérisés et mélangés à la poussière de bois qu'ils produisent, comme remède contre la lèpre. Le sorcier nous a déclaré que bien qu'il n'ait jamais constaté un cas de guérison, il fournit ce charme aux lépreux, parce qu'il faut s'en servir malgré tout.

31. L'estomac séché, pulvérisé râpé, de deux espèces différentes de chat sauvage (mpaka et nshimba) pour guérir les maux d'estomac.

32. Des feuilles et des racines séchées et moulues, de l'arbre « lupela », mélangées à de la cendre et absorbées avec de l'eau, pour provoquer l'avortement. (nous avons connu plusieurs cas, de femmes indigènes ayant essayé ce traitement sans le moindre succès).

Il y avait aussi des noix de « maia » broyées avec de l'huile de palme, à frotter sur les articulations en cas de rhumatisme. De la graisse de lion, pour stimuler la bravoure. Un museau de hyène, un estomac d'hermine d'été, des ailes de papillon (pour devenir un habile danseur) et de l'écorce de « mwabi » à mélanger avec de l'eau-de-chaux et de l'eau naturelle, pour servir aux ablutions des filles désirant acquérir du « sex-appeal ».

En plus de tout ceci, Mande possédait encore une petitealebasse (« lubamvu ») contenant ses spécialités, (« bijimba ») au nombre de neuf, au sujet desquelles il m'a fourni, lui-même, des explications.

1). « *Kichabilangoya* » séchés. Quand on lance les chiens à l'attaque des chats sauvages ou d'autres animaux féroces, on leur protège la gorge au moyen d'une sorte de collier formé de courtes baguettes, très rapprochées.

Le « *Kichabilangoya* » est une larve protégée par un cocon, tissé de baguettes, assez semblable au collier de chien, en beaucoup plus petit, évidemment. Ces cocons sont pulvérisés et les malades qui souffrent d'asthme, de bronchite ou de pneumonie, les portent autour de la gorge ou sur la poitrine. L'indigène explique que ces maladies sont dues à des esprits qui vous serrent la gorge et la poitrine, de sorte que l'effet spirituel des fragments de collier de chien ou du « *Kichabilangoya* » séché protègent les patients de leurs attaques. Si le collier dont proviennent ces fragments a réellement protégé un chien, au moment de sa rencontre avec un animal sauvage, le charme n'en sera plus efficace.

2) « *Miji ya nkimbakanya* » ou « racines qui ont poussé en travers du chemin ». Quand la pluie a creusé la terre d'un chemin très fréquenté, les racines qui le traversent sont, évidemment mises à nu. Ces racines font penser à des barrières, des obstacles, des écueils, et quand un homme les enjambe il a, soi-disant, acquis le pouvoir spirituel de surmonter les difficultés. D'autres racines, du même arbre et de grandeur pareille, n'ont pas la même signification, du moment qu'elles s'étendent parallèlement au sentier et non pas en travers.

L'indigène n'a plus aucun scrupule à trancher des racines devant sa propre hutte ou le long de son propre chemin, mais il ne penserait pas à toucher à celles d'autrui, car il détruirait ainsi le pouvoir qu'aurait cet homme de surmonter ses difficultés. A moins que, bien entendu, il souhaite entraver son prochain ; dans ce cas, il s'en ira secrètement, la nuit tombée, couper un petit morceau de chaque racine mise à nu dans le chemin de l'autre. En les brûlant, il est convaincu qu'il empêchera son ennemi d'enjamber les obstacles dressés devant lui. Exemple : cet homme ne sera pas à même de témoigner clairement en justice, il ne trouvera pas l'argent nécessaire pour se payer une épouse et il n'aura pas l'énergie de lutter contre les mauvaises herbes qui envahissent sa plantation de manioc ; si la maladie le saisit, il ne pourra pas rassembler suffisamment de forces pour la surmonter.

3) *Les testicules de sanglier*. Ils sont fort recherchés et chaque fois qu'un animal quelconque est tué, ce sont toujours ses organes génitaux qu'on se dispute, car ils ont la réputation d'aider

ceux qui les mangent, ou qui les portent, à engendrer des enfants. Les laies ont souvent des portées de dix à douze petits.

4) « *Kionga Kya ntuta* ». Le « ntuta » est un petit rat qu'on trouve dans le Songi, à dix bonnes journées au Nord de la contrée qu'habite Mande. Ce petit animal disparaît dans les hautes herbes avec une grande rapidité c'est pourquoi il a la réputation de faire disparaître les choses. « Kuonga » veut dire guérir, enlever la douleur. Le petit rat est séché et haché en menus morceaux, dont on emplît une petite corne, en y mélangeant des racines qui ont fait trébucher un homme. Le patient doit d'abord lécher la corne, puis le sorcier la presse contre la partie malade, et la passant lentement tout le long du corps, (en prétendant qu'il sent le mal lui résister) il atteint enfin les orteils, après quoi il déclare que la cause de la douleur a été supprimée.

5) *Des tiges de millet, séchées et courbées*. Le grain du millet est parfois si lourd, lorsque la tige est encore verte, que celle-ci penche et se dessèche en dessinant une courbe. C'est à cette particularité qu'est due l'association d'idées entre cette tige ployée et la fertilité, la fécondité. La tige est donc réduite en poudre, placée dans une petite corne et suspendue au jardin ; les indigènes ont plus de confiance en ce système-là, appelé à leur donner une abondante récolte, qu'en celui qui consiste à fumer la terre (encore qu'ils ne négligent pas de le faire.) Une femme enceinte devra se garder de fréquenter l'endroit où la corne est suspendue, au risque d'avoir une délivrance pénible, et même de donner naissance à des jumeaux, événement qui est toujours accueilli avec un bizarre mélange de joie et de consternation. Au cours des injures cérémonieuses qui s'échangent après la naissance de jumeaux, la mère crie à ses concitoyens ; « Tout cela, c'est votre faute. Vous devez m'avoir ensorcelée avec une tige courbée de millet. Les jardins seront lourds de graines, mais moi j'ai été lourde de souffrance. »

6) *Une queue d'écureuil-volant*, placée dans une petitealebasse de « Kapudi » et qu'on attache au cou d'un chien de chasse pour qu'il ait de la vitesse et du flair.

7) *Des plumes d'oiseau « munama »*. J'ignore si le nom suggère une efficacité spirituelle ou si l'oiseau a été appelé ainsi à cause de son efficacité spirituelle. L'oiseau se colle étroitement au tronc des arbres et il a donc la réputation de développer chez les gens des dispositions à l'attachement. Il existe également une racine aux fibres enchevêtrées, le « Kanama », et une plante grimpante aux vrilles très embrouillées, le « Kanama ». Le sorcier mélange racine, vrilles et plumes, et les presse dans une corne de petite antilope « buluku » (dik-dik ?). Ce charme, dénommé « l'accrocheur » est porté par l'homme dont la femme n'accepte pas son étreinte avec plaisir, afin d'éveiller en elle une affection plus ardente.

8) *Des crocs de serpents*. Ils sont roulés dans une peau de crapaud ou de lézard ou simplement attachés à une lanière de cuir d'antilope et portés sur une partie quelconque du corps, mais généralement à la cheville. On prétend que si un serpent est sur le point d'attaquer un homme, il se détournera à la vue du charme, en se disant : « Pourquoi me mettre en peine ? Mon frère a fait l'ouvrage avant moi puisque déjà, l'homme a un croc de serpent dans la peau ». Et il ne lui fera aucun mal. Parfois on remplace ces crocs par les arêtes du poisson « tukile » ou « nso », qui ont aspect assez semblable, et qui peuvent donc, soi-disant, jouer le même rôle.

9) *Des sabots d'antilope d'eau*. (1) Les cornes de l'antilope d'eau sont presque droites, alors que celles de l'antilope des roseaux (2) sont extrêmement tordues, de sorte que le premier est symbole de tout ce qui est droit et le second de ce qui est tortueux et pervers. Un proverbe indigène dit : « aussi tortueux qu'une antilope des roseaux aussi droite qu'une antilope d'eau ». De là aussi le nom luba « nko-dolo » pour l'antilope, dérivé de « Kukondolola », redresser. La croyance veut qu'un charme composé de sabots d'antilope d'eau permette à son possesseur d'aplanir toutes les difficultés. Il se réconciliera avec ceux qui n'étaient plus ses amis ; il échappera aux poursuites judiciaires, ses filets de pêche ne s'accrocheront pas aux roseaux il ne s'égarera pas au cours d'un voyage dans une région inconnue du pays

Il est à remarquer, dans ce qui précède, que le sorcier s'arrête toujours à une particularité, que ce soit chez un animal, une plante ou un objet, parce qu'il croit que cette particularité pourra : a) produire

(1) Waterbuck - Kobus Defassa Crawshaji.

(2) Redunca arundinum - reedbuck.

à l'état brut, un effet favorable chez l'être humain. b) être plus efficace encore si le produit est séché raclé ou moulu, parce qu'il est alors plus concentré ; c) qu'il produira un effet exactement opposé s'il est brûlé.

La particularité la plus flagrante chez l'éland, par exemple, sont ses grands fanons. Si on brûle ces fanons, si on les détruit par le feu, donc, les cendres auront la propriété de détruire les maux de gorge. Les crapauds et les lézards sont littéralement couverts de taches et de verrues, c'est pourquoi on les emploie pour se débarrasser des taches et des verrues. Ce qui frappe, chez un cochon, ce sont ses moustaches et ses canines ; il est à supposer qu'on se sert des premières pour guérir les maux occasionnés par les secondes, c'est à dire les maux de dents. Nous avons connu une vieille femme qui broyait ses chicots carmés, lorsqu'ils tombaient, pour en mélanger la poudre aux aliments de ses petits-enfants en bas âge, afin que ceux-ci pussent percer leurs dents sans difficulté.

Les sorciers sont généralement payés suivant les résultats qu'ils obtiennent, mais si le patient ne donne pas une rétribution suffisante, le charme est, tout simplement, « retourné contre lui ». Si le remède a été employé, à l'état brut, le sorcier en prépare un autre, réduit en cendres, et vice-versa, en déclarant : « puisque tu as refusé de me récompenser pour le soulagement que je t'ai accordé, j'annulerai l'efficacité de mon charme et ainsi l'ancienne souffrance, dont tu viens d'être guéri, reviendra te tourmenter ».

Récemment encore, toute corbeille de médicaments eût été incomplète sans les petits carrés de peau séchée, découpés au front d'un buffle, à l'endroit exact où les poils se mettent à pousser dans toutes les directions. Ces carrés de peau avaient un petit trou, au centre, et on les enfilait au bout du manche de la lance, pour donner aux hommes de la bravoure et pour disperser l'ennemi.

Il est intéressant de noter que les choix des médicaments n'est pas dû à une sélection d'objets baroques et insolites faite par le sorcier, au gré de ses caprices, mais qu'il existe un système bien défini en usage chez tous les sorciers luba. Muni de la liste dont j'ai donné le détail plus haut, je me suis rendu chez un autre sorcier, dans un village éloigné de plus de cent cinquante kilomètres de celui de Maude, et pourtant cet homme a pu, sans la moindre hésitation, me dire à quel usage servent presque tous les ingrédients ou « bijimba ». Il m'a aussi, comme je m'y attendais, appris des choses que j'ignorais, au sujet de quelques charmes, et dans d'autres cas plus rares, il m'a dit nettement : « Ceci n'est pas employé par ici. Seuls, les sorciers de la chefferie de Kasongo Niembo s'en servent. » Et pourtant ce sorcier ignorait de qui je tenais ma liste ; ce qu'il me dit était tout-à-fait exact ; car Maude est un des sous-chefs de Kasongo Niembo.

Dans certains cas, des charmes, considérés comme doués d'une grande puissance, ont cette puissance augmentée encore par certaine particularité. Les os des cuisses du poulet, par exemple, entrent dans la composition d'un charme destiné à resouder rapidement les fractures, mais si on peut obtenir un de ces os ayant, lui-même, été brisé et resoudé, la « bwanga » ou efficacité en est augmentée dans de larges proportions. Un arbre d'une forme insolite, un rocher posé bizarrement ou un homme tué dans des circonstances exceptionnelles, autant de particularités qui augmentent la puissance des charmes composés de fragments de ces arbres, de ces rochers, de ces os humains.

Il faudrait un gros volume pour détailler tous les objets divers employés dans le « materia medica » des sorciers luba, mais nous nous sommes efforcés d'en donner une idée approximative. Certains traits saillants de la vie villageoise sont si fréquemment tributaires du sorcier et de son influence, qu'il est impossible de ne pas les associer à un exposé des superstitions des Baluba. Nous énumérerons donc les charmes les plus courants : charmes nuisibles, charmes protecteurs, charmes pour la chasse et charmes destinés à dominer les esprits des vivants.



CHARMES NUISIBLES

La malédiction simple.

Les esprits des morts ont la réputation d'être si soumis à l'influence des vivants, qu'il est déjà arrivé qu'un missionnaire mette son auditoire en fuite, en le maudissant sans s'en douter. S'il rappelle à ses fidèles qu'ils « doivent tous mourir un jour », ils sont glacés d'horreur à l'idée qu'un esprit disparu pourrait prendre ces mots à la lettre, et les occire sur l'heure. Le missionnaire devrait servir d'écran entre ses auditeurs et la malédiction, en disant : « Je dois mourir un jour et vous aussi », et de la sorte, il protégerait sa congrégation de toute influence maléfique car il serait le premier à subir l'attaque de l'esprit aux écoutes. Les indigènes citent volontiers l'axiome que voici : « Les morts répondent à l'appel d'une malédiction. »

Il existe de malédictiones tellement courantes, qu'elles ont perdu beaucoup de leur pouvoir d'épouvante, bien qu'elles soient toujours considérées comme des injures terribles à lancer à la tête de son prochain. Par exemple : « Kubulwe kyokamona » - « Tu ne manqueras pas de voir ». (de voir une calamité quelconque te tomber dessus).

« Ufwe ne Kufululula. » - « Que tu meures et meures encore ». « Ukafwa lufu lwa misungu ibidi ne Kupita milwi ne milwi ya nkasu ». - Tu mourras une double mort et tu verras d'innombrables houes ». (allusion à l'inhumation, vraisemblablement « Kukatona dyese » - « Tu n'auras pas de bonheur »).

« Ubulwe Kukachimuka nshingo ne Kuboko ? » — « Pourras-tu manquer de te briser le cou et le bras ? » Quand ils se livrent à ces malédictiones, les indigènes font preuve d'un esprit vindicatif très différent de leur placidité coutumière. Il n'est pas rare de voir un noir passer une soirée, et même une nuit entière, à maudire quelque ennemi, en se servant du tambour pour diffuser sa malédiction et, bien que celle-ci ne puisse avoir aucun effet physique, son effet moral est indéniable.

Un soir, à Kaballa, nous fûmes ébahis de voir un indigène s'éloigner de 200 mètres environ dans la plaine, avec son tambour, pour maudire des heures durant, l'homme qui avait volé son canot. L'acrimonie et la brutalité voulue de cette incantation dépassaient tout ce qu'on peut imaginer. Nous demandâmes : « Quel effet peuvent donc produire de tels cris et une telle gesticulation ? » On nous répondit : « Il a passé ainsi chaque soirée, depuis plus d'une semaine, et continuera jusqu'à ce que le voleur lui ait rendu son canot. » Nous trouvâmes que c'était vraiment se dépenser bien inutilement quand, à notre grande stupeur, le voleur rapporta le canot le lendemain, en y joignant un cadeau important en guise de dédommagement. Il avoua tout de suite : « Oui, c'est moi qui ai volé le canot. Et maintenant, retire la malédiction, je t'en supplie, car je ne peux plus ni dormir, ni manger. Mes jardins se flétrissent et mes filets ne ramènent plus de poissons. Si tu continues à nous maudire, ma famille et moi, nous mourons. »

Une autre fois, un indigène nous avait trompés en nous achetant des moutons. Sa conscience devait le tourmenter, depuis lors, car il revint quelques mois plus tard et avoua sa malhonnêteté en nous disant : « Monsieur, as-tu jeté un sort aux moutons que tu m'as vendus ? Depuis que je t'ai floué, je n'ai plus eu que des déboires. Je t'en supplie, retire ta malédiction et dis-moi ce que je te dois. » Inutile d'ajouter que je lui dis n'avoir jamais jeté aucun sort, mais que c'était sa propre conscience qui le condamnait.

BUBOZOZO. — LES CHARMES QUI MAUDISSENT.

En dehors des malédictiones orales, il existe des charmes préparés dans le dessein de nuire, et qui sont groupés sous le nom de « Bibozozo ». Voici les plus connus :

Le Mgungu. C'est une corne remplie de poudre à fusil et de fragments d'un « Kipandanzaji », c'est à dire d'un arbre touché par la foudre. Cette corne est enfouie dans le sentier emprunté habituellement par celui à qui on veut du mal, avec accompagnement d'une incantation : « Qu'un tel ou un tel emjambe ceci et soit frappé par la foudre (ou bien « pris par un léopard » ou « rendu aveugle par un accident de fusil », etc...) L'indigène croit que cette malédiction n'atteint que celui qui est visé, et que les

autres personnes passant dans le sentier ne courent aucun risque. Il est si confiant dans l'efficacité de ce charme qu'il s'imagine que la foudre éclatera, même dans le ciel le plus serein, pour tuer son ennemi. Il faut donc que le sorcier, responsable de la fabrication du charme, ait toujours une excuse en réserve au cas où celui-ci ne donnerait pas de résultat. Il pourra déclarer, par exemple : « Comment peux-tu t'attendre à ce que ta malédiction fasse de l'effet, quand tu l'as marmottée sans bien serrer les dents ? » ou bien : « La terre dans laquelle tu as enterré le charme aura été trop sèche, et le soleil a brûlé son efficacité ». La malédiction ne pouvant, évidemment, avoir aucun effet par elle-même, des sorciers convertis m'ont confié avoir augmenté l'influence néfaste du « mpungu » en lui adjoignant les épines vénéneuses du « Kibombwe » placées dans le chemin, à l'endroit où le condamné ne pouvait manquer de s'y écorcher. Il y a si souvent des ronces dans les chemins que personne ne peut soupçonner la perfidie, et, l'épine arrachée, le mortel « Kitula » ou poison à flèches, poursuit son œuvre de mort.

Certains sorciers ont une renommée suffisante pour risquer le courroux des esprits dans le but de relever leur propre réputation ; si un homme a été foudroyé, par exemple, ils annonceront froidement qu'ils peuvent maintenant aller récupérer leur « mpungu ». Les indigènes en concluent, naturellement, que le « charme » du sorcier est responsable de l'accident et sa réputation s'en trouve considérablement augmentée. Si le cas était soumis à l'autorité des blancs, ceux-ci ne s'y arrêteraient pas, ou bien ils acquitteraient le sorcier, du chef que nul n'a le pouvoir de provoquer la foudre.

Le *Nonde* ou *Ngonde* se compose d'une rangée de trois bâtons creux dont les deux extérieurs sont remplis d'éclats de bois d'un arbre touché par la foudre, ou de fragments de balles ayant tué un animal. Le bâton du milieu reste ouvert et joue le rôle d'une sorte de fusil-fantôme ; la croyance veut que si on soufflait dedans en visant un ennemi, celui-ci tomberait mort sur l'heure. Si cet ennemi n'était pas tué, il ne faudrait pas, pour ce, mettre en doute le pouvoir du « nonde ». Ce serait simplement une preuve qu'il possède un charme plus efficace encore, qui lui a donné la protection nécessaire. Le « Dibungu » est un roseau creux dans lequel a été enfoncé un charme ; une légère incision est pratiquée sur le côté et, par un mouvement de l'ongle, il se produit un petit bruit sec du plus curieux effet. Ce roseau, pointé vers un ennemi, doit provoquer sa mort.

Sakanya ou *Musengo* à *Mbata* C'est une poudre maléfique dont on saupoudre le chemin de celui à qui l'on souhaite du mal. Les autres pourront marcher dessus impunément, mais celui qui est visé sera ensorcelé ; il dépérira, perdra l'appétit et mourra. Si on ignore quels sont les chemins empruntés habituellement par l'ennemi, ou s'ils sont trop éloignés pour être accessibles, deux autres méthodes se présentent. La poudre « sakanya » peut être lancée vers le soleil avec, le souhait de voir celui-ci en inonder le corps du maudit afin de le tuer, ou bien elle peut être répandue à la surface d'une eau courante en souhaitant que le cours d'eau la lui apporte, qu'il en avale et qu'il meure. Les distances ne constituent nullement une barrière à ce genre de malédiction et nous avons connu le cas d'un homme, mort aux mines d'Elisabethville, et dont le frère, habitant Pungwe, sur le Lualaba, à 400 kilomètres de là, fut accusé de l'avoir tué au moyen de la poudre « sakanya » afin d'hériter de sa femme.

Les Baluba sont excessivement impressionnés quand on les désigne du doigt. Ce geste est fort mal vu, d'ailleurs, et il ne faut pas s'en étonner, puisque, à leurs yeux, il peut signifier une malédiction et une menace de mort.

Indépendamment de tous ces envoûtements et de ces maléfices, connu d'un bout à l'autre de la région luba, les indigènes craignent toujours que quelque action étrange, incomprise d'eux, ne puisse renfermer une malédiction. Nous avons connu un chef, à Mwashu, une région du pays riche en sources salées, qui fut terriblement agité parce qu'un blanc avait enfoncé sa canne à bout ferré dans une des sources, pour se rendre compte de sa profondeur. Il était persuadé que cet acte constituait une malédiction et que, désormais, l'esprit de la source ne donnerait plus que de l'eau pure, au lieu de l'eau salée dont le chef en question tirait tant de richesses.

Un autre blanc, un négociant, celui-là, eut le malheur de photographier une cascade sur la rivière Mbungwi, peu avant la saison sèche. La sécheresse fut particulièrement longue, cette année-là, de sorte que la rivière fut mise à sec, ce qui n'était encore jamais arrivé. Les indigènes, dès lors, refusèrent de faire

encore du commerce avec le blanc, sous prétexte qu'il possédait une boîte magique, qui avait envoûté leur rivière et l'avait desséchée.

MAJENDE

Il existe encore une autre variété de malédiction, appelée « Kujendula majende », bien que ce terme soit souvent employé dans le sens plus large de « ensorceler, produire du surnaturel, des choses merveilleuses » ou même « se livrer à des tours de prestidigitation ».

Techniquement, « majende » consiste à donner secrètement à un animal ou à un objet, le nom d'une personne qu'on désire punir ou supprimer. La croyance veut que le sort qu'on fait subir à cet objet ou à cet animal sera aussi celui de la personne dont il porte le nom. Inversement, « majende » peut signifier le transfert, par un homme malveillant, de sa propre personnalité dans un animal ou dans un objet, pour pouvoir faire le mal autour de lui. Le procédé est courant, chez les Baluba, et un exemple de chaque espèce de « majende » montrera la façon dont on s'en sert.

Une femme de Kabenga en voulait à sa bru parce que, alors qu'elle-même avait dû mettre au monde quatre bébés avant de pouvoir en conserver un seul en vie, la jeune femme avait eu, dès ses premières couches, un enfant très bien constitué et en parfaite santé. (Le fait est assez rare, car dans ce pays, bien peu de premiers-nés restent en vie). Plus tard, la bru et le bébé tombèrent malades, tous les deux, d'une maladie étrange, une sorte de consommation qu'aucun sorcier ne put définir. Connaissant la jalousie de la belle-mère, on la soupçonna immédiatement, malgré qu'elle niât avec véhémence avoir jeté un mauvais sort. Finalement, l'enfant mourut, mais la jeune mère se remit lentement. Elle accusa sa belle-mère de « majende » et somma de se soumettre à l'épreuve du poison, en se frictionnant le corps avec des racines « mweyeye ». Le poison ne tarda pas à produire son effet et, au milieu de ses souffrances, la belle-mère chercha à échapper à la mort en confessant qu'elle avait donné le nom de sa bru et du bébé à deux racines de manioc qu'elle avait mises à pourrir dans un ruiseau en disant : « Que les corps de X. et de son enfant pourrissent comme ce manioc ». Quand la plus petite des deux racines fut entièrement pourrie, et que le bébé eut succombé, la belle-mère se repentit. Elle retira l'autre racine, la broya, la fit cuire et la mangea, persuadée qu'elle empêcherait ainsi sa bru de mourir également. La vieille femme avait-elle vraiment agi de la sorte, ou a-t-elle fait une fausse confession, dans les affres de l'agonie, la chose importe peu, mais l'incident nous donne une idée de la pratique du « majende ».

Un autre exemple, du deuxième système, cette fois. Au village de Maka, dans les plaines de Bupemba, des lions avaient fait maints ravages, et les habitants s'adressèrent aux nécromanciens pour qu'ils découvrirent la cause de cette calamité. Ils accusèrent les indigènes d'un petit village en amont de la rivière et ceux-ci reconnurent franchement qu'ils avaient le pouvoir de transférer leur personnalité dans celle des lions, et ils ajoutèrent que si les villageois de Maka leur payaient une certaine somme d'argent, ils mettraient un terme à leur « majende ». La somme fut versée et, — étrange coïncidence sans doute, mais le fait est acquis — dès ce moment les lions, tout en continuant à rôder dans les plaines entourant Maka, n'ont plus jamais fait aucun mal au village même.

Le charme de la calebasse-de-la-Mort. Un certain nombre d'amulettes sont suspendues tout autour d'une calebasse dont l'intérieur reste creux. Celui qui veut du mal à un ennemi se penche sur cette calebasse et en regarde l'intérieur, parfois des jours durant, jusqu'à ce qu'il s'imagine voir le visage de celui qu'il désire envoûter. Il l'appelle aussitôt par son nom et il croit l'entendre lui répondre : « Oui, me voici » ce qui signifie que la mort de cette personne est assurée. Ici non plus, la distance n'est pas un obstacle. Nous avons connu le cas d'un nécromancien de Mwanza, attribuant la mort d'un jeune garçon de l'endroit à un envoûtement par une gourde-de-la-mort, auquel se serait livré le frère du défunt. Le verdict fut accepté sans le moindre doute, bien que le frère en question vécut en ce temps-là à six cents kilomètres de distance.

Le charme du Kimani. La grande huile. - Il existe une grande variété de charmes de l'espèce « calebasse-de-la-mort », qui pourraient toutes être classées sous la même rubrique celle du globe de cristal en Europe. Des personnes demeurant immobiles, des heures durant, à regarder fixement un objet sur lequel

elles concentrent toutes leurs pensées, sans même lever les yeux pour prendre leurs repas, en arrivent, naturellement, à voir tout ce qui leur plait. Cela n'empêche pas les Baluba de nourrir une grande crainte pour ce genre de charmes. Une de ces variétés est employée par les prostituées et s'appelle « charme de la grande huile ». Si un homme ne paie pas suffisamment une de ces femmes, elle s'efforce d'obtenir un lambeau de ses vêtements, ou un menu fragment de son lit. Elle le met dans unealebasse d'huile et demeure immobile, penchée sur cettealebasse. jusqu'à ce qu'elle y aperçoive le visage de l'homme : elle l'appelle, alors, par son nom, et comme dans le procédé de laalebasse de-la mort, elle s'attend à ce que la personne évoquée réponde et meure. Elle examine l'huile pour voir si du sang n'y a pas apparu, et comme l'huile de palme a souvent des reflets rougeâtres, ceci n'offre aucune difficulté. Parfois même, cette apparition du sang suffit à rendre le charme mortel, sans même que le visage ait été visible.

Le charme du Commencement et de la Fin. Un homme qui veut du mal à de ses semblables s'en va dans la forêt pour y chercher une branche tombée d'un arbre. Il casse les deux extrémités de cette branche et les réduit en cendre; celles-ci sont enfermées dans une corne d'antilope qu'il bouche avec de la résine d'olivier sauvage; un bout d'étoffe est noué ensuite au-dessus de l'orifice de la corne. Puis il prend un pilon ou une flèche, les deux parfois, et se rend sur la tombe d'un proche parent; il enfonce sa flèche dans la tombe ou frappe la terre à coups de pilon, parfois l'un et l'autre. Il fait appel au mort pour qu'il l'aide à se venger de son ennemi, en douant le charme d'un pouvoir irrésistible. Puis il retourne chez lui et, à chaque moment de loisir, il saisit la corne enchantée (qui s'appelle maintenant « bwanga bwa ngalwilo ne bwa mfulo », le charme du commencement et de la fin et l'enduit d'huile, puis il la lèche, crache, dans le feu et, tandis que son crachat grésille dans la flamme, il murmure : « Détruis son jardin du commencement à la fin; détruis sa chasse, du commencement à la fin; détruis ses femmes, du commencement à la fin; détruis ses voyages, du commencement à la fin ». A la nouvelle lune, il ajoute : « Fais que la nouvelle lune le déçoive, du commencement à la fin ».

L'indigène qu'anime une de ces rancunes tenaces, met une virtuosité diabolique à maudire ainsi chaque phase de la vie de son ennemi et il y prend, manifestement, un plaisir extrême, à en juger par son air réjoui et ses ricanements satisfaits, à l'idée des déboires qu'il suscite.

CHARMES PROTECTEURS.

Les maladies et les calamités de tout genre sont attribuées aux mauvais desseins du monde des esprits. Occasionnellement et lorsque les traitements habituels se sont montrés inefficaces, ces calamités sont attribuées à Dieu, mais, bien qu'il soit reconnu qu'il existe un Dieu suprême, les indigènes croient qu'Il ne s'intéresse pas beaucoup aux affaires des hommes. Il leur arrive de dire d'un de leurs semblables que tout l'art déployé par le nécromancien n'a pas réussi à sauver : « wafwa na Leza-Waba », « il est mort de la main de Dieu ». Mais le cas est très rare. A leurs yeux, la mort est toujours causée par des esprits défunts, des sorcières ou des envoûtements. C'est entre eux que sont donc généralement prises toutes les mesures prophylactiques. Sur le toit des huttes, érigées sur les places du village ou suspendues au corps même des indigènes, on peut voir la plus extraordinaire collection d'objets hétéroclites et, pour nous, dépourvus de sens, destinés à les protéger contre ces influences néfastes.

Parmi les usuels, nous citerons :

Lukinda ou Lunkinda. C'est un panier-piège dont on se sert pour attraper les lapins de roche. Il est suspendu, au bout d'une longue corde, à une perche inclinée, dressée devant la hutte qu'il s'agit de protéger. Le « lukinda » est rempli de racines et de « milenda » de sorcière (voir chapitre « La Sorcière ») tandis qu'un grand nombre de chevilles de bois aiguisé, longues de 30 centimètres environ, la traversent de part en part, le faisant ressembler à un porc-épic suspendu en l'air et se balançant au moindre souffle de vent. On dit que si une sorcière s'approchait des huttes pour y semer le malheur, elle serait attirée par le contenu du panier mais que les piques la renverseraient et qu'elle ne serait que trop contente de s'échapper. Parfois aussi on ajoute au dispositif une série de ces bois aiguisés plantés en cercle dans le sol, et entourant une idole protectrice. Cet arrangement porte le nom de :

Bwanga bwa Misomo. Les indigènes croient que si une sorcière se faisait prendre par le balancement du « lukinda », elle tomberait dans le « misomo » où elle serait empalée, après quoi l'esprit, placé au centre du cercle, en débarrasserait les lieux sans autre difficulté.

Tout ceci nous semble extrêmement puéril, mais les indigènes sont tellement imprégnés de ces croyances que nous avons vu des Baluba payer à leur sorcier un mois de gages pour un « misomo » et autant pour le « lukinda ». Et, plus tard, un des occupants de la hutte, ainsi protégée, étant tombé malade mais s'étant remis, le sorcier exigea encore deux mois de gages, sous prétexte que ses charmes s'étaient montrés efficaces. On lui versa la somme, très volontiers.

Umpumbu wa Ku pumbula malwa, « le balancier pour balancer le mal » est suspendu au bout d'une perche inclinée pareille à celle du « lukinda ». Il se compose, habituellement, d'une touffe d'herbe ou de plumes blanches mais, parfois aussi, on se sert d'un van, dont les bords sont enduits de chaux. Quels que soient les objets suspendus au bout de la perche, le sorcier les touche avec de la chaux et de l'hématite, qu'il se passe aussi sur le pouce à l'endroit où se trouve la marque « lusalo » de son initiation, en murmurant : « Fais signe au malheur de passer devant cette maison sans s'y arrêter ». Le « umpumbu » se balance au moindre souffle de vent et les morts savent que c'est là le signal leur ordonnant de passer leur chemin sans faire du mal. Ces « impumbu » sont parfois disposés par paire, un à chaque coin de la façade.

Mukingo wa bafu est un bâton dans lequel a été foré un petit trou. On y introduit certaines feuilles à l'odeur très désagréable et une quantité infinitésimale d'os humains, après quoi ce bâton est placé en travers du chemin pour barrer la route aux mauvais esprits.

Mukuvumiko a bafu est un pot rempli des mêmes ingrédients que le « mukingo », et qui est enterré dans le chemin, généralement à un croisement, pour obliger les esprits à regarder le sol. Le pouvoir d'un de ces « mukuvumiko » fraîchement composé, est tellement grand, que les morts sont incapables de le quitter des yeux ; ils ne peuvent donc pas voir la hutte vers laquelle ils se dirigeaient, ni la personne qu'ils voulaient approcher pour lui faire du mal.

Mukishi wa mitwi ibidi, l'idole à deux têtes qui regarde, à la fois, les vivants et les morts. La croyance veut que des souffrances ou des maladies de nature intermittente soient causées par des puissances néfastes venant visiter les huttes à intervalles plus ou moins réguliers. Il s'agit donc de leur signifier qu'elles ont à se retirer. Ces influences peuvent provenir des vivants, d'une sorcière, ou d'un envoûtement par un ennemi, ou bien émaner des esprits des morts. Si le sorcier ne peut pas localiser la source du mal, il fait appel à un esprit pouvant voir, à la fois, les vivants et les morts, et capable de protéger les uns et les autres. Cet esprit prend généralement la forme d'une petite poupée sculptée ayant une tête à chaque extrémité du corps ; ces têtes, ainsi que le nombril, au centre, sont « farcies » avec des charmes. Cette poupée est habituellement couchée au seuil de la hutte mais il arrive aussi que les indigènes la bercent sur leurs genoux, comme un enfant.

Cette idole peut aussi être la réincarnation du grand Ilunga Mwila, un vieux chef des Baluba. Elle a, alors, une moitié du visage peinte en blanc et l'autre en rouge, ce qui veut dire que Ilunga Mwila fut, à la fois, homme et esprit (ou surhomme). Le rouge personnifie l'homme et blanc, l'esprit. Parfois aussi, Ilunga Mwila a deux visages, un rouge aux yeux ouverts, et un blanc aux yeux fermés.

Kalala Mutombo, « l'enfant des rêves », muni d'un hameçon, est une figurine en bois, assez semblable à la précédente, et portant le nom d'un autre chef-ancêtre luba, mais elle n'a qu'une tête au lieu de deux. On la place également devant le seuil de la hutte, mais elle a le corps entouré de cordes ou de lianes et elle est supposée être munie d'un hameçon-fantôme capable d'accrocher les sorcières ou les esprits néfastes qui tenteraient de s'introduire dans l'habitation.

Mpingo. Elles sont de plusieurs espèces mais se composent toutes de deux ou de plusieurs baguettes, liées ensemble et imbibées du jus excessivement visqueux du « muchelele » ou du « mulembwe ». Ces « mpingo » diffusent, soi-disant, une atmosphère glissante autour de l'endroit ou de la personne qu'elles sont chargées de protéger. Attachées à la cheville, elles protègent des morsures de serpents dont les crocs glissent sur la peau, au lieu de s'y planter. Liées aux poignets d'une femme, elles l'empêcheront de se couper quand elle épluche ses racines de manioc.

Les chasseurs portent à l'épaule, ou à la ceinture, un « mpingo bwanga » consistant en une peau d'hermine d'été dans laquelle sont nouées plusieurs paires de baguettes, le tout simulant un corps, une tête, des jambes et des bras. Celui qui en est muni pourra impunément s'enfoncer dans les forêts les plus épaisses : les épines, les branches aiguës et les racines coupantes lui glisseront sur le corps sans le blesser.

LES « CHARMES » DU CHEF KABENGA

Il ne faudrait pas croire que toutes ces variétés d'amulettes protectrices soient employées à la fois, par un seul individu, pas plus qu'un Européen ne songerait à se servir à la fois de tout le contenu d'une pharmacie. Afin de donner une idée de la collection courante de charmes, idoles, etc., rassemblée par une même personne, je vous citerai la liste que j'ai dressée des amulettes placées dans l'enclos du chef Kabenga, qui représente assez bien le chef luba moyen.

1. Une tête en bois dans laquelle ont été introduits des charmes, placée au sommet d'une perche, chargée de garder l'enclos contre tout malheur.

2. Deux petites idoles, placées dans un pot enfoncé dans la terre. L'eau contenue dans ce pot (« Kite Kya ntalajya ») est bue pour fortifier le corps et on y déverse un peu d'eau de chaque cruche apportée dans l'enclos, afin de garder la paix parmi les femmes du chef.

3. Un petit terre d'argile, large de 60 centimètres et haut de 15, pour rendre fécondes les femmes du chef (Note : En général, ces petits tertres ont un pilon dressé dans le milieu, pour exciter le désir sexuel des femmes mais dans l'enclos du chef Kabenga, le pilon était absent.)

4. Une statuette suspendue à une corde, la tête en bas, au-dessus d'un pot à eau. Cette eau doit être bue pour guérir les maladies.

5. Deux bâtons à porter ensemble dans la main, comme porte-bonheur. Quand ils ne sont pas en usage, ils doivent être placés sur un dispositif spécial. A un des bâtons est attachée une corne d'antilope enchantée, et à l'autre une peau de lézard enchantée.

6. Deux bandes d'écorce fixées, horizontalement à deux branches fourchues et formant un abri pour un charme, connu sous le nom de « Kikwe Kya ndoe » chargé de maintenir la paix au village.

7. Une corne d'antilope-des-roseaux, remplie de charmes et fermée au moyen d'une peau de chat sauvage encore garnie de ses poils. Ces poils doivent être léchés, pour donner de la vigueur. Si la corne touche le sol, son efficacité s'en trouvera « renversée », c'est à dire qu'elle produira de la faiblesse au lieu de force. Quand elle n'est pas portée à la main, elle est donc suspendue à un bâton, à environ un mètre de hauteur.

8. Un petit arc avec des flèches postiches. Des cornes et de graines, fourrées de charmes, sont attachées à cet arc. Il donne, soi-disant, de la puissance virile et empêche les femmes d'en-sorceler leur mari.

9. Un fagot de bâtons provenant d'un arbre frappé par la foudre et destiné à « fendre le cœur d'un homme » pour qu'il donne au chef tout ce qu'il demande et pour qu'il le foudroie, au cas où il oserait refuser.

10. Deux peaux de chat, nouées ensemble par le cou, auquel est attachée une petite corne renfermant des charmes. On les porte à la ceinture pour se préserver, la nuit, des morsures de serpent.

11. Une hutte d'herbes en miniature, dans laquelle on place un peu de bière, de temps à autres. Au bout de deux jours, la bière qui reste est bue par celui qui l'y a placée. La hutte est soi-disant, habitée par un parent décédé qui fait office de gardien des vivants.

12. Une corne d'antilope de brousse, à deux orifices, et remplie de charmes. Elle porte le nom de « Lusengo Iwa mpulu Kubidi » et est employée uniquement, par les chefs auxquels elle doit valoir respect et révérence de la part de ses sujets. Il faut plusieurs mois pour préparer ces cornes et elles coûtent fort cher. Si un individu quelconque était trouvé en possession de ce charme, les autres villageois le tueraient car ce serait une preuve qu'il s'efforce d'acquérir un pouvoir de domination.

13. Indépendamment de tous ces objets placés dans son enclos, le chef possédait encore un arbre magique planté près du chemin, à quelque distance du village. Cet arbre se nomme un « mafyamo », ou

cachette. et il porte une face humaine grossièrement sculptée dans son écorce. Les indigènes croient fermement que le chef peut faire appel à lui en cas de danger et que l'arbre supporterait, à sa place, tout le mal qu'on voudrait lui faire. Si un assassin voulait le frapper ou un fauve l'attaquer, il n'aurait qu'à crier « naube » — « je suis tranquille » — et, immédiatement, sa personnalité se trouverait transférée dans l'arbre jusqu'à ce que tout danger soit écarté. Un chef m'a raconté, avec le plus grand sérieux, qu'un jour un homme l'avait visé avec un fusil, qu'il avait crié « naube » et qu'il n'avait plus su, après cela, ce qui s'était passé, jusqu'au moment où ses soldats lui amenèrent le candidat assassin, mais que, plus tard, en examinant l'arbre, on s'aperçut que la balle, destinée au chef, était profondément enfoncée dans le visage sculpté du « mafyamo ».

CHARMES POUR LA CHASSE ET LA PÊCHE

Si on réfléchit à l'importance de la nourriture dans la vie quotidienne des indigènes, il n'est pas étonnant de constater que tous les actes se rapportant à la pêche, à la chasse, au placement des pièges et des nasses, s'accomplissent avec accompagnement de charmes et de formules magiques. Ces procédés sont d'une uniformité remarquable, d'un bout à l'autre de la région luba, ce qui permet de les classer et d'en donner un exposé exact.

Pêche au filet. Les pêcheurs lavent leurs filets dans une préparation qui contient les ingrédients suivants : Des racine de « Katembo » pour fortifier le pêcheur, des racines de « Kasangala » pour lui donner de la joie, des fibres de Kikeddambaya (employées pour récurer les ustensiles de cuisine) chargées de nettoyer ses filets de toute influence néfaste, ainsi que des copeaux provenant de la canne d'un aveugle mort. Cette canne lui ayant permis de trouver son chemin, sans y voir clair, il est à supposer qu'elle aidera le pêcheur à le guider vers des poissons invisibles. Ce bâton s'appelle : « munyonyi wa mukunko wa mpofu » et les pêcheurs du lac lui attribuent une telle valeur qu'ils paient jusqu'à des 200 à 400 frs pour s'en procurer un. Il leur arrive aussi d'attacher au filet une petite gourde contenant un cheveu d'albinos.

Le Barrage doit être aspergé d'une décoction de « Kasangala » pour donner la joie d'une pêche fructueuse et de racines de « mukuta » qui ont la réputation de dénouer les enchevêtrements, forçant ainsi le poisson à pénétrer dans les nasses du barrage sans se tortiller pour s'échapper.

Les harpons doivent être enduits de certains charmes, sans quoi ils ne seraient pas à même de frapper le poisson et les pêcheurs qui voient nos indigènes chrétiens attraper du poisson sans l'aide d'aucun charme, en sont tellement étonnés qu'ils viennent parfois leur offrir secrètement de l'argent pour être initiés aux mystères du « charme chrétien » ? Le « ndobo » ou harpon à pointe unique, est enduit de jus de mouche et de fourmi, « Mpombololwa ». Ces deux insectes sont si vifs à s'abattre sur de la viande abandonnée, qu'ils ont, soi-disant, le pouvoir de donner de la rapidité au harpon qui doit frapper le poisson. Le harpon à trois ou quatre dents doit être frotté avec des copeaux provenant de plusieurs arbres épineux qui croissent près de l'eau (le Kisalesale et le Pyanampangu sont ceux que l'on préfère). Puisqu'ils accrochent si facilement les passants, ils doivent avoir le pouvoir de donner au harpon l'efficacité nécessaire à accrocher le poisson.

Le fusil de chasse doit porter un charme composé d'un cheveu d'albinos et de fragments de la peau du front de tous les animaux dangereux : lions, buffles, éléphants, etc.

Au bras, le chasseur portera un ou deux charmes connus sous le nom de « Bwanga bwa bubinda », ou « bwaaga bwa Kinyanga » composés d'un mélange d'os d'animaux et de racines. Parfois aussi, il porte au front une corne « Kinyanga ». Le chasseur s'arrête, de temps en temps, pour frotter ce charme d'huile et de chaux, en murmurant : « fais que les bêtes arrivent, pour que je puisse avoir de la viande » et il accompagne cet envoûtement d'un mouvement de son fusil qu'il pointe d'abord vers le ciel pour le ramener rapidement vers la terre. La formule magique, ainsi que le geste, sont répétés par trois fois.

Les sifflets magiques. L'indigène est très habile à confectionner des appeaux, appelés « luengo », et, à l'aide d'un roseau, il peut si bien imiter le cri plaintif, grelottant, d'une jeune antilope « duiker » en détresse, que non seulement l'antilope adulte, et le sanglier se précipitent au secours de jeune animal, pour être aussitôt abattus par le chasseur à l'affût. Mais ce genre de sifflets ne peut pas être classé sous la rubrique des charmes et des superstitions. Le véritable sifflet magique n'agit que sous l'influence des esprits,

de sorte que lorsque des animaux sont tués, on offre à ces esprits des morceaux du diaphragme, du cœur et des rognons.

Un double sifflet de roseau est employé, dont les deux parties distinctes s'appellent, l'une « nso-mpo » (elle contient des racines et des os d'animaux) et l'autre « minyonyi » (celle-ci contient des racines de « minyonyi ». Un tiers des racines récoltées est mangé avant la chasse, un autre tiers est frotté sur le fusil et le dernier tiers enfermé dans le sifflet.)

Un autre sifflet magique, destiné à attirer le gibier, est composé d'une corne d'antilope « duiker » et s'appelle « nsemblele ». Il contient des racines de « nsomwe » pour l'abondance, de « Kasangala » pour la joie, de « Kichimantunta » comme porte bonheur et du miel de mouche « Kitulu » pour la rapidité du coup d'œil. Tout cela est bouché au moyen de « Kikwe » un ingrédient que l'on trouve partout où il s'agit de gain et d'abondance. Il se compose d'un amalgame de poussière et de détritiques récoltés sur un marché indigène ou à un endroit de trafic quelconque. On y trouve des écailles de poisson, des déchets de manioc, des coussinets ronds qu'on se met sur la tête pour supporter les paniers, et tout le rebut que laisse invariablement derrière soi tout commerce indigène. Ce « Kikwe » est séché et broyé; la poudre ainsi obtenue a soi-disant, le pouvoir de faire conclure des marchés avantageux et de couronner de succès les expéditions hasardeuses.

Indépendamment de ces sifflets, et avant une chasse, à laquelle prend part la communauté toute entière, le sorcier doit confectionner un « Kito Kya Kwita banyema » pour « appeler » le gibier. Ce sifflet est fréquemment emporté dans la forêt, plusieurs jours avant le début de la chasse, et on s'en sert chaque fois qu'on aperçoit les traces récentes d'un animal, pour émettre une note douce, plaintive et persistante, après quoi il est enfoui dans les empreintes même du gibier ou suspendu à une ramille qui les surplombe. Cette précaution doit empêcher le gibier de s'éloigner de l'endroit réperé. Le « Kito » contient le foie d'une sorcière et des parcelles d'œil humain, ainsi que des morceaux du front et de la paume de la main.

Les flèches du chasseur doivent être lavées dans une lotion magique de feuilles de « ntonge » pour qu'elles atteignent leur but.

L'arc porte une corne de « dik-kik » attachée au moyen d'une étroite lanière de peau. Cette corne contient du sel et du lait-de-chaux indigènes, mélangés à de la racine de « dyambadilume » et on a prononcé, en l'attachant, la formule magique : « banyema bafwa Kipala », sans laquelle le meilleur archer manquerait son coup. Parfois aussi, un sifflet de roseau est noué à l'arc; celui-ci s'appelle « mpingo ya mabungu », et il contient, dans le fond, l'œil séché et pulvérisé de quelque gros animal et des fragments de son cœur, une tête de vautour réduite en poudre et des poils blancs de poitrine d'un lièvre.

Le chien de chasse doit subir un traitement spécial avant la chasse. On prépare une mixture composée de testicules de serval, d'hermine d'été et de chat sauvage, mélangés à de la fiente de perdrix-à-pattes-rouges. Cette préparation se fait dans un récipient évasé dans lequel on plonge la tête du chien pour exciter son flair. La mixture s'appelle « makana akujikula miyulu ya mbwa ».

Ceux qui creusent une fosse-piège doivent l'asperger d'une eau contenant les copeaux d'une carpe d'aveugle et un peu de ses excréments, ainsi que ceux d'un animal, de préférence un « puku ». Afin de rendre le piège plus efficace, il est à conseiller de le parsemer de jeunes pousses des arbres « Kilongologo » et « mukuta », cette opération devant être effectuée les yeux clos.

Les lacets sont frottés de feuilles provenant des arbres épineux « lunkole » et « nkasaninga ». La pie-grièche empale souvent sur ces épines les insectes, lézards et petits oiseaux; elles ont donc la réputation de permettre aux lacets de retenir leur proie.

Avant d'organiser une chasse, celui qui en est chargé se sert d'une petite idole, nommée « mutwa nkishi » enchantée par l'introduction d'une corde d'arc et d'un fragment de calabasse « dikoke ». Il la dresse à la tête de son lit et si, le matin, elle est toujours debout, la chasse sera infructueuse et on renoncera à l'entreprendre. Si, par contre, le « mutwa nkishi » s'est renversé au cours de la nuit, les chasseurs peuvent se mettre en route, car le succès leur est assuré.

Il existe une autre méthode encore, pour décider du sort de la chasse. Une calabasse à col étroit est remplie d'huile et d'autres ingrédients jusqu'à environ 10 centimètres du col de façon à ce qu'on puisse, en penchant la tête sur le côté, apercevoir le reflet de la lumière derrière soi. L'organisateur d'une chasse ne

manquera pas de consulter cet oracle. Le reflet dépend, évidemment, de ce qu'on a au dessus de soi au moment où l'on regarde l'intérieur de la gourde, mais les Baluba croient qu'ils peuvent y apercevoir l'animal qu'ils vont tuer. Nous avons vu des indigènes d'âge mûr regarder fixement l'intérieur de cette calabasse « Kioo » et s'écrier : « Je vois un buffle pour aujourd'hui », parce qu'ils s'imaginaient de bonne foi, y avoir aperçu la silhouette de cet animal.

Le Kikanda », ou « Lusalo » de chasse. Nous avons déjà mentionné le « lusalo » ordinaire, employé au cours de l'initiation du sorcier. Il en existe un autre, tout-à fait différent, qui doit, soi-disant, rendre la chasse efficace. Il se compose d'une sangue arrachée au moment où elle suce du sang, d'un lézard mort sans s'être débattu et d'un éclat de bois provenant d'un arbre frappé par la foudre. Le chasseur est si méticuleux dans le choix de ces ingrédients que nous en avons connu un qui tua trente ou quarante lézards qui, tous, s'étaient tortillés en recevant le coup de bâton mortel, ce qui les rendait inutilisables pour la confection d'un « Kikanda ». Il persista à tuer des lézards jusqu'à ce qu'il y en eut un, enfin, qui tomba mort sans faire un mouvement et dont il put, par conséquent, se servir pour s'en frotter le pouce. La croyance veut que si un homme se fait une incision dans le pouce, et y introduit un peu des trois ingrédients que nous venons de mentionner, la personne qu'il frappera tombera morte à ses pieds et que l'animal qu'il aura visé s'abattra au premier coup.

CHARMES EMPLOYÉS PAR LES ARTISANS.

Nous avons déjà parlé des « Kikwe », ou détritrus recueillis sur un marché quelconque. Ces « Kikwe » constituent le principal ingrédient du charme dont use l'artisan, car ils ont le don magique d'amener des clients pour lui commander des tambours, des canots ou tout autre objet, suivant le métier qu'il exerce. J'ai examiné le charme d'un forgeron, et il se composait de « Kikwe » mélangé à de l'écorce de « Kipe » pour la bienveillance, de « mwabi » pour la libéralité et de chaux blanche comme porte-bonheur. Il y avait aussi des morceaux d'un vase en poterie, brisé au cours d'une grande réunion. Tous ces produits étaient pressés dans une corne de « sichitunga » suspendue par une lanière du cuir, à un arc planté devant la hutte du forgeron. Il m'expliqua que son effet était similaire à celui du vaccin contre la petite-vérole, en usage chez les Européens « Parfois cela prend, et souvent cela ne prend pas, ou bien l'effet en est retardé, mais aussitôt qu'un client se présente pour me demander de lui forger un objet difficile et m'en offrir un gros prix, je sais que mon charme s'est montré efficace. »

Un constructeur de bateaux qui ne peut pas obtenir de gros prix, ou qui ne trouve pas preneur pour ses bateaux préparera un bon repas, qu'il ira déposer, la nuit venue, devant son esprit-gardien ; il le mangera lui-même le lendemain matin, persuadé qu'il absorbe, de la sorte, un peu de la personnalité et de la sagesse de cet esprit, et qu'il sera désormais à même de savoir où et à qui il pourra vendre ses bateaux.

Le fabricant maichanceux s'efforcera d'obtenir des copeaux provenant des bateaux, d'un de ses rivaux, et il s'en servira pour l'envoûter, afin que ses affaires périclitent. Il n'existe donc pas de concurrence loyale, honnête, entre artisans rivaux d'un même village. Chacun essaie, pas tous les moyens, d'ac-caparer le clientèle au détriment de l'autre.

J'ai connu un forgeron qui dut laisser son feu s'éteindre tandis que son rival, à l'autre bout du village, attirait tous les clients par ses manières affables et sa bonne volonté, à rendre service. L'artisan abandonné alla consulter un sorcier qui le chargea d'aller récolter, en pleine nuit, de la limaille de fer dans la forge de son rival. Celle-ci fut alors présentée à un « nzundji » ou « enfant-des-songes », avec une offrande, en le priant d'intervenir pour que le commerce soit transféré à la forge du concurrent malheureux. Peu de temps après, le forgeron à succès eut un accident qui provoqua des ulcères et, comme il ne pouvait plus travailler, on fut persuadé que le « nzundji » avait bien fait sa besogne. Mais le patient consulta un nécromancien qui lui dévoila (probablement parce que la moitié du village le savait) qu'un-tel avait fait appel à un « nzundji » pour lui porter préjudice. Il eut volontiers tué son rival, s'il n'avait couru le risque de voir le « nzundji » en question l'abreuver de misères jusqu'à la fin de ses jours. Il alla donc présenter un cadeau à son persécuteur (deux chèvres) et il lui demanda de retirer l'influence néfaste du « nzundji ». Au bout de quelques semaines, les ulcères se cicatrisèrent et les chances tournèrent. Ce fut maintenant au tour de l'homme accidenté à

aller trouver le sorcier qui avait agi pour son rival et à lui demander de préparer un « bwanga bwa mwanzambala » destiné à détourner le commerce de son concurrent. Il se fait que tout contre la chapelle de notre mission, à l'endroit où se réunissent chaque semaine, des centaines de personnes assistant aux services et au catéchisme, croît un arbre « mwabi » et, comme nous l'avons vu, « mwabi est symbole de libéralité et de bonheur. Une lamelle d'écorce fut donc prélevée à cet arbre, au moment même où les gens se pressaient aux alentours pour assister à l'office divin, afin qu'ils puissent se presser de même, dans la forge de l'artisan pour y faire réparer leurs outils. Nous n'avons pas souvent l'occasion d'étudier à fond ces intrigues commerciales, mais ici, les circonstances nous ont permis de nous tenir au courant des agissements des deux clans rivaux et, à ce jour, chacune des deux forges a un nombre à peu près égal de clients.

(A Suivre)

W. F. P. BURTON

Traduit de l'anglais par Madame B. Colin.

JURISPRUDENCE

221. - ADULTÈRE - MEURTRE DE LA FEMME ADULTÈRE PAR SON MARI - RESPONSABILITÉ DE L'AMANT.

Jugement N° 109 du 18 novembre 1939 du Tribunal de Territoire de Sampwe (Président : Monsieur l'Administrateur Territoirial Van Malderen).

En cause de Masele Walaya - résidant village Lunsala - chefferie de Tonde - Demanderesse contre Kuntamasungu Musenge - résidant village Lunsala - chefferie Tonde - défendeur,

Demande : Je suis la mère de la femme Kapiteni qui a été tuée par son époux Kateshina, actuellement en prison à Elisabethville. Sans doute a-t-on condamné le meurtrier; mais l'on ne m'a alloué aucun dommage. Or, ma fille et mon gendre étaient mes seuls soutiens. Vous le voyez, je suis très vieille. Je n'ai plus de quoi me vêtir.

Pourquoi n'a-t-on pas inquiété celui qui est cause de tout le mal ?

Je parle de l'amant de ma fille, du nommé Kuntamasuku.

Je vous demande qu'il me paie une indemnité sérieuse. Je m'attaquerais bien à la famille du meurtrier, mais il n'en a pas.

Il faut croire que ma demande est juste puisque, sans que je demande quoi que ce soit, Kuntamasuku m'a offert 100 frs, que j'ai refusés. Je demande qu'une somme me soit allouée par le Tribunal pour que Kuntamasuku ne puisse me reprocher de lui avoir extorqué de l'argent.

Défense : Je suis tous à fait d'accord pour indemniser Masele.

Je lui ai offert 100 frs non pas en cachette, mais ou vu et au vu de tous les notables de Lunzala.

Avis des assessseurs : Coutumièrement parlant, la demanderesse devrait s'adresser à la famille du meurtrier. Celle-ci s'adresserait alors à l'amant de la femme, cause de tout le mal.

L'amant payerait sans récriminer et deviendrait esclave de la famille du meurtrier s'il se trouvait dans l'incapacité de s'acquitter.

Comme le meurtrier n'a pas de famille et qu'il est dans l'incapacité de s'adresser à l'amant de sa femme, étant en prison, la demanderesse est dans son droit en s'adressant directement à l'amant, cause de tout le mal. Cela s'appelle : « kulonda kipondo kya mwana ».

Il est hors de doute que la mère de la femme tuée a droit à des dédommagements. L'on peut considérer celui qui a tué comme étant mort et comme il n'a plus de famille comment pourrait-il demander raison à celui qui est cause du mal. Est-ce une raison, parce que ceci ne peut se faire, que celle qui a subi un préjudice grave par la perte de son enfant, en subisse un autre ? L'amant, cause de tout le mal, doit payer.

Le Tribunal.

Attendu que les parties comparaissent régulièrement.

Attendu que la coutume indigène établit que celui qui commet un adultère est responsable des suites qui peuvent résulter de son acte;

Vu la coutume indigène et faisant application de cette coutume.

Décide

Kuntamasuku Musenge - défendeur - payera à Masele Wabaya - demanderesse - une somme de 300 frs comme dédommagement de la mort de la femme Kapiteni.

Cette somme devra être payée en déans l'année, soit avant le 17-11-37.

En cas de non paiement subira la C. P. C. durant 30 jours.

Frais, soit 10 frs à payer par Kuntamasuku ou 1 jour de C. P. C.

OBSERVATIONS. Kateshina avait frappé mortellement la femme le 25 avril 1935; sous l'empire d'une violente colère provoquée par l'inconduite invétérée de cette femme.

Condamné à deux ans de servitude pénale, par jugement du Tribunal de District du Haut

Katanga du 26-8-35, il avait, en outre, été condamné à payer à la mère de la victime (demanderesse dans l'instance ci-dessus) une somme de 300 frs à titre d'indemnité coutumière « Katwe ».

Le condamné mourut en prison le 24-10-35, et le Tribunal de Territoire de Sainpwe ignorait son décès à la date du 18-11-36.

Mais le Tribunal de Sampwe n'ignorait pas qu'un jugement était intervenu en cause de Kashina et, par conséquent, il aurait dû, avant de statuer sur la demande de Masele Wabaya, s'informer de la condamnation pécuniaire intervenue.

En connaissance de la condamnation prononcée par un tribunal européen, rien ne l'empêchait d'autre part, de statuer comme il le fit en condamnant Kuntamasuku à payer à la mère de la victime une indemnité coutumière fondée sur d'autres éléments que ceux ayant entraîné la condamnation pécuniaire de Kashina.

222. - DIVORCE - FEMME ENCEINTE - INTERDICTION POUR LE MARI DE DEMANDER LE DIVORCE.

Jugement N° 40 du 4-12-35 du Tribunal de Territoire de Kongolo (Président Monsieur l'Administrateur Territorial Ferber).

Demandeur; Sangali Kianga, soldat au C. I. de Kongolo, Défenderesse; Kanyumbu Nyota, sa femme.

Exposé de la demande : Je réclame ma femme pour laquelle j'ai payé la dot suivante : 4 chèvres, 60 hoes, 300 poules. J'ai payé à la sœur de la mère de ma femme, la nommée Kisimamba.

Exposé de la défense : Sangali me frappe toujours. Il m'a mordue plusieurs fois. Il me disait de m'en aller, qu'il ne m'aimait plus. Je suis partie. Il a dit de laisser mon enfant, un garçon, chez lui. Je l'ai laissé. Mais si mon mari veut que je revienne chez lui, je veux bien, mais il ne doit plus me frapper. Je suis enceinte de lui. Le Tribunal décide de rendre de suite le jugement suivant :

Attendu que la femme Kanyumbu Nyota est enceinte de son mari, le soldat Sangali Kianga ;

Attendu que la coutume dit que la femme enceinte en peut pas être répudiée ;

Le Tribunal décide que la femme Kayumbo Nyota retournera de suite cohabiter avec son mari, le soldat Sangali Kianga ;

Condamne le soldat Sangali Kianga aux frais du jugement taxés à la somme de dix francs, récupérables en cas de non paiement immédiat, par la contrainte par corps fixée à trois jours.

OBSERVATIONS. L'intérêt du jugement réside dans l'exposé de la coutume et dans la condamnation aux frais du demandeur, bien que raison lui soit donnée, parce qu'il n'a pas observé la coutume.

Le tribunal n'aurait pas dû déclarer la demande irrecevable parce que non précédée de l'invitation coutumièrement obligatoire ;

F. R.

223. - VIOL - INCOMPÉTENCE DU TRIBUNAL DE CHEFFERIE - ANNULATION.

ORDRE PUBLIC - CADEAU AYANT UNE CAUSE IMMORALE - ANNULATION.

Jugement N° 13 du 18-1-1937 du Tribunal de Parquet de Kasongo (Juge : M. Strouvens).

En cause de : Yuakali, demandeur contre : Heli, défendeur.

Vu le jugement rendu le 3 mars 1936 sous le n° 1590 par le Tribunal de chefferie Mukoko.

Attendu que le nommé Yuakali actionnait le nommé Heli, dont l'enfant avait violé sa fille Sitabia; que le tribunal, constatant que Sibatia était âgée, a déclaré ce fait non établi, que, cependant, il condamne Heli dont le fils avait eu des relations avec Sitabia, à payer à cette femme, à titre de « cadeau », une somme de quarante francs;

Attendu qu'est contraire à l'ordre public, la coutume qui permet à une femme de réclamer à son amant le salaire ou la rémunération de ses faveurs; qu'elle a une cause immorale;

Attendu, en conséquence, qu'il y a lieu d'annuler, pour ce motif, la décision intervenue, qu'au surplus, le tribunal de chefferie était incompétent, l'infraction étant punissable par la loi écrite, d'une peine de servitude pénale supérieure à cinq ans;

Par ces motifs,

Vu le décret du 15 avril 1926, spécialement en ses articles 33 et suivants;

Le Tribunal du Parquet.

Annule d'office la décision rendue par le tribunal de chefferie Mukoko en cause des nommes Yuakali et Heli;

OBSERVATIONS. 1. Le tribunal de chefferie était incompétent pour statuer en matière de viol.

2. Mais le « cadeau » alloué à Sitabia n'avait pas nécessairement une cause immorale.

Est-ce bien la rémunération de ses faveurs que la femme réclame? Il arrive souvent que la maîtresse est avant tout une sorte de servante. Il se peut également qu'elle ait subi un pré-

judice; la femme séduite par une promesse fallacieuse n'aurait-elle pas droit à une réparation? La famille qui ne s'est pas prêtée à la débauche de la fille et qui ne touchera plus qu'une dot réduite invoque-t-elle une cause immorale? La coutume qui prévoit une indemnité en faveur de la femme ne peut-elle se fonder sur le fait que la fille ne trouvera plus dans sa famille les mêmes égards, la même protection, et cette réparation est-elle alors fondée sur une cause immorale? Il importe de se placer au point de vue indigène et de ne pas s'en rapporter à notre milieu social pour apprécier la réaction de la décision examinée, ni à nos idées juridiques pour en rechercher la justification.

F. d. L.

BIBLIOGRAPHIE

LES PYGMEES BAMBUTI DE L'ITURI

(Die Bambuti Pygmäen von ITURI)

du R. P. PAUL SCHEBESTA

fls. 1938. Bruxelles Falk

Le premier des trois volumes que le R. P. SCHEBESTA a consacré à la question si mystérieuse des races pygmées de L'ITURI vient de nous parvenir.

La lecture passionnante de cet ouvrage nous conduit dans les vastes forêts de l'Est Congolais parmi des peuplades légendaires hier encore, et qui petit à petit retrouvent leur existence historique.

Le mystère soulevé par des écrits de l'Ancien Empire Egyptien (VI^e dyn.-env : 2400 ans Av. J. Ch) qui décrivaient déjà la race pygmée des sources du Nil, ou par ceux d'Homère qui avait connaissance des Monts de la Lune et de leurs étranges habitants, est à présent entièrement résolu.

Les pygmées constituent une race à part, ayant vécu des millénaires seule, isolée de tout contact sanguin étranger, restée à l'abri des grandes invasions. Cet aspect d'une race intacte devait tenter le savant qu'est le R. P. Schebesta.

Nous ne pouvons le suivre ici dans le détail de son ouvrage si ce n'est pour donner un aperçu des matières étudiées dans le premier volume.

Après avoir consacré le tiers du volume à l'histoire de la race Bambuti, à sa géographie et à sa démographie, l'auteur fait une étude biologique, physiologique et pathologique approfondie. Il décrit ensuite les multiples mensurations auxquelles il s'est livré sur les divers sujet Bambuti pour arriver enfin à une description détaillée des caractéristiques de cette race nouvelle. Le R. P. Schebesta n'a pas manqué de rappeler l'aide précieuse qui lui fut procurée au cours de ses études par l'Institut Colonial Belge et Mr le Professeur de Jonghe, par les officiels de la Colonie et par les diverses Missions de la région.

..

Cette œuvre vient parfaitement compléter les études déjà faites de la même question par le R. P. Schmidt et par M. J. Leyder ancien magistrat de la Colonie. Nous n'éprouvons que le regret de n'avoir vu publier une traduction française de l'ouvrage qui aurait mis sa lecture à la portée de tous ceux que le problème racial congolais intéresse.

Pour paraître début 1940 :

Supplément quinquennal au

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE

(1935 à 1939 inclus)

par

J.-P. Colin,

Conseiller à la Cour d'appel d'Elisabethville

Prix du volume relié : 100 francs.

Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise 1890 à 1934 : 150 francs.



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, non reliée, et 100 francs reliée en un volume.

Les 4e, 5e, 6e, 7e, et 8e années : en fascicules, 75 francs ; reliées, 95 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e et 14e 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, 13e, 14e années reliées et le répertoire Colin : 1175 francs.

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des trois premières années, les 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e et 14e années : 985 francs.

La première année du bulletin des Juridictions indigènes seul : 30 francs. Les deuxième, troisième, quatrième, cinquième et sixième 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. Les cinquième et sixième 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.

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, un ebrochure 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.

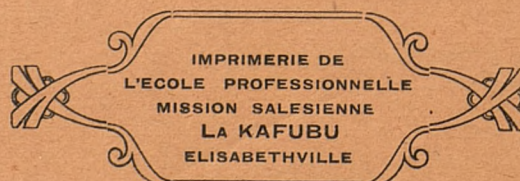
LES BAYEKE, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.

ESSAI CRITIQUE SUR LA SITUATION JURIDIQUE DES INDIGENES AU CONGO BELGE, par V. Devaux, une brochure, 8 francs.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE - par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux, une brochure, 5 francs.

PORT EN PLUS



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

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

SOMMAIRE

L'AME LUBA (suite), par W. F. P. Burton, traduit de l'anglais par Mme B. Colin.	141
ETUDE SUR L'ORGANISATION JUDICIAIRE INDIGENE DE LA CHEFFERIE KAYAMBA, par E. d'Orjo de Marchovelette, Administrateur Territorial.	152
IDENTITE COUTUMIERE (NKUNDO-MONGO), par le R. P. G. Halstaert, M. S. C.	160
JURISPRUDENCE :	
224. - ANNULATION - VIOLATION DE L'ORDRE PUBLIC - DIVORCE PRONONCÉ SANS MOTIF.	161
225. - MARIAGE - ABANDON DU DOMICILE CONJUGAL - MARIAGE COUTUMIER - VERSEMENT DE LA DOT - MARIAGE RELIGIEUX - OBLIGATIONS MORALES.	161
226. - DIVORCE - RESTITUTION DE LA DOT.	164



La REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE est publiée, avec le concours des docteurs en droit de toute la Colonie, par la SOCIETE D'ETUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Comité de Patronage:

MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice ;
le Gouverneur Général P. RYCKMANS ;
JAMAR, Premier Président de la Cour de Cassation ;
GESCHÉ, Procureur Général près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : RUTTEN, DELLICOUR, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI, MOELLER et VOISIN ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
CORNIL, L., Avocat général à la Cour de Cassation ;
GUILLAUME, A., Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;
HAYOIT DE TERMICOURT, Avocat général à la Cour de Cassation ;
LEYNEN, Président de la Cour d'appel de Léopoldville ;
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles ;
VERSTRAETE, Juge au tribunal de 1^{re} instance d'Anvers ;
WALEFFE, F., Conseiller à la Cour de Cassation ;

Comité de la Société d'Études 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 : N.
Rédacteur en chef du Bulletin des juridictions indigènes : M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi ;
Commissaires : MM. BOURS, Conseiller à la Cour d'Appel ; E. CLERCKX, Avocat près la Cour d'Appel.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Directeur de la Revue, le Rédacteur en chef et MM. : DEVAUX, Substitut du Procureur Général ; BOURS, Conseiller à la Cour d'appel ; BROUXHON, Substitut du Procureur du Roi et BRUNEEL, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, 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 DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

L'âme Luba (Suite)

LA FONTE DU FER.

Il n'existe peut-être aucun commerce, aucun métier, où la superstition a une aussi large place que dans l'extraction du minerai de fer. Chaque district a son code et ses règlements particuliers. Dans l'un, les femmes ne sont pas admises à proximité des hangars abritant les fourneaux, dans un autre, quiconque travaille le fer ne peut s'occuper de la préparation des aliments. S'il se permettait seulement de ramasser un bâton servant à tourner dans la bouillie, ou d'enlever un pot du feu, il serait disqualifié pour la fonte du fer, et on s'efforce de faire croire aux gens que si cette règle était violée, les esprits s'opposeraient bien vite à ce que le fer quittât le minerai.

Le fourneau affecte approximativement une forme féminine et on lui applique souvent des seins en terre glaise, tandis que l'extraction même du métal en fusion s'accomplit de manière à suggérer une naissance. Les hommes chargés de manœuvrer les soufflets commencent leur travail à quatre heures du matin et le poursuivent durant toute la journée jusqu'à ce que, finalement le métal soit déversé vers huit heures du soir. Pendant tout ce temps-là, les travailleurs besognent dans un état de surexcitation constante, en balançant le corps et en accompagnant le maniement du soufflet de cris aigus pour exorter les esprits à leur donner beaucoup de haches et de hoes ou pour défier les esprits malins, et les engager à faire de leur mieux puisque, aussi bien, ils ne pourront pas résister aux charmes puissants de la forge. Dans une hutte adjacente, les femmes déposent de grandes provisions de bière, ce qui contribue énormément à maintenir les travailleurs dans l'état de surexcitation souhaitable. Si un homme, habitué à tirer une vingtaine de hoes de la quantité de métal déversé par son fourneau, n'en obtient qu'une douzaine, il ira consulter le nécromancien pour que celui-ci découvre l'esprit mécontent ou l'homme qui a envoûté le fourneau. Les villages où l'on travaille le fer sont constamment divisés par des litiges, des procès et des rivalités.

LE KISWENENE BWANGA.

L'emploi de ce genre de charme est encore très répandu aux environs de Kabongo. Mais il est moins connu le long du Lualaba, encore que nous l'ayons rencontré dans les villages Nkulu. C'est un monopole des femmes et il paraît que les hommes sont incapables d'en faire usage.

On dit que le charme Kiswenene fut apporté du pays Bupemba il y a quelques générations, et qu'il s'est perpétué un peu de la façon dont on s'y prend pour le levain, en prélevant une pincée de la fournée en cours pour faire fermenter la suivante.

Les ingrédients qui composent ce charme sont placés dans un pot et bouillis. Puis quelqu'un, habituellement un enfant, est chargé d'enlever ce pot du feu. La possession du charme « Kiswenene » étant toujours tenue fort secrète, personne ne soupçonne le danger qu'il court en soulevant le pot et pourtant, à ce moment précis, l'esprit quitte le corps pour aller se longer dans le récipient, ou il devient la propriété du possesseur du charme qui peut, désormais, l'exploiter à son gré. La personne dont on a ainsi pris l'esprit, perd tout intérêt à la vie, elle ne mange et ne boit presque plus. Si elle est assise, elle ne se donnera pas la peine de se lever, et si elle est debout elle ne trouvera pas l'énergie nécessaire pour s'asseoir. Elle ne se préoccupe plus de ce qui se passe autour d'elle et n'a plus aucun désir de vivre. Si on la presse de secouer cette inertie et de rejeter cette humeur morose, elle déclare tout simplement : « Ce n'est pas moi ». Il n'y a, ici que mon corps. Je ne suis pas présente car on a volé mon esprit. Il ne me reste rien qui vaille la peine de vivre. Laissez-moi mourir ».

Nous avons connu de ces gens qui, transportés dans quelque hôpital d'une mission, y moururent, bien qu'ils ne présentassent aucune lésion physique apparente, simplement parce qu'ils ne désiraient plus

vivre. D'autres sont allés trouver nos missionnaires et, quand ils eurent prié et qu'on leur eût prodigué des encouragements chrétiens, ils comprirent combien ils avaient été stupides de se laisser décourager ainsi sans raison ; ceux-là se remirent presque instantanément et ils sont redevenus forts et vigoureux.

Ceux qui se sont emparés de l'esprit prétendent le charger de toutes sortes de missions. Il existe, dans la région luba, un petit hibou connu, lui aussi, sous le nom de « Kiswenene ». Il pousse un cri bizarre, sauvage, assez effrayant, même pour celui qui le connaît. Bien des gens frissonnent quand ils l'entendent, la nuit, et ils assurent que c'est un de ces esprits asservis qui crie son désespoir à la vue d'un être humain normal. La croyance veut que cet esprit ne puisse pas se refuser à accomplir ce qu'on lui ordonne, fût-ce de tuer sa propre mère. Les femmes qui possèdent un « Kiswenene » ont donc un ascendant absolu sur l'esprit de celui qui souleva le récipient du feu.

Il existe un moyen, pourtant, d'attirer ailleurs cet esprit et ce moyen consiste à se servir du tambour « Noma ». Certains indigènes ont, paraît-il, le don d'attirer les sorcières et les esprits « Kiswenene » à l'aide de ce tambour auquel ils font subir des heures durant un roulement des plus monotones, « mbuluku upita, mbuluku upita », jusqu'à ce que l'atmosphère même en paraisse saturée ; son rythme affreusement obsédant continue à vous marteler les tempes longtemps même après qu'il se soit arrêté.

Il est donc très plausible qu'un tel procédé puisse exercer un pouvoir magnétique sur la foule et l'amener à voir et à faire des choses peu naturelles.

Les propriétaires d'un « Kiswenene » s'en servent volontiers pour exercer du chantage ; ils vont voir secrètement une personne et lui disent : « Si tu ne me donnes pas ceci, ou si tu ne fais pas cela pour moi, j'enverrai le « Kiswenene » te tourmenter, et si tu as le malheur de dire à quiconque que j'en possède un, je l'apprendrai, et mon esprit te tuera. »

LUKULA LWA NZUNDJI. - LA HOUE DE L'ENFANT DES RÊVES

Quand un malade consulte un nécromancien et qu'on lui dit : « Un tel ou un tel est en train de confectionner un charme pour t'envoûter » l'homme ainsi accusé a trois façons de se défendre. Il peut, — et c'est ce qu'il fait habituellement, — payer une rançon, ce qui met un terme à l'affaire, il peut s'efforcer de prouver son innocence ou, comme dernière ressource, il peut essayer de contre-attaquer. Le sorcier peut toujours arranger les choses, si on veut y mettre le prix. La preuve de l'innocence de l'accusé, ou la mise en branle d'une contre-attaque, valent un fusil ou une chèvre ou même le don en mariage d'une fille. Dans le sud de la région luba, une des méthodes favorites consiste à se servir de la « houe de l'enfant-de-rêve. » Nous avons déjà vu, précédemment, comment le sorcier exploite l'idée de cet « enfant des rêves ». Cette fois, il prétend pouvoir, à l'aide du manche d'une houe qui lui fut consacrée, obliger le « Kanzundji » à révéler l'origine des maux qui accablent le plaignant.

L'opération est effectuée par trois ou quatre sorciers, assistés d'un complice n'appartenant pas à leur confrérie mais qui est « mis dans la combine » moyennant finances. Comme c'est une affaire très spectaculaire, toute la communauté s'assemble pour y assister et un congé général est accordé ces jours-là.

Tout le village est informé que, le « Kanzundji » étant furieux de devoir dénoncer le coupable, personne ne doit quitter sa hutte, une fois la nuit tombée, au risque d'être attaqué par lui et tué. Ce qui laisse évidemment aux sorciers toute latitude de faire ce qui leur plaît, au dehors, sans craindre des regards indiscrets. Ils en profitent pour aller cacher des coquilles de limaces et des petites cornes enchantées à proximité de la hutte du malade ou près de l'habitation de l'homme à qui ils en veulent ou sur qui le chef veut assouvir une rancune personnelle. Les objets enchantés sont généralement enfouis dans le sol ou cachés dans un arbre creux. Le lendemain matin, la population tout entière s'assemble pour voir démasquer l'auteur de la maladie. Les sorciers commencent par introduire dans l'ouverture du manche de la houe, des copeaux provenant de trois arbres à bois dur, « npampa, nyandwe et umbanga », puis ils recouvrent cette ouverture d'un morceau d'étoffe étroitement noué pour empêcher les copeaux d'en sortir. Après cela, on coupe le cou à un poulet, et deux sorciers, en grand appareil, tiennent la volaille de telle façon que son sang jaillisse sur l'étoffe nouée autour du manche de la houe. Après maintes incantations, chants et passes magiques, ils demandent un volontaire pour tenir le manche afin que celui-ci indique la cause de

la maladie. L'un après l'autre, les hommes se présentent, saisissent l'instrument, mais rien ne se passe. On renvoie chaque fois le volontaire en lui disant qu'il n'est pas assez fort, spirituellement. Finalement le complice, à qui on a bien appris son rôle, s'empare du manche et, au bout de quelques minutes, celui-ci se met à trembler et à frétiller entre ses mains. La foule commence à s'exciter et les sorciers encouragent le complice de leurs cris. La houe est, de nouveau, aspergée de sang et d'incantations, jusqu'à ce qu'elle se meuve lentement, dans certaine direction, son porteur la suivant comme s'il était tiré par elle, alors que, bien entendu c'est lui qui la dirige. Les cris deviennent de plus en plus perçants. L'homme à la houe avance par saccades, tiré de-ci, de-là et parfois il fonce sauvagement dans la foule. Il va et vient, sort du village, y rentre, toujours suivi de la masse, à travers herbes et taillis piétinant les jardins et renversant les clôtures, de plus en plus violent, jusqu'au moment où il s'arrête net, à l'endroit précis où les charmes ont été cachés. Ceux-ci sont alors déterrés, ou extraits de l'arbre ou du mur creux, au milieu des hurlements de satisfaction de la populace. L'habitant de la hutte près de laquelle on a découvert les charmes est, évidemment, déclaré coupable et on le force à payer. Si c'est le malade lui-même on dira : « Tu as essayé d'envoûter les autres, mais leurs charmes sont plus puissants que les tiens et ils ont forcé les maléfices à retomber sur ta propre tête ». Il est, par conséquent, obligé de payer une grosse indemnité à l'homme qu'il a accusé, somme de laquelle les sorciers et leur complice touchent la part du lion.

Il y a, évidemment, des variantes au procédé que nous venons de décrire. Dans les villages de Kisonde et de Kabemga on cache souvent un caméléon mort, et quand la dépouille de l'animal est, finalement, déterrée, les sorciers prétendent qu'il était possédé d'un « Nzundji » antagoniste. Nous avons même entendu parler d'un cas où le complice avait à l'insu des sorciers, et pour une question de vengeance personnelle, caché une deuxième collection de charmes près de la hutte d'un homme à qui il en voulait. Puis à l'aide de la houe, il y amena la foule, au lieu de la diriger vers l'endroit où les sorciers avaient caché leurs objets magiques. Ils n'osèrent pas l'accuser de fourberie car ils auraient, en même temps, dévoilé leur propre escroquerie.

« *Le contrecarreur* » est le nom qui fut donné à un charme composé dans le but de contrecarrer toutes les tentatives de certain blanc brutal. Son pauvre serviteur indigène avait eu à essuyer tant de raclées et de coups de pied, qu'il alla trouver un sorcier et lui paya fort cher un charme destiné à le protéger contre ces mauvais traitements. Le sorcier prit de petits fragments de toutes sortes de choses inachevées : de la bouillie de manioc en préparation, une hutte en construction, un tambour abandonné en cours de fabrication parce qu'une fêlure y était apparue, et un nombre incalculable d'autres ingrédients encore. Il les pressa dans une petite corne et, coupant une baguette, il lui donna le nom du blanc en question. Puis il attacha la corne à la baguette et engagea l'indigène à marmotter entre ses dents, chaque fois que son maître devenait brutal : « Tu es contrecarré. Tu es contrecarré ». Et le charme devait l'empêcher de mettre ses mauvaises intentions à exécution.

LES CEREMONIES DONT S'ACCOMPAGNE L'USAGE DES CHARMES

Les diverses incantations, les attitudes et les mesures de protection qui accompagnent l'usage de ces charmes sont excessivement compliquées et s'il fallait s'arrêter à tous les petits détails dont s'entoure si méticuleusement le sorcier, il y faudrait des volumes au lieu de paragraphes. Ils peuvent rivaliser, en minutie et en rigueur avec les mesures de désinfection et d'antisepsie en usage dans les hôpitaux modernes.

Nous nous bornerons donc à nous arrêter un peu plus longuement à un seul exemple en choisissant la cérémonie du « kabole » pour la sauvegarde d'une femme ayant accouché d'enfants morts-nés ou sujette à des fausses couches.

Le Bwana Mutombo (c'est le titre officiel du sorcier qui préside à la cérémonie) prétend avoir découvert que le mari de la femme malchanceuse a insulté sa mère de son vivant et que, maintenant qu'elle est morte, elle se venge en imposant des fausses couches à sa bru.

Note : — Si on examine bien cette théorie, il est facile de comprendre pourquoi les jeunes gens sont si inquiets quand on injurie leur mère. S'ils ne témoignent pas d'une indignation appropriée, ils pourraient

ne jamais avoir d'enfants, tout le système du « Mutonko » ou des insultes sexuelles, tel qu'il est pratiqué par les Baluba, repose sur cette théorie.

Afin de déjouer les mauvais desseins de la morte, le Bwana Mutombo prescrit la cérémonie du « Kabole » et aussitôt que la femme est de nouveau enceinte, il lui fabrique une petite natte d'environ 35 sur 65 centimètres, au bord de laquelle il attache, à intervalles, huit ou neuf charmes différents :

Une gourde Kikolo remplie de racines de Katembo.

Une fève de Kapudi fourrée de racines de mpampi, nyandwe et mbanga.

Un scarabée kitunye, fourré de racines prélevées dans le chemin menant à la rivière (c'est un très puissant charme contre les sorcières).

Une corne d'antilope remplie de racines de Kalama.

Une corne de chèvre remplie de racines de mpampi, de nyandwe et de mbanga.

Une corne d'antilope-duiker, bourrée de mousse.

Le fruit du diinga (plante grimpante (bourré de racines Katembo).

Le fruit du disoko (autre plante grimpante) bourré des mêmes racines.

Et, parfois, la carapace d'une petite tortue terrestre, « Kitchidi » contenant des pousses de bubwichi, lwenye, kikuchi, mpampi, katembo, mbanga et nyandwe.

Note : — Le bubwichi, le lwenye et le kikuchi ont une odeur très forte, soi-disant nuisible aux esprits, tandis que les quatre autres ingrédients, le mpampi, le katembo, le mbanga et le nyandwe sont les bois les plus durs qu'on puisse trouver dans la forêt. Voir note sur « Kusasula »

Le sorcier pose cette natte au seuil de la hutte hantée par l'esprit, et qu'on désire purger de toute influence néfaste. Il fabrique un balai avec les nervures de la palme à huile « mfuchi », auquel il attache des charmes, composés d'une fève Kapudi et d'une corne de « duiker » contenant des racines. La hutte est vidée de tout son contenu. Seule la femme aux fausses-couches, et ses enfants vivants, demeurent dans la maison. Le mari — celui qui injuria sa mère et qui est donc responsable des malheurs — se couche en travers du seuil, après avoir goupillonné l'intérieur de la hutte, pour en chasser la mort, avec les ramilles des sept plantes susnommées, et en avoir nettoyé le sol au moyen du balai magique et des ramilles en question. Les cendres et la poussière sont récoltées dans un morceau d'écorce « Kyula », recouvert des sept sortes de plantes, et gardé par une coquille enchantée d'escargot placée au sommet du tas de poussière. La coquille d'escargot s'appelle « Kikombo » ou « balayeuse » et elle doit, soi-disant, empêcher toute émanation néfaste de sortir de cet amas de poussière, ou d'y pénétrer. Elle contient des racines de « nyandwe », « mpampi », etc. On lui adjoint aussi un petit sachet d'os humains, appelé « Kijimba Kya nzuji ». La femme et les enfants dorment donc dans la hutte, l'homme en travers de la porte ; le tas de poussière est laissé à l'intérieur de l'habitation, gardé, par les charmes et, au cours de la nuit, la femme jette dans le feu, de temps à autre, quelques brindilles des sept variétés de plantes. Au chant du coq, la hutte est balayée une fois de plus, la poussière ajoutée au tas déjà existant et le tout porté au-dehors, la femme, les enfants et le balai magique restent seuls dans la maison. Même les cendres du foyer ne peuvent y demeurer et, au cas où la femme, elle aussi, aurait manqué de respect à la morte, elle se place sur le seuil, tandis que le sorcier lui pratique une petite incision dans chaque sein, en essuyant le sang avec deux bouts d'étoffe dont il fera un petit charme expiatoire.

Les ramilles, l'écorce contenant la poussière et les cendres, ainsi que la coquille enchantée sont alors transportées à la croisée des chemins où elles sont déposées et gardées par un manche de houe enchantée, dans lequel ont été introduits des racines de Katembo, et des os provenant d'un homme dont l'esprit était enclin au meurtre. Ce manche suscite une véritable crainte superstitieuse et on l'appelle : « Umpinyi wa lukalananyamvu, bomi tu kalananyabufu tu kalananyabo ». ce qui signifie, en bref : « le manche pour séparer les morts et les vivants ». Ce manche a la réputation de chasser les esprits défunts, les sorcières vivantes et les mauvais sorts.

Le mari, après avoir déposé le tout à la croisée des chemins, retourne auprès de sa femme avec le « Bwana Mutombo » et il lui présente la natte « kabole » se trouvant toujours à l'extérieur de la hutte. En la lui remettant, il confesse : « J'ai injurié ma mère et suis la cause de tes misères mais maintenant j'ai chassé le mauvais esprit de la hutte, prends donc cette natte pour l'enfant que tu attends. »

Puis le sorcier confectionne des charmes avec les cornes du situtunga, de l'antilope-de-brousse, du puka et de la chèvre, et aussi une gourde enchantée. Tout ceci fait une collection encombrante et pesante, que la femme doit transporter partout avec elle dans un panier à « kabole » spécial. Après la naissance de l'enfant, elle doit porter ce panier sur la tête et le bébé dans le bras, et elle est, maintenant, une « inakabole ». Quand l'enfant n'est pas porté, il doit être déposé sur la natte « kabole ».

Note. - La règle en usage chez les Baluba, permet que pendant la grossesse, le mari et la femme aient des rapports conjugaux, mais non pas pendant la période de l'allaitement. S'il s'agit d'une « Inakabole » la règle est plus rigide encore et le mari ose à peine approcher sa femme, de crainte d'éveiller à nouveau la jalousie de la mère. Quant au bébé, ce serait risquer sa vie que de le déposer ailleurs que sur la natte magique.

Au moment du sevrage de l'enfant, le père s'en va offrir un coq au « Bwana Mutombo » ; celui-ci se procure des bourgeons de « mbanga, nyandwe et mpampi » qu'il fait cuire avec des fèves, du sel et de l'huile, le tout constituant le premier repas de l'enfant, âgé maintenant d'environ trois ans. Il noue un mouchoir autour de la poitrine de la mère, en lui disant : « Tu ne dois plus allaiter ton enfant. Si tu veux qu'il vive, ne vole pas, ne mange pas de « mulembwe » (une plante visqueuse) ni de poisson « biboba » et « banso » (tous deux visqueux et sans écailles) car l'enchantement pourrait s'échapper. Ne mange pas de crabes, car ils annulent le pouvoir magique, et ne te baigne pas les fesses nues, mais mets-toi un haillon sur les reins avant d'aller à l'eau. » Quelques mois après, quand l'enfant est fort, on prépare un grand festin accompagné de beuverie de bière et, jusqu'alors, la mère ne peut ni pleurer ni donner aucun signe de chagrin, même si elle perd ses parents les plus proches. En vue de ce festin, le père tue une volaille dont il fait cuire la tête à petit feu, sur une houe neuve ; elle est assaisonnée de jeunes pousses de mpampi, mbanga et nyandwe et le tout est broyé et donné à manger à la mère et à l'enfant. Puis on apporte des ramilles des sept plantes que nous avons mentionnées plus haut ; elles sont placées dans une marmite avec de l'eau et une hache (« la hache qui doit fortifier ») et pendant la cuisson, le père, la mère et l'enfant sont entièrement lavés avec l'eau de la marmite, on leur rase la tête et on leur enduit tout le corps de chaux.

La mère et l'enfant prennent place sur une grande natte et le père s'assied par terre, à côté d'eux. Le Bwana Mutombo retire la hache qui cuisait dans la marmite et il en touche la tête, les épaules, les coudes et les genoux de la mère et de l'enfant en disant : « J'ai donné la force à l'enfant de cet homme. Sa femme a donné naissance à un bébé fort et il a grandi normalement. Maintenant que la mort s'est éloignée de lui il ne me reste plus qu'à être payé. »

Le père s'exécute et, devant toute l'assemblée, il remet au sorcier une centaine de francs ou une chèvre, et le Bwana Mutombo enlève la natte, les cornes et tout sont matériel en annonçant : « je vais emporter mes « tuzundji » et je les extraurai chez moi. »

Si le père ne lui donne pas une rémunération suffisante, il refuse d'emporter son matériel en disant : « j'ai laissé le tuzundji chez toi. L'enfant va mourir, maintenant, et ta femme recommencera à avorter et à avoir des enfants morts-nés. » A ces mots, le père s'empresse, évidemment, d'augmenter la somme, et il y ajoute encore un dédommagement pour l'insulte publique qu'il a infligée au Bwana Mutombo.

Il arrive que l'enfant meure quand même, malgré toutes les nattes et les corbeilles magiques. Dans ce cas, la femme quitte généralement son mari pour un frère de la même famille, ou bien elle retourne chez ses parents, auxquels on rembourse la somme payée au moment du mariage. La cérémonie du « Kabole » peut, en quelque sorte, être placée au même rang que celle du jugement par l'épreuve, car elle permet de voir si les insultes dont le mari se rendit coupable envers sa mère ont causé un préjudice irréparable ou si la faute peut être rachetée.



LE JUGEMENT PAR L'ÉPREUVE. « MWAVI. »

« Mwavi » est le nom qui fut donné, originellement, à un arbre, — assez peu répandu — qui pousse au bord des rivières. Mais le terme a une autre signification, celle du jugement par l'épreuve, que celle-ci consiste, ou non, à se servir du poison provenant de l'arbre en question.

L'ÉPREUVE DU POISON. « MWAVI WA KIBALE. »

L'arbre « mwavi » est toujours considéré avec respect, tout-à-fait indépendamment de la cérémonie qui s'y rattache, et si un indigène prélève un morceau de son écorce, il abandonne toujours, en compensation, quelques perles à l'esprit de l'arbre. L'écorce destinée à l'épreuve du poison est habituellement achetée par les indigènes à un spécialiste, au prix d'un franc pour un morceau d'environ 3 cm sur 2, sur 1, ce qui est la dimension requise.

La cérémonie s'appelle « Kupulula mwavi » ou « Kupulula wa mwavi », et le spécialiste qui y préside est habituellement, mais pas toujours, un sorcier ou un nécromancien. Il porte le titre de « Nkongolo Mwamba » et il rassemble la population au moyen d'un roulement de tambour spécial. Si un homme veut prouver son innocence, il va trouver le spécialiste mwavi en compagnie de son accusateur. Le « wa-mwavi » met, alors, un morceau d'écorce mwavi dans une gourde d'eau froide et l'y laisse environ un quart d'heure, en remuant de temps en temps le liquide. L'accusateur et l'accusé sont ensuite placés face à face, sur une natte, le premier dit à l'autre : « Si tu as volé (ou quel que soit le délit dont il l'accuse) que le mwavi te fasse mourir, sinon, vomis-le » Cette invocation se nomme « Kusanza ». L'accusateur frappe le sol à coups de bâton en ne quittant pas des yeux l'accusé, tandis que celui-ci avale deux ou trois gorgées du breuvage empoisonné et que les parents et amis de chaque clan suivent attentivement tous les gestes, pour voir s'il y a bien « fair play ».

Parfois le malheureux vomit immédiatement, mais parfois aussi il ne le fait qu'au bout de vingt minutes environ. Dans les deux cas son innocence est établie. Il arrive fréquemment que le mwavi ne produise pas beaucoup d'effet, à part quelques crampes d'estomac, mais la plupart des gens vomissent. S'il n'y a pas du tout de vomissement, l'accusé avoue et il s'empresse de payer, dans l'espoir d'échapper à la mort. Parfois il enfle et il meurt, mais le cas est rare. La racine mwavi fraîchement coupée est plus mortelle que celle récoltée depuis un certain temps déjà et c'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de faire subir l'épreuve à des gens reconnus comme ennemis de la communauté, le Nkongolo Mwamba lui administrera un grand morceau d'écorce fraîche, tuant ainsi à coup sûr celui qui représente une menace publique. D'autre part, le Nkongolo Mwamba qui a été soudoyé pour « binijya » c'est à dire pour justifier un homme, au moyen du mwavi, lui donnera avant l'épreuve, une poignée de fèves crues moulues, en lui recommandant de bien les mâcher. Cette précaution prise, l'accusé est certain de vomir le poison presque instantanément.

Si un homme enfle et meurt, ses parents ne doivent rien payer pour racheter son crime, puisqu'il est sensé l'avoir payer de sa vie. Si un accusé vomit, se justifiant par là même, son accusateur lui payera une grosse somme pour le dédommager d'avoir été accusé à tort.

L'ÉPREUVE DE LA HACHE ROUGIE AU FEU. MWAVI WA KASOLWA KA MUDJILO

Il arrive que le spécialiste mwavi se serve d'autres procédés que celui du poison, pour se livrer à un jugement par l'épreuve. Un des plus usités consiste à placer sur le feu une tête de hache dont le wa-mwavi approche sa main, de temps à autre, pour se rendre compte de l'intensité de la chaleur. Il commence par plonger la main dans un pot d'eau froide contenant une décoction de racines de « mushellele » et de « mulembwe » qui semblent avoir la propriété d'immuniser contre les brûlures.

Quand la hache est rougie au feu, le spécialiste la tend à l'accusé, assis, en face de son accusateur, comme dans l'autre cas. L'accusé peut, lui aussi, tremper sa main dans la décoction de racines et, au moment où il prend dans sa main la hache rougie, l'accusateur se penche vers lui et lui siffle : « Si tu as volé

(ou jeté un sort, etc...) brûle-toi, mais si tu n'as pas volé, reste indemne ». Sur quoi l'accusé lèche la hache par deux ou trois fois, le contact humide faisant grésiller sa langue. Si la langue n'est pas brûlée, les parents de l'accusé se mettent à crier à tue-tête, pour proclamer son innocence mais si, au contraire, elle est brûlée, l'homme doit payer et le wa-mwavu apaise la douleur avec un tampon trempé dans le bouillon d'herbes.

L'ÉPREUVE DE L'EAU BOUILLANTE. « MWAVI WA MEMA A SALUKA ».

Cette épreuve est analogue à l'autre, dans ses grandes lignes, mais ici l'accusé doit extraire des pierres du fond d'un pot rempli d'eau bouillante et il est déclaré coupable si son bras se couvre d'ampoules.

« Kutoma mwavi » signifie littéralement : boire du mwavi, mais même l'épreuve de la hache rougie et de l'eau bouillante sont désignées ainsi. Une autre variante du procédé s'appelle « mwavi wa kapide » et elle consiste à mettre le feu à des feuilles de bananier séchées dont on a entouré un rouleau de résine d'olivier sauvage ; l'accusé doit étouffer ce feu entre sa poitrine et sa main nues. (S'il se brûle l'une ou l'autre il est déclaré coupable). Dans le « *mwavi wa Kikuvu* » c'est un bout de bois mbudyi » séché qui est allumé, et l'accusé doit éteindre la flamme dans sa bouche. Le « mbudyi » brûle d'une flamme vive, sans dégager de fumée, et si la bouche ou le visage sont brûlés au cours de l'opération, l'homme est reconnu coupable et il doit payer.

L'ÉPREUVE DE L'ANNEAU DE FER DANS L'OEIL. (MWAVI WA KALONDA MU DISO ..)

Ceci est un procédé assez nouveau du jugement par l'épreuve, et il a été introduit dans la région par des marchands ambulants venus du Nord (Bekalebwe). Ici, c'est le spécialiste (Wamwavi) qui s'installe sur une natte en face de l'accusé. Il prend un petit anneau de fer d'un peu moins d'un centimètre de diamètre et, après l'avoir plongé dans une poudre qui cause une irritation des yeux, il l'élève au-dessus de sa tête en disant : « Si l'accusation est vraie, que les larmes apparaissent dans tes yeux en abondance. » L'accusé se retourne, alors, et il pose la tête sur les genoux du spécialiste, le visage tourné vers lui. Par deux ou trois fois, le spécialiste laisse tomber l'anneau dans un des yeux de l'inculpé. Si l'œil reste impassible et naturel, l'innocence est établie, si, par contre il s'enflamme et se remplit de larmes, il faut voir la preuve de la culpabilité.

L'ÉPREUVE PAR LES ÉCLATS DE BOIS D'UN ARBRE. « MWAVI WA KIBALE. »

Nous avons parlé de l'épreuve « mwavi wa kibale » qui consiste à boire du poison provenant de racines de l'arbre « mwavi ». Il existe un autre genre d'épreuve, qui porte le même nom, et celle-ci est administrée par les nécromanciens. En parlant d'elle on ne dira jamais qu'il s'agit de « Kutoma mwavi » c'est à dire de « boire du poison », mais bien de « Kubuka mwavi », « d'éveiller le mwavi ». L'homme qui préside à cette épreuve porte le titre de « Kabijya ». Le nécromancien touche un premier salaire la veille et, le lendemain matin il se met à battre du tambour afin d'exhorter l'esprit familier à s'emparer de lui pour déterminer qui est innocent et qui est coupable. La foule s'assemble sous un arbre « nyandwe » pendant que le nécromancien, l'herminette à l'épaule, se met en devoir d'escalader l'arbre en marmottant des incantations, celles-ci devenant de plus en plus bruyantes au fur et à mesure qu'il grimpe plus haut. L'accusateur et l'accusé prennent place sous l'arbre, assis sur une natte, l'un en face de l'autre, comme au cours des épreuves précédentes. Le nécromancien, juché dans l'arbre, taille un morceau d'écroce et tout en le balançant au bout de son herminette, il crie : « Si le côté blanc est visible, tu es innocent, mais si c'est le côté sombre, tu es coupable. Note : - Au pays luba le blanc est toujours symbole de justification, un homme justifié par le chef ou par le nécromancien est enduit de chaux et ses amis s'efforcent d'ajouter à sa blancheur encore, en le couvrant de poussière, qu'ils lui lancent à pleines poignées.) Le nécromancien lance donc à terre le morceau d'étoffe nyandwe, et la foule se précipite pour voir sur quelle face il est tombé. Si l'assemblée ne se déclare pas satisfaite, l'expérience est répétée par deux ou trois fois.

C'est à ce genre d'épreuve que l'on a recours, habituellement, lorsqu'une femme tombe malade peu après son mariage, le mari déclarant qu'elle a contracté la maladie avant de l'épouser et les parents prétendant que c'est lui, au contraire, qui la lui a transmise. Si l'écorce nyandwe revêt sa face sombre, c'est que l'épouse était malade avant de se marier et les parents seront obligés de restituer le « buko » c'est à dire la somme qu'ils ont touchée à cette occasion.

L'ÉPREUVE DES CENDRES. - « KUOLOLA BUTO. »

Quand un homme tombe malade, il accuse fréquemment un autre de l'avoir envoûté ou d'avoir excité les esprits contre lui. L'accusé, de son côté, nie tout ce qu'on lui impute. C'est, fréquemment, un nécromancien qui est responsable de cette accusation et il déclare, naturellement, que c'est son esprit familier qui a désigné le coupable. Mais, même dans ce cas, celui-ci a un moyen de se justifier, car les esprits d'outre-tombe ne sont pas infallibles. La cause est soumise au jugement par l'épreuve, le malade et son nécromancien constituant une des parties et l'accusé l'autre; la cérémonie du jugement s'appelle « kuolola buto ».

Elle se déroule comme suit : l'accusé se rend, à la fin de l'après-midi, à la maison du plaignant, muni d'un balai d'herbes « lubamba ». Après avoir vidé la hutte de tout son contenu, il en balaye soigneusement le sol et il transporte au dehors les cendres et la poussière. Puis, après avoir fermé la porte derrière lui, il se retire dans la forêt où il déverse les balayures dans le creux d'un arbre ou dans l'orifice d'une fourmilière. Le malade retourne à sa hutte, toujours vidée de son contenu, et il y passe la nuit. L'accusé, lui, dort dans la forêt et il ne retourne à sa « mbala » ou « quartier d'hommes » qu'à la fin de l'après-midi suivante. Il garde un silence absolu; personne ne peut le saluer avant le lendemain matin. Il se présente alors, devant la famille du malade, groupée en demi cercle, le nécromancien présidant l'assemblée. L'accusé leur présente quelques perles et une tête de hache dont chaque membre se frappe doucement les coudes et les genoux, après quoi l'homme rentre chez lui.

La croyance veut que si l'accusé a réellement envoûté la hutte du patient, le maléficé en ait été retiré en même temps que les cendres et la poussière; quant à l'attouchement des coudes et des genoux par les autres membres de la famille, il sert à les protéger du mauvais sort qui pourrait les atteindre, eux aussi. Si le malade se remet après cette cérémonie, l'accusé est reconnu coupable et il est forcé de payer, mais si, au contraire, la maladie ne cède pas, l'homme est lavé de tout soupçon et le plaignant, sa famille et le nécromancien sont, tous, tenus de lui payer une grosse somme en dédommagement de la calomnie dont il a été la victime.

Toutes ces méthodes de jugement sont plus ou moins courantes au pays des Baluba et on peut dire, avec certitude, que pour un cas légal porté devant les chefs et les fonctionnaires du gouvernement, il y en a deux, au moins, qui ont été élucidées par une forme ou l'autre de jugement par épreuve.

Indépendamment des méthodes que nous avons essayé de décrire, il existe nombre de systèmes locaux, chacun d'eux étant, ou la propriété d'un particulier ou par exemple, l'émanation d'une source sacrée d'une grotte enchantée, ou de quelque autre résidence d'un esprit. Il serait impossible d'en dresser une liste exacte. Certains ne sont que de vulgaires tours de prestidigitation et la plupart renferment une bonne part de supercherie. Prenons le « mwavi wa ndalabo », où le spécialiste place une aiguille dans une bûche de bois, pointe en l'air. Un vase en poterie est placé sur cette pointe et s'il s'y maintient en équilibre, l'innocence de l'accusé est reconnue, tandis que s'il tombe, l'homme est déclaré coupable. Or, les pots indigènes sont cuits très superficiellement et si, au moment où le récipient est placé sur l'aiguille, on lui donne un léger coup, la pointe traverse la mince couche dure, en surface, pour aller s'enfoncer dans l'argile tendre, de sorte que l'ustensile est empalé, alors qu'il semble se maintenir en équilibre. Par contre, si le spécialiste veut confondre l'accusé, il n'a qu'à déposer légèrement le pot sur l'aiguille et il tombera infailliblement.

Récemment encore, à Kabangi, dans la vallée du Ngoimani, on jetait des perles dans une source et le jugement dépendait de la façon dont les rides de l'eau atteignaient la rive.

Dans un village près de Bukama, un indigène avait élaboré lui-même une méthode de divination dont on se servait pour juger les cas litigieux et aussi, dans un sens plus général, pour diverses consultations. Chaque matin, il jetait dans un ruisseau isolé, près du Lualaba, quelques fourmis blanches desséchées, de sorte que les barbeaux et autres poissons de vase, habitués à recevoir à cet endroit leur pâture quotidienne, ne tardèrent pas à y arriver en grand nombre. Leurs évolutions, leur degré de glotonnerie, la direction dont ils venaient, tout cela fut désormais considéré comme autant de messages du monde des esprits.

« KASHEKESHEKE » OU « LUBUKO ». LA « PLANCHETTE » LUBA.

On ne peut pas vivre longtemps dans un village luba sans entendre le « tap-tap » rythmique du « lubuko ». On pourrait, au début, le confondre avec le bruit que fait le forgeron au travail ou le constructeur de hutte quand il écorce ses perches. Une fois qu'on a assisté à la consultation d'un de ces petits instruments, on en distingue aisément le son.

Le « lubuko » a généralement l'aspect d'un petit bloc carré surmonté d'une tête humaine assez informe, le tout taillé à grands coups dans un même morceau de bois. Parfois cependant, l'ensemble est infiniment mieux achevé et les épaules, la poitrine, les traits du visage, et les cheveux nattés sont sculptés avec précision.

Consulteur et consultant s'accroupissent l'un en face de l'autre, un petit tabouret indigène posé entre eux. Chacun d'eux introduit le premier et le deuxième doigt de la main dans l'ouverture du « lubuko », saisissant ainsi les deux côtés opposés du bloc de bois. L'objet est alors violemment secoué, soi-disant par l'entremise d'un esprit, et chaque mouvement provoque un bruit de battement sur le tabouret, bruit qui avertit le public de la consultation en cours, tout en transmettant les messages de l'au delà.

METHODE DE CONSULTATION

Le consultant met le consulteur au courant de ce qu'il désire savoir et il lui offre une première rémunération, — quelques perles, habituellement — après quoi celui-ci répète la donnée du problème au « lubuko » en une série de questions qui toutes, peuvent être résolues par « oui » ou par « non ». Tout ceci ressemble fort au procédé que nous avons décrit dans le chapitre traitant de la consultation du nécromancien.

Si la réponse est affirmative, l'objet est agité de haut en bas et il va heurter le tabouret en provoquant ainsi le battement caractéristique. S'il s'agit de renforcer encore l'affirmation, on fait décrire au lubuko un cercle, dans le plan horizontal et, fréquemment les deux mouvements se combinent. Si la réponse est négative, le lubuko est déplacé horizontalement, en avant, en arrière, dans un sens perpendiculaire à la ligne qui relierait entre eux les deux porteurs. Pour renforcer la négation, le mouvement prend des allures de coup de balai, comme s'il s'agissait d'épousseter le tabouret. Si la réponse désigne « les esprits des morts » le lubuko est enfoncé, tête en avant, dans le sol, mais s'il s'agit d'un homme, le lubuko va frotter le menton du consultant, pour suggérer l'idée de barbe, tandis que s'il est question d'une femme, c'est la poitrine qui est touchée. Le lubuko sert aussi à indiquer des directions, par exemple lorsqu'il s'agit de retrouver un animal blessé ou encore une tête de hache perdue ou de désigner l'endroit d'où pourrait venir l'attaque d'un esprit malin.

Le nécromancien refuse généralement d'aider à retrouver ce qui a été égaré, mais son esprit familier élude la responsabilité en envoyant son client interroger le lubuko. Car, bien que celui-ci puisse être consulté à n'importe quel sujet, son rôle principal consiste retrouver à les objets perdus. Voici un exemple d'une de ces consultations :

- » Est-ce au-dessus ? » mouvement horizontal, c'est à dire « non » !
- » Est-ce en dessous ? » même mouvement.
- » Est-ce par terre ? » tap, tap, sur le tabouret, c'est à dire « oui » !
- » Est-ce vers le lever du soleil ? » mouvement horizontal. « Non » !
- » Est-ce du côté des montagnes ? » (vers le sud) tap-tap, « Oui » !

« Est-ce parmi les arbres » mouvement horizontal. « Non » !

« Est-ce dans l'eau » ? même mouvement.

« Est-ce dans l'herbe » ? ta-tap, « Oui » !

Et le consulteur de conclure : « Il s'agit donc de quelque chose qui se trouve par terre, dans l'herbe, vers le sud ». Et le lubuko fait entendre un dernier ta-tap affirmatif en décrivant même un cercle.

Voici quelques questions caractéristiques, dans les cas de maladies : « Sont-ce les esprits ? » « Est-ce un kanzundji » ? « Un homme » ? « Du poison ? » « Est-ce Dieu ? » (« C'est à dire s'agit-il d'une mort naturelle ? ») « De la sorcellerie ? » « Un mauvais sort ? » « Un envoûtement ? » « Dois-je apaiser des parents décédés ? » « Dois-je organiser une beuverie de bière ? » « Dois-je placer des aliments à la croisée des chemins, pour un esprit errant ? » « Dois-je organiser une danse ? »

LA THEORIE DU « LUBUKO » OU DU « KASHEKESHEKE »

Le lubuko n'est pas enchanté et il ne contient aucun charme, bien qu'il soit souvent orné de perles. Quant au consulteur, il ne se pare d'aucun titre ni d'aucun prestige particuliers, bien qu'on attache plus de prix à la consultation d'un lubuko qu'à celle du nécromancien. L'homme qui désire devenir un spécialiste du lubuko, commence par confectionner l'instrument et il va ensuite trouver un collègue déjà versé dans l'art de s'en servir. Celui-ci prend la main du novice dans la sienne et il lui fait une incision dans le pouce, en faisant couler le sang. Puis il frotte la plaie avec du sel, végétal et des bourgeons de « lwenye », une plante qui répand une mauvaise odeur, tout cela d'après le procédé de l'initiation du sorcier, décrite plus haut. Le nouvel adepte doit alors s'exercer tout seul, au maniement du lubuko, jusqu'à ce qu'il soit devenu sensible à ses moindres mouvements.

Pendant cette période d'apprentissage, il se lave fréquemment avec une décoction de feuilles de « lwenye », si bien que le candidat spécialiste en lubuko est reconnaissable à plusieurs mètres de distance à cause de son odeur repoussante.

Finalement, il se sent à même de percevoir les indications de l'au-delà, et il pose, alors, un certain nombre de questions : « Quel est l'esprit qui agite ce lubuko ? » « Est-ce un vidye ? » « Est-ce un mukishi ? » « Est-ce un-tel ? » jusqu'à ce qu'il découvre son collaborateur, après quoi il s'efforce, par des cajoleries, de s'attirer ses bonnes grâces et de s'assurer une assistance loyale et franche. Puis le novice s'en va offrir un poulet et quelques francs à celui qui l'a initié et il s'installe, à son tour, comme consulteur de lubuko pleinement attiré,

Ces consultations ont un immense succès et nous avons connu des hommes qui parcouraient toute la région luba sans autre bagage qu'un lubuko porté ostensiblement sous le bras ; ils ne manquaient jamais ni de nourriture, ni de vêtements, ni d'abri. car l'indigène crédule est toujours prêt à accueillir à bras ouverts et à payer largement ce « télégraphiste morse » qui fait la liaison entre le monde des vivants et celui des morts. Une réelle affinité finit par s'établir entre deux hommes qui tiennent un lubuko, et son possesseur peut souvent deviner ce qui se passe dans l'esprit du collègue, grâce à la plus petite secousse de l'instrument ; il lui répond alors par un mouvement presque imperceptible d'acquiescement, d'hésitation, de négation ou de révolte.

Le sorcier, pas plus que le nécromancien, ne restitue jamais les honoraires versés, même si leur intervention n'a produit aucun résultat. L'homme au lubuko, lui, ne veut assumer aucune responsabilité ; si son instrument n'a pas donné satisfaction, il rend simplement l'argent et c'est au lubuko même, ou à l'esprit qui le hante, qu'il impute tout le blâme de l'échec essayé.

A défaut d'un lubuko réglementaire, on se sert aussi d'unealebasse ordinaire, que le consulteur et le consultant tiennent, chacun, par un côté. L'appellation « lubuko » et « kashekesheke » s'applique, indistinctement, aux deux objets.

Celui qui s'est servi avec succès d'un lubuko, le considère désormais comme une propriété personnelle et on dit que l'esprit qui hante l'instrument refusera de se manifester au profit d'un autre possesseur, c'est pourquoi, à la mort de son propriétaire, le lubuko est jeté comme un accessoire inutile.

D'autres instruments sont employés encore, conjointement avec le lubuko, pour rechercher des objets perdus; les principaux sont deux espèces de cornes enchantées, nommées « mukankalwa » et « kakieleko ». Le possesseur d'un « kakieleko » à succès acquiert souvent une renommée comparable à celle du propriétaire d'un fin limier en Europe. Il frappe la corne avec un couteau ou une hache en disant : « Montre-moi où tel ou tel objet perdu peut être retrouvé » et il prétend sentir distinctement la corne le tirer par la main dans une direction qu'il s'empresse de suivre jusqu'à ce que son instrument découvre l'objet perdu ou bien s'avoue en défaut. Malheureusement le moindre succès est amplifié dans des proportions considérables et on s'en vante pendant des semaines, tandis que pour chaque échec on trouve une excuse, aussi faible soit-elle.

Mieux que cela; il arrive que des objets soient cachés subrepticement, afin de permettre à un kakieleko de les découvrir et de valoir à son propriétaire une rémunération importante.

(A Suivre)

W. F. P. BURTON

Traduit de l'anglais par Madame B. Colin.



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-même, 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 : solutionner 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 ; seuls les noms des dignitaires y siégeant en qualité de juge, 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 chacune 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 le 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 canaux dans 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 consentements, 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 kutumpila = 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 manquements, que les natifs désignent sous le vocable général « Kutukuna mushi » (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 casse.

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 laalebasse 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 naturel. 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 mushi » (se frapper à sang) et « kutapangana munzululu » (se frapper de 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'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 casses, 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 mêmes « 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 parents, 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'il ne disposent pas des moyens pour faire exécuter leur sentence ; b) quand ils estiment que celle-ci pourrait amener au sein de 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 des 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 trainait 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 était 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.

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 certaines 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 un 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.

À côté du témoignage, le tribunal indigène admettra encore comme moyen de preuve, la « notoriété » et les révélations de spécialistes: - 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 des « meso ia fumu » en ce qui concerne le tribut; les rapports pour les

questions de successions et d'héritage de vieux chef 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 n'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 peaux 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 de épaules.

b). « *Lukole* » (bloc de bois aux pieds). Etaient 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 ou subsidiaire et 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 monji*) 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; 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 » (otage, 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 réservées 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 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; il 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 frs suivant leur nature).

Le messenger chargé de convoquer le défendeur reçoit en salaire une corde de perles. Cette rétribution s'appelle « kantu ka mikonzo » (lit. La petite chose du mollet); en demandant 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 « furnu 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 ainsi 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 ses 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 réglait 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 une étude très sommaire de l'organisation indigène, le tribunal principal de la chefferie a été amené à fonctionner conformément aux prescriptions de 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.

CONCLUSIONS.

Au cours de cette étude, je me suis efforcé de n'esquisser que l'organisation judiciaire de la chefferie de Kayamba. La division des pouvoirs n'existant pas dans la société indigène, il en résulte que la structure sociale, politique et judiciaire sont étroitement liées, que les rouages ayant dans leurs attributions de rendre la justice sont toujours des chefs de familles influentes, jouissant de privilèges étendus ; dignitaires dont le rôle politique est important. Je n'ai pas non plus établi de distinction entre le clan conquérant et ses vassaux parce que le fonctionnement des tribunaux et la procédure suivie sont identiques chez les uns et les autres ; le lien de subordination n'étant marqué que par la remise du tribut.

L'analyse plus détaillée d'un tribunal de village a été prise pour base parce que c'était la juridiction type de la tribu.

Dans le paragraphe précédent, j'ai rapidement attiré l'attention, sur l'évolution qui s'était opérée grâce à notre occupation, en signalant qu'une pratique abusive s'était récemment introduite dans la procédure. M'est avis que sous peine de sortir du cadre coutumier, il y a lieu de lutter contre cette tendance : 1) parce qu'elle diminue la qualité de la justice en écartant des débats le notable de village, dont le rapport est le mieux à même d'éclairer les juges de la juridiction supérieure.

2) Parce que le privilège de l'instruction préparatoire étant réservé à deux juges seulement, pas plus qualifiés d'ailleurs que les autres dignitaires, affaiblit l'autorité des autres notables en ce sens que les ressortissants de leur fief ne s'adressent, plus à eux.

E. D'ORJO DE MARCHOVELETTE
Administrateur Territorial.

Identité coutumière (Nkundo-Mongo)

Dans son n° 11 de la 4^e année (p. 269) le Bulletin a publié une étude des plus intéressante de Mr. l'administrateur territorial P. Montenez, au sujet de l'Identité coutumière des Lunda. L'auteur y demande des renseignements concernant le « nom de paternité ». C'est à cette invitation que veulent répondre les quelques lignes qui suivent.

Chez les Nkundo-Mongo le nom d'un enfant est, d'une façon générale, ajouté au « nom propre ». Le père se nomme p. ex. père de Mboyo = ise ea Mboyo, élidé comme suit : is'a Mboyo. Ise ea Boketu = is'oketu. Ise ea Botefa = Is'otefa ; etc. De son côté la mère ajoute à son nom propre, la dénomination de : mère de X. P. ex. Nyang'Olumbu, contraction de Nyango ea Bolumbu = mère de Bolumbu, etc.

Cette dénomination de « parenté » n'est pas un nom propre, mais un surnom. Pas plus qu'un surnom basé sur une qualité ou sur un défaut, il n'évince le vrai nom de naissance. Mais la chose est toute naturelle — il entre tellement dans l'habitude de chaque jour, que le sujet est d'ordinaire appelé presque uniquement par ce surnom, tant dans les affaires officielles — les palabres, comme on dit souvent — que dans les rapports privés.

Le surnom de paternité ou de maternité dérive du premier-né, et est conservé durant toute la vie. Il ne change pas à chaque nouvelle naissance.

Même dans le cas où le premier-né n'est pas enfant de la première épouse (*bomatsa*), le père est désigné par le nom de cet enfant. Et s'il lui échoit ensuite une progéniture de sa première femme, il ne change cependant pas de nom de paternité, bien que l'enfant de la première femme devienne officiellement l'ainé.

Le sexe de l'enfant n'influe nullement sur l'adoption du « nom de paternité ». C'est toujours le nom du premier-né, garçon ou fille, n'importe, qui fournit le « nom de paternité » ou de « maternité ».

Puisque « ces noms de paternité » ne sont que des surnoms, il n'est pas étonnant qu'ils ne se transmettent pas. Les histoires locales et les généalogies n'en font mention que comme surnom[?] bien que comme pour tous les surnoms, ils puissent être employés seuls. Des exceptions confirment cependant cette règle. Je connais des surnoms tirés de qualités ou de défauts qui ont passés à la postérité à l'égal de noms de naissance. De même on rencontre actuellement, dans la région de Bokote et de Boende, des individus qui portent comme « nom de naissance » le « nom de paternité de leur père ou grand-père.

R. P. G. HULSTAERT, M. S. C.

JURISPRUDENCE

224. - ANNULLATION — VIOLATION DE L'ORDRE PUBLIC - DIVORCE PRONONCÉ SANS MOTIF.

Jugement n° 106 du 13.11.37, du Tribunal de Parquet d'Albertville (Juge Mr Richir).

Vu par le Tribunal du Parquet d'Albertville séant en instance d'annulation le jugement rendu le 11 mars 1936 par le Tribunal de territoire Kongolo sous la présidence de Mr. Ferber, en cause de Mabruki Piana contre son épouse Mahati Niange;

Attendu que la demande de Mabruki tendait à obtenir le retour de sa femme au domicile conjugal;

Attendu que Mahati se refusait à y rentrer en alléguant les brutalités de son mari;

Attendu qu'au cours de l'instance fut entendu le nommé Kalukuluku qui exposa au tribunal son intention d'épouser Mahati qu'il prétendait enceinte de ses œuvres;

Attendu que Mohemedi qui exerçait sur Mahati l'autorité paternelle déclara qu'il se refusait à recevoir une dot de Kalukuluku et qu'il ne voulait que Mabruki comme gendre;

Attendu que le jugement a décidé que Mahati resterait chez Kalukuluku que l'enfant à naître serait à Kalukuluku à moins qu'il ne naisse avant le 12 juin 1936, que Kalukuluku ne paierait pas la dot, a condamné Mabruki aux frais de la procédure taxés à la somme de 10 francs ou trois jours de contrainte par corps;

Attendu que le tribunal a dissous implicitement le mariage Mabruki - Mahati sans rechercher s'il existait des raisons justifiant cette dissolution;

Attendu qu'il est de l'essence du mariage de ne pouvoir être rompu que pour des motifs graves;

Attendu qu'en décidant que Mahati resterait chez Kalukuluku dont elle n'était pas l'épouse au jour du jugement, le tribunal a violé l'ordre public;

Attendu qu'il n'appartient en effet au Tribunal ni de sanctionner un concubinage, ni d'ordonner un mariage;

Attendu que le jugement a statué sur la propriété d'un enfant à naître en décidant même conditionnellement qu'il serait à Kalukuluku;

Attendu que le tribunal a perdu de vue qu'un être humain n'est pas susceptible d'appropriation;

Attendu que le jugement a quo a appliqué une coutume contraire à l'ordre public universel et qui ne pouvait, partant être appliqué en vertu de l'article 17 du décret du 15 avril 1926;

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

Par ces motifs,

Vu les articles 17, 33 et 34 du décret du 15 avril 1926;

Le Tribunal du Parquet, séant en instance d'annulation;

Annule le jugement a quo.

OBSERVATIONS. Ce jugement d'annulation est à l'abri de toute critique, quant au fond.

En disant que le Tribunal de Kongolo a statué sur la « propriété d'un enfant à naître », il interprète peut-être trop strictement l'expression « l'enfant sera à Kalukuluku »; le Tribunal de Kongolo a voulu vraisemblablement, statuer à l'avance sur la filiation de cet enfant et a décidé qu'il serait « enfant de Kalukuluku » sans vouloir dire qu'il serait sa « propriété ».

225. - MARIAGE - ABANDON DU DOMICILE CONJUGAL - MARIAGE COUTUMIER - VERSEMENT DE LA DOT - MARIAGE RELIGIEUX - OBLIGATIONS MORALES.

Jugement N° 568 du 12 décembre 1938 du Tribunal du Parquet du Haut Katanga.

En cause de Kaole Henri contre Lunkwe Adelaïde.

Vu par le Tribunal du Parquet d'Elisabethville, statuant en matière d'annulation des jugements prononcés par les juridictions indigènes, en son audience publique du lundi 12 décembre 1938, le jugement prononcé le 23 juin 1938 par le Tribunal du Centre Extra-Coutumier

d'Elisabethville en l'instance, inscrite sous le n° 247 du rôle du dit Tribunal, entre les époux indigènes Kaole Henri et Lunkwe Adelaïde :

Attendu que le demandeur Kaole Henri fit comparaître sa femme Lunkwe Adelaïde devant la juridiction indigène du Centre Extra-Coutumier d'Elisabethville afin de la contraindre à réintégrer le domicile conjugal;

Attendu qu'il est résulté des débats que les époux litigants sont mariés religieusement depuis 7 1/2 ans et qu'aucune dot préalable n'avait été exigée par les parents de la femme;

Que néanmoins, et postérieurement au mariage religieux, il avait été convenu des paiements d'une dot coutumière de 800 frs;

Attendu qu'il conste qu'à la date du jugement entrepris la dot convenue n'avait pas encore été payée et qu'aucun acompte n'avait été versé à valoir;

Attendu qu'en cours de débats, le défendeur n'excipa, nullement, du non paiement de la dot pour justifier son refus de réintégrer le domicile conjugal;

Qu'elle alléguait uniquement le fait, par son mari, d'avoir pris une concubine et ce, en violation des devoirs qu'impose le mariage religieux;

Attendu qu'à la suite de la déclaration faite par le demandeur devant la juridiction de la répudiation de sa concubine, déclaration que la défenderesse confirma expressément et dont le Tribunal prit acte, la défenderesse consentit, en ces termes, à rejoindre son époux : « Je sais bien » que Henri est mon vrai mari, s'il veut, il n'a qu'à me suivre chez mes parents »;

Attendu que si cette déclaration faite par la défenderesse signifie nettement un acquiescement à la demande de son mari, il n'en reste pas moins qu'elle implique une réserve conditionnelle si non quant au paiement d'une dot convenue, tout au moins quant à la discussion d'une dot à convenir avec les parents de la femme;

Attendu que l'instance ainsi qu'il vient d'être observé n'avait pas pour objet le paiement d'une dot;

Qu'en statuant, à cet égard, et en fixant au mari demandeur, un délai de quatre mois, pour acquitter le montant de la dot et ce sous peine de

l'application d'une servitude pénale principale de 15 jours en cas d'inexécution, le Tribunal a jugé ultra petita;

Attendu que dans les limites de sa saisine, il appartenait au Tribunal d'examiner si les époux litigants étaient mariés coutumièrement et de statuer sur la demande conformément à la coutume;

Attendu qu'à défaut de versement d'une dot, il n'y avait pas, en l'espèce, de mariage coutumier;

Qu'ainsi que le constate le jugement lui-même, il n'a existé entre les époux qu'un mariage religieux;

Attendu que le mariage religieux n'impose aux époux que des obligations morales qu'il n'est au pouvoir d'aucune juridiction établie de sanctionner;

Que dès lors l'action manquait de base;
Attendu qu'en décidant comme il le fait, que les deux époux « reprendront leur vie conjugale comme avant » et ce, sous une astreinte réciproque de 30 jours de S. P. P. le Tribunal indigène a excédé les bornes de sa compétence;

Par ces motifs

Le Tribunal de Parquet;

Statuant d'office, au vu du jugement produit;

Vu les articles 33 à 36 du Décret du 15 avril 1926;

Dit pour droit que le Tribunal indigène du Centre Extra-Coutumier d'Elisabethville était incompétent au point de vue de la matière;

Annule, en conséquence, et pour tout, le jugement prononcé en la cause.

OBSERVATIONS

Le tribunal indigène constatait que les parties vivaient maritalement depuis 7 1/2 ans, qu'aucune dot préalable n'avait été exigée par les parents de la femme; que les parties avaient été unies par un mariage religieux; que postérieurement à ce mariage le paiement d'une dot de 800 frs avait été convenue; qu'aucun acompte

n'avait été versé. En conséquence le tribunal indigène ordonnait aux parties de reprendre la vie conjugale.

Il décidait en outre que le mari devait payer la dot convenue dans un délai de 4 mois.

Ce jugement intervenait suite à une action tendant à obtenir que la femme soit contrainte à réintégrer le domicile conjugal.

Voilà la décision du tribunal indigène telle qu'elle nous est rapportée par le tribunal de Parquet qui a ordonné la revision d'office. Le jugement de revision justifie plusieurs observations.

..

I — Le tribunal de Parquet estime d'abord que le tribunal indigène a prononcé « ultra petita » en fixant au mari demandeur un délai de 4 mois pour acquitter le montant de la dot. Sur quoi se fonde cette décision?

A la suite des débats devant le tribunal indigène cette juridiction ne pouvait-elle pas, ne devait-elle même pas, d'après la procédure indigène, se considérer comme saisie d'une demande reconventionnelle en paiement de la dot.

Quelle est la règle de procédure indigène que le tribunal de Parquet invoque? Notons qu'il ne nous dit pas qu'en l'occurrence les droits de la défense auraient été violés : il invoque une règle de jurisprudence européenne qui n'est même pas absolue. Les tribunaux européens tiennent parfois de la loi le droit de prononcer « ultra petita » : le tribunal de première instance, statuant sur une demande de divorce, ne peut-il prononcer le sursis de 6 mois qu'aucune des parties n'a demandé?

Nous constatons ici la manifestation d'une tendance dangereuse : on cherche parfois à imposer aux tribunaux indigènes des règles toutes spéciales à la procédure européenne et qui ne sont même pas sans exception.

..

II - « Attendu » dit le tribunal de Parquet qu'à défaut de versement de dot il n'y avait pas, en l'espèce, de mariage coutumier. »

Le tribunal indigène a dit le contraire. Normalement c'est lui qui connaît la coutume.

a) Des jugements indigènes semblent considérer que d'après certaines coutumes une longue vie commune est la preuve de l'intention de contracter un mariage, et une condition suffisante de la validité de ce mariage, quitte à

satisfaire à diverses obligations vis-à-vis de la famille de la femme.

b) Le versement de la dot n'est pas, dans certaines tribus représentées dans le centre extra-coutumier d'Elisabethville, une formalité indispensable au mariage, et le jugement du tribunal de Parquet ne comporte aucune référence à une coutume déterminée.

c) La promesse de verser une dot pouvait être la seule formalité exigée pour la validité du mariage, pour l'authentification de la volonté des conjoints.

Cette question comme toutes les autres devait recevoir réponse par l'examen des coutumes applicables en l'espèce.

d) Il fallait également examiner la question de savoir quel était dans l'état actuel de ces coutumes l'effet de la célébration du mariage religieux sur la légalité du mariage, sur l'existence ou sur la preuve du mariage coutumier et également valable.

Du moment que le tribunal indigène en parlait, c'est que les parties en faisaient état : à quel titre? Et le tribunal le mentionnait ; pourquoi? Le mariage religieux ne pourrait être considéré comme mariage coutumier qu'à la suite d'une évolution des coutumes peu vraisemblable dans le milieu du centre extra-coutumier d'Elisabethville, mais l'incidence de ce fait dans la vie sociale indigène peut entraîner des conséquences juridiques les plus variées. On sait que dans notre droit écrit le mariage putatif permet à des mariages nuls de sortir des effets légaux. La coutume évoluée peut attribuer certains effets juridiques au mariage religieux sans le considérer comme mariage légal.

Le tribunal indigène en mentionnant le mariage religieux ne le considérait certainement pas comme constituant le mariage coutumier puisqu'il ajoutait à ses motifs : la vie commune pendant 7 1/2 ans, et la promesse d'une dot.

..

Du fait que la femme n'excipait nullement du non paiement de la dot pour justifier son refus de réintégrer le domicile conjugal, il y avait tout au moins une présomption qu'elle se croyait légalement unie, suivant la coutume, à son époux.

Il est possible que la femme se soit méprise sur la valeur légale de son mariage, et que le tribunal indigène ait commis la même erreur, mais les considérants du jugement de revision n'établissent pas cette erreur.

226. - DIVORCE - RESTITUTION DE LA DOT.

Tribunal du centre extra-coutumier de Jadotville.

Jugement n° 311 du 4 janvier 1936.

Thomas Maloba contre son épouse Makiko Kayombo.

Thomas demande le divorce en invoquant que sa femme Makiko l'abandonne et lui crée journellement des difficultés.

Il appert des débats qu'il s'agit d'un mariage contracté au centre extra-coutumier et que le montant de la dot a été remboursé.

Le tribunal décide que la dot ayant été remboursée, les époux vivent tout simplement en concubinage. Ils peuvent donc se séparer sans formalité.

Note: Thomas demande le divorce, le tribunal constate qu'il y a eu mariage mais que la dot a été remboursée: il en conclut que le mariage a été dissous.

S'il conclut que le mariage a été dissous parce que la dot a été remboursée, le tribunal commet évidemment une erreur lourde.

Le remboursement de la dot ne constitue pas plus la dissolution du mariage que le versement de la dot ne constitue le mariage.

C'est une erreur presque invraisemblable de la part de juges indigènes: le droit indigène a toujours été soucieux de distinguer l'esclavage du mariage. Dans l'esclavage la somme versée

en paiement est la contre-partie des droits sur l'esclave, il n'en est pas ainsi dans le mariage.

Mais, constatant que la dot a été remboursée et que le remboursement a été accepté, le tribunal en déduit que le mariage a été dissous suivant les règles coutumières de fond et de forme, s'il en tire la preuve que le mariage a été dissous: il n'a peut-être pas tort. Le paiement de la dot est dans certains milieux indigènes la seule formalité qui reste pour manifester l'intention des conjoints de se prendre comme époux, comme le remboursement est la seule formalité qui reste pour manifester la rupture du mariage.

Mais le devoir du tribunal est toujours de s'assurer, surtout si c'est contesté, que le divorce a été réalisé suivant les règles de forme et de fond prévues par la coutume.

Ceci ne veut pas dire que le tribunal a à prononcer judiciairement le divorce. Ce droit ne lui appartient que si la coutume le lui confère. Nous savons que la plupart des coutumes soumettent le mariage et le divorce à un ensemble de règles de fond et de forme qui ne demandent l'intervention ni des autorités politiques ni des autorités judiciaires. Mais en cas de contestation c'est au tribunal à vérifier l'accomplissement des formalités comme à s'assurer de l'observation des règles de fond.

Remarquer que s'il s'agissait de mariage civil les tribunaux au Congo prononceraient le divorce, tandis qu'en Belgique ils autoriseraient l'officier de l'état civil à prononcer le divorce. Pour les tribunaux indigènes une troisième alternative peut se présenter constater que le divorce a été régulièrement prononcé.

V. D.

Pour paraître début 1940 :

Supplément quinquennal au

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE

(1935 à 1939 inclus)

par

J.-P. Colin,

Conseiller à la Cour d'appel d'Elisabethville.

Prix du volume relié : 100 francs.

Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise 1890 à 1934 : 150 francs.



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, non reliée, et 100 francs reliée en un volume.

Les 4e, 5e, 6e, 7e, et 8e années : en fascicules, 75 francs ; reliées, 95 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e et 14e 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, 13e, 14e années reliées et le répertoire Colin : 1175 francs

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des trois premières années, les 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e et 14e années : 985 francs.

La première année du bulletin des Juridictions indigènes seul : 30 francs. Les deuxième, troisième, quatrième, cinquième et sixième 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. Les cinquième et sixième 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.

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, un ebrochure 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.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux, une brochure, 5 francs.

LES WALENDU, par M. Maenhaut, une brochure, 18 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

L'AME LUBA (suite), par W. F. P. Burton, traduit de l'anglais par Mme B. Colin.	165
CHEFFERIE DES BANGO-BANGO, par R. Thilmany, Administrateur territorial.	185
JURISPRUDENCE :	
227. - VENTE - COUTUME GÉNÉRALE DES INDIGÈNES DU KATANGA - PAIEMENT INTÉGRAL DU PRIX - VENTE PARFAITE.	189
228. - PROCÉDURE - CONDAMNATION AUX FRAIS COMME PEINE PRINCIPALE - SANCTION NON PRÉVUE PAR LE DÉCRET DU 16 MARS 1922 - DÉLAI D'ANNULATION - PEINE PÉCUNIAIRE JAMAIS COMPLÈTEMENT SUBIE.	191
229. - ADULTÈRE - RENONCIATION DU MARI TROMPÉ A POURSUIVRE SES DROITS - POURSUITES D'OFFICE.	191



Pour paraître début 1940 :

Supplément quinquennal au

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE

(1935 à 1939 inclus)

par

J.-P. Colin,

Conseiller à la Cour d'appel d'Elisabethville

Prix du volume relié : 100 francs.

Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise 1890 à 1934 : 150 francs.



Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

L'âme Luba (Suite)

LA SORCIERE. — « MFWICHI » OU « NIKINDA »

Si les Baluba croient si volontiers aux sorcières, cette croyance repose indubitablement sur des faits acquis, car il existe une certaine catégorie de femmes — véritables goules — qui n'hésitent pas à se livrer à des actes horribles. Ces femmes n'ont généralement pas eu d'enfants et c'est la raison pour laquelle elles ont été répudiées par plusieurs époux successifs; si elles ne l'ont pas été, on les a, en tous cas, reléguées à un rang tout-à-fait secondaire et servile. Leur amertume d'avoir été frustrées d'enfants et d'un foyer véritable, s'extériorise sous les formes les plus extraordinaires.

Une femme fut surprise, au moment où elle frottait du pus d'un ulcère tropical, et pis encore, sur les gencives d'un bébé que sa mère lui avait donné à garder.

Deux de ces mégères, sans enfants, sans mari, s'étaient assises devant la hutte d'une femme, mère d'une nombreuse famille, et elles passaient leur temps à jeter des mauvais sorts à toute la maisonnée et à lui souhaiter la mort. Les parents en furent tellement alarmés qu'ils livrèrent à ces femmes une de leurs petites filles, afin qu'elles retirassent la malédiction. Heureusement, un missionnaire vint à passer et il entendit la pauvre gosse qui criait : « Maman m'a donnée ! Maman m'a donnée ! » Emu par ses sanglots, il s'arrêta pour la questionner et il eut ainsi la chance de lui épargner un sort affreux.

Le cannibalisme n'est pas général dans la région luba. Presque partout il est limité aux pratiques d'une société secrète et le seul endroit du pays où la chair humaine figure pour une large part au menu de la population, est situé à la bifurcation de la rivière Luvidyo.

Il nous est arrivé, pourtant, de découvrir des cas de cannibalisme isolé et dont l'authenticité ne peut pas être mise en doute : il s'agissait, alors, de ces femmes dont le désir d'avoir un enfant était tellement violent, qu'elles finissaient par en voler un pour le tuer et le manger en secret. Une de ces mégères fut surprise, un jour, en train de dépecer une fillette qu'elle avait étranglée et on découvrit, dans sa hutte, d'autres morceaux du pauvre petit corps; plusieurs enfants avaient disparu du village où vivait l'horrible créature (Kalanga, à l'extrémité « est » des plaines Kabanga). Elle fut arrêtée, bien entendu, et, grâce à l'obligeance de ses gardiens, j'eus l'occasion de lui parler. Elle ne chercha pas d'excuses à ses crimes abominables mais elle remarqua simplement : « D'autres femmes ont des enfants et pourquoi en serais-je privée, moi ? J'en voulais, moi aussi, et puisque je ne peux pas en avoir comme tout le monde je les ai volés; comme je ne peux pas les garder vivants, je les ai mangés » Il n'est que juste d'ajouter que cette créature était d'une mentalité et d'une intelligence particulièrement rudimentaires.

L'existence même de ces femmes aux appétits horriblement dépravés, a fait naître l'idée de la sorcière, idée dont les femmes indigènes sont largement responsables, puisqu'elle s'efforcent toujours d'affirmer leurs droits en faisant croire aux hommes qu'elles possèdent de puissants pouvoirs magiques. Si un homme ne récompense pas suffisamment une femme avec laquelle il a péché, elle le menace de l'ensorceler, et ces gens sont si crédules que quels que soient les malheurs dont un homme puisse être accablé après cette menace, il ne manquera pas de les attribuer aux sortilèges de la femme. Plusieurs hommes, qui jouissent pourtant d'une très grande réputation de magiciens, m'ont avoué franchement : « Nos charmes sont très puissants, mais ils ne sont rien, comparés aux « bumfwichi » ou à la sorcellerie des femmes, car elles jettent un sort (kuloa) tellement terrible qu'aucun charme connu ne peut lui opposer une protection efficace. »

Les magiciens exploitent, naturellement, cette idée de sorcière, puisqu'elle apporte de la farine à leur moulin. Par exemple, si un homme souffre de rhumatisme, ils déclareront que les sorcières se sont emparées de son « mujinininya » (son ombre, ou son subconscient) et qu'elles l'ont emprisonné dans le creux d'un arbre, au fond de la forêt, pour s'en repaître. Le patient s'empresse, évidemment, de verser une

grosse somme au magicien pour découvrir le « *nujinininya* » volé et le lui rendre, et il débourse encore un supplément pour se procurer un charme protecteur contre les attentions malveillantes des sorcières. Mais il ne se risquera pas à porter plainte contre elles, à moins d'être un chef ou un personnage influent, car cela impliquerait une coûteuse cérémonie et susciterait beaucoup de désagréments; il préfère donc se contenter d'éviter leurs mauvais desseins.

D'innombrables superstitions entourent cette croyance aux sorcières. Les indigènes tremblent lorsqu'ils entendent crier le hibou, la nuit, car ils déclarent que c'est une sorcière qui arrache les entrailles à une femme. Ils disent aussi que les sorcières hantent, à l'aube, les rives du lac; il n'est donc pas rare de voir des pêcheurs sucer longuement leurs amulettes protectrices lorsqu'ils traversent les brumes matinales pour se rendre à leur travail.

Les oiseaux « *bimpatule* » volent toujours pas groupes de cinq ou de six, et on dit que c'est parce qu'ils sont orphelins et n'ont personne pour les protéger qu'ils s'assemblent ainsi, de peur d'être attaqués par les sorcières, qui sont friandes de leur chair.

Quand le gibier qu'il a réussi à traquer parvient à s'enfuir sans raison apparente, le chasseur se rend chez le magicien et il lui demande de composer un charme pour se laver les yeux, afin qu'il puisse voir celui qui a ensorcelé l'antilope. « *Nsompô Kumu Tokejya Meso* », la lotion pour ouvrir les yeux, est un des charmes les plus demandés par les chasseurs, car la phrase : « Une sorcière a chassé le gibier » est l'excuse courante pour expliquer que la chasse a été infructueuse.

Il est hors de doute que beaucoup de femmes tirent un certain orgueil d'être prises pour des sorcières, car elles se vantent, à tout propos, d'avoir ensorcelé des gens. (*Kujendula dijende*). La population a une telle crainte de leurs maléfices (*malenganyo*) qu'elle les laisse faire à leur guise, des années durant, sans oser intervenir. Il arrive aussi que des femmes parfaitement innocentes soient contraintes à livrer leurs enfants ou à payer de lourdes amendes pour avoir, soi-disant, jeté un maléfice (« *bukinda* ») à leurs voisins. Les vieilles, surtout, sont si souvent accusées de sorcellerie qu'elles finissent par ne plus s'en défendre et par se soumettre à leurs sort, tout simplement. Il nous a même semblé que certaines d'entre elles vont jusqu'à croire que le tremblement de leur menton serait dû à un marmottement continu de maléfices. Quand il est question de sorcières, on vous parle aussi de leur « *milenda* ». Ces *milenda* sont de légères membranes rouges qui rendent les sorcières invisibles et leur permettent de s'échapper. Seuls les yeux, lavés avec une lotion spécialement enchantée, peuvent les percevoir. La croyance veut que les sorcières aient plusieurs « *milenda* » — d'un rouge sang éclatant — attachés à chaque cuisse. Ceci n'est pas une superstition locale d'une minorité, mais la croyance générale de tous les Baluba, d'un bout de la région à l'autre, et l'homme qui douterait du pouvoir des « *milenda* » d'une sorcière serait considéré comme un idiot et un incrédule.

La texture de ces « *milenda* » est très variable; elle va de l'aile du papillon à un morceau de tissu rouge ou à une membrane de chauve-souris. Deux sorciers ont offert de me montrer des « *milenda* » mais, la première fois, nous remarquâmes bien vite que ce n'étaient que des bouts de tissu rouge habilement poissés d'huile de sésame. La deuxième fois, le sorcier s'y prit autrement. Il ouvrit une petite bourse de cuir qui ne contenait absolument rien, et il fit semblant d'en tirer des « *milenda* » et de les placer précautionneusement sur ses genoux puis, avec les mêmes gestes, il prétendit les remettre en place en nous disant : « Comment pouvez-vous vous attendre à les voir si vous ne vous baignez pas d'abord les yeux avec une lotion de « *nsompô* » ? Un jour, que je m'étais débarrassé d'une vieille paire de bas de bicyclette, je vis un sorcier se jeter dessus avec avidité. Plus tard, il m'avoua qu'il les avait pris pour en fabriquer des « *milenda* », et il ajouta : « Les gens ne seront satisfaits que lorsque je leur aurai montré des « *milenda* » et il faut bien que je satisfasse leur curiosité ».

Il existe trois moyens différents de découvrir les sorcières.

1) A l'aide d'un « *nsompô* » ou lotion magique capable d'ouvrir les yeux et de montrer ce qui est habituellement invisible. La lotion est composée de divers ingrédients, tous de couleur blanche, la blancheur, la clarté et la chance étant, à peu près, synonymes. Il y a des raclures de cacahuètes blanches, d'écorce de « *mwabi* », des cheveux d'albinos, de la chaux, etc., tout cela délayé dans de l'eau blanche contenue dans unealebasse blanche et appliqué au moyen d'un tampon d'ouate.

2) La sorcière apparaît au commun des mortels comme un être humain normal ou bien elle peut lui être absolument invisible, mais celui qui est en possession du charme approprié la voit sous son aspect réel, c'est à dire tortue, hideuse, et, surtout, avec de la « milenda » aux cuisses, évidence suprême de l'identité d'une véritable sorcière. Une seconde méthode pour découvrir les sorcières consiste donc à porter sur la tête une petite corne dans laquelle ont été mélangées des ailes de papillon et de la « milenda » provenant d'une sorcière mise à mort pour expier ses crimes.

Cette petite corne, « Kalomboji Ka dijende dya bunkinda », « celle qui découvre la magie des sorcières », permet à son possesseur de voir la sorcière et sa « milenda » sans qu'elle se sache découverte.

3) Une troisième méthode consiste à enfermer dans une petite corne de la poudre blanche provenant de têtes séchées d'aigles et de vautours mélangée à de la chaux, et à attacher cette corne à l'oreiller, la nuit, afin que la sorcière apparaisse en rêve au dormeur. Celui-ci doit avoir, à côté de lui, des copeaux de « mutambi » mélangés à de la chair de gibier, afin de « tamuka » c'est à dire « d'extraire tout ce qu'il y a dans le cœur ». Avant de s'endormir, et aussi au moment du réveil, il faut qu'il mange vite un peu de cette mixture pour empêcher qu'il n'oublie son rêve. Ce procédé ne sert pas seulement à découvrir les sorcières mais on l'emploie volontiers pour résoudre certains problèmes et pour obtenir des avertissements. On peut y adjoindre l'oreiller magique, « ntambo a ku mutwe » qui a la réputation de dévoiler, en rêve, les sorcières, les gens mal intentionnés et les épouses infidèles.

La fonction des « milenda » est comparée à celle des ailes et des plumes ; grâce à elles, la sorcière peut se déplacer, instantanément, à des distances incroyables, annihilant ainsi l'espace et le temps. Elles lui permettent de se rendre invisible, de sorte que si des personnes ordinaires s'avisent de la ligotter, elle les laisserait faire en souriant, mais aussitôt qu'ils s'imagineraient l'avoir en leur pouvoir, elle disparaîtrait ou elle s'envolerait dans les airs, ne laissant derrière elle que la corde qui l'attachait. C'est pourquoi, avant de tuer une sorcière, les magiciens lui arrachent habituellement la peau des cuisses, pour la priver de ses « milenda » ou bien ils lui brisent tous les os des jambes et des pieds pour l'empêcher de s'en servir.

Si les sorcières sont brûlées vives, cette façon des les mettre à mort ne constitue pas un simple supplice dépourvu de sens, infligé par sadisme, mais elle est la conséquence logique de cette idée indigène que les propriétés d'un être ou d'un objet peuvent être « renversées » par le feu. Un objet lourd devient léger si on le brûle, et la matière en putréfaction cesse de pourrir. Un charme qui guérit à l'état naturel, apportera, au contraire, la maladie si on le fait brûler, et la sorcière qui, de son vivant, a été la cause de tant de malheurs, sera forcée de les réparer aussitôt qu'elle aura péri sur le bûcher.

En général, les sorcières ne sont pas tuées sur le coup, de crainte que leurs esprits ne reviennent se venger sur la communauté. On leur arrache la peau des cuisses, comme nous l'avons dit, et on les fouette jusqu'à ce que leurs membres soient brisés, puis on les dépose dans une des îles à papyrus, au milieu des lacs, ou sur quelque rocher isolé dans la forêt, afin que le soleil seul puisse être accusé, par les esprits, d'avoir causé leur mort. Puis un grand feu de joie est allumé et le corps est jeté dans les flammes, mais ceci n'est pas une règle invariable. Nous avons connu un cas où c'est à la hutte même dans laquelle vivait une sorcière, qu'on mit le feu, après en avoir barricadé la porte. Parfois aussi, quand elle a expié pour avoir ensorcelé quelqu'un, on lui coupe la tête et on dénude le crâne, qui est alors placé sur la tombe de sa victime.

Il arrive aussi, lorsqu'un magicien annonce à un malade : « Une telle ou une telle est en train de t'ensorceler », qu'on s'empare de la sorcière et qu'on l'attache avec des cordes magiques capables, soi-disant, de résister au pouvoir de ses « milenda », en prévenant la captive : « Si le malade meurt par la faute de ton envoûtement, nous te tuons et nous te brûlerons. »

AUTRES ESPRITS AUXQUELS CROIENT LES BALUŒA

Indépendamment des esprits ayant appartenu à des humains décédés (bafu, bakishi, bizwa et bibanda) et de ceux qui émanent des rêves (tunzundji), les indigènes croient à un grand nombre d'être spirituels et semi-humains, allant des anges et des géants aux conceptions les plus enfantines et à la personnification d'idées abstraites. Si, dans bien des cas, leur croyance est sincère, dans d'autres

elle constitue une imposture plus ou moins flagrante. Mais puisqu'il est impossible, dans un énoncé des croyances indigènes, de séparer les esprits auxquels ils croient avec ferveur de ceux qui ne sont que supercherie reconnue, nous croyons préférable d'explorer le champ tout entier de la croyance luba, tel qu'il nous a été donné de le parcourir.

Les *Bamukeulu* ou *Bamwikeulu* sont des esprits qui ne se sont jamais incarnés. Ils vivent, en général, parmi les étoiles, les nuages et les rayons de soleil et ils s'occupent fort peu du genre humain. On en parle rarement et beaucoup d'indigènes questionnés à leur sujet n'ont pas été à même de m'en dire grand'chose. Toutefois, lorsqu'un des leurs a eu un coup de chance exceptionnel, les vieux remarquent : « Les Bamukeulu l'ont favorisé ». S'il arrive à un homme de trouver un animal tué par un léopard, ou si quelqu'un a échappé miraculeusement à la mort, on peut entendre un de ces anciens annoncer gravement : « Les Bamwikeulu doivent avoir veillé sur lui. »

On les associe parfois avec ces petites bouffées de vent soudaines, ou avec ces légers tourbillons qui s'élèvent à la saison sèche en faisant valser les feuilles et la poussière, mais plus souvent encore avec les étoiles, et on se demande même s'ils ne sont pas une personnification de ces astres. On raconte que le soleil et la lune se querellèrent parce que chacun d'eux voulait régner sur les Bamukeulu ; le soleil prit soudain une poignée de boue et il la jeta à la face de la lune. Depuis lors, celle-ci est tellement humiliée d'avoir cette tache en plein visage qu'elle se montre rarement, excepté la nuit, tandis que le soleil, lui, se prélassa seul pendant toute la journée. Mais les Bamwikeulu, qui ont de la sympathie pour la lune, n'apparaissent que lorsque le soleil s'est retiré.

Comme ils ne visitent que fort rarement la terre, leur nom est devenu synonyme d' « étrangers » tandis que les chrétiens l'emploient fréquemment pour « anges ». C'est une insulte, que de s'adresser à un étranger en l'appelant ouvertement « Mukeulu » car c'est lui faire comprendre qu'on n'a pas besoin de lui.

Les *Bangulu* sont des êtres gigantesques qui enjambent les vallées, de colline à colline, et qui vivent sur des sommets isolés. On entend peu parler d'eux, sauf lorsque des indigènes refusent d'escalader certaines collines ; on vous dit alors, en termes vagues : « C'est dangereux de monter là-haut, car c'est là que vivent les Bangulu. »

Les *Tumpokolo* ou *Tunakumwenakwepi* (Les petits « Où t'ai-je vu ? », — Ce sont des petits hommes très hardis, d'un mètre de haut environ, et excessivement vigoureux ; ils sont susceptibles au sujet de leur taille exigüe très vindicatifs, et vêtus de fer flexible.

S'ils rencontrent sur leur chemin une personne normale, ils lui demandent : « Où étais-je quand tu m'as aperçu ? » A quoi il est bon de répondre : « Je t'ai vu de très, très, très loin. » Kanakumwenakwepi est flatté, alors, à cause de sa grande taille, qui lui a valu d'être aperçu à distance, et il poursuit son chemin sans molester le passant. Mais si on lui répond : « Je viens de te voir, à l'instant même », le nain, furieux, se sent mortellement insulté à cause de sa taille minuscule, et il tue son interlocuteur.

Beaucoup de vieillards croient fermement à ces sauvages petits Tumpokolo, mais les autres se servent surtout de cette légende pour effrayer les enfants et les forcer à l'obéissance ou pour les empêcher d'aller vagabonder dans la forêt.

La croyance à l'existence de ces nains est peut-être née du fait qu'à un moment donné les pygmées de Tshofa s'aventurèrent dans le Sud, jusqu'à Musengai, au cours de leurs longues expéditions de chasse. Ces petits hommes n'ont pas plus d'un mètre trente de haut ; ils sont très susceptibles et se vengent, quand ils le peuvent, de quiconque les raille au sujet de leur courte taille. De plus, quand ils chassent l'éléphant, ils commencent par s'enduire tout le corps d'un mélange d'argile et de crottin d'éléphant, afin de dépister les pachydermes. Ces cuirasses peuvent aisément avoir été prises pour des « vêtements en fer flexible ».

Les *Tumunyalubanga* sont, pour les indigènes-riverains, les pendants des Tumpokolo des forêts. Les Umunyalubanga sont trapus et forts et ils ont de longues barbes rousses ; ils vivent dans les marais et dans les lacs à papyrus. Quoique la majorité des riverains semble croire fermement à ces Tumunyalubanga, nous ne pouvons pas nous empêcher de penser que ce sont les mères qui encouragent cette crédulité, pour maintenir leurs enfants hors de portée des crocodiles.

Les Pamena. Dans beaucoup de fables et de légendes, il est question d'un esprit qui règne sur les collines et d'un autre qui règne sur les eaux, respectivement Panguilu et Pamena, mais aucun d'eux ne semble occuper une place prépondérante dans la vie et les habitudes indigènes.

Il n'en est pas de même du *Nayukayuka*. Il est inutile de le désigner par son nom tout entier; celui-ci signifie : « Je sais, et je sais que je sais, j'irai donc dire à ma mère où l'on mange des feuilles. »

De temps en temps s'élèvent, parmi les indigènes, des rumeurs dont personne ne semble connaître l'origine, bien qu'on nous ait dit, à plusieurs reprises, qu'elle émanaient des sorciers et qu'elles n'étaient répandues que pour provoquer des demandes de charmes. Elles se propagent comme un feu de brousse et, au bout de quelques jours, elles forment le seul sujet de conversation à plus de trois cents kilomètres à la ronde. Un jour, on annonce soudain que deux hommes blancs, tout nus, appelés « Kimuku » ont été aperçus dans la forêt, et qu'ils s'emparent des indigènes pour les tuer et dévorer leur cœur. Personne ne sort plus sans être armé; on n'ose pas s'aventurer dans les chemins de la forêt et un grand ressentiment s'élève contre la population européenne. Et pourtant, personne n'a vu les hommes blancs; l'histoire est répétée de bouche en bouche, mais il n'y a aucun témoin direct.

Le *Nayukayuka* est un exemple typique de ce genre de rumeurs. Un jour, le bruit courut qu'un petit bonhomme à l'air inoffensif, haut d'un mètre environ, avait été aperçu dans les jardins et que aussitôt qu'il vit quelqu'un y cueillir des feuilles de manioc (qui constituent l'accompagnement indispensable de la bouillie de manioc) il cracha sur les plantes en annonçant qu'il « dirait à sa mère où l'on mange des feuilles. » Il paraît que cette rencontre a comme résultat invariable de faire pousser des feuilles de manioc sur la tête de celui qui a été aperçu de la sorte, et que au bout de quelques jours, le malheureux meurt dans d'atroces souffrances. Malgré l'enfantillage d'une telle légende, nombre de gens préférèrent mourir de faim, plutôt que d'aller cueillir des feuilles dans les jardins. C'était à une période de l'année où l'herbe est haute et le gibier rare. Nous étions en voyage et nous avions la plus grande difficulté à obtenir de la nourriture pour nos porteurs; quant à faire usage d'une marmite indigène pour y faire cuire des feuilles, il n'en était pas question, car cela eut suscité de graves querelles. Chacun semblait convaincu de la véracité de la rumeur. A Kilumba, on prétendait qu'un *Nayukayuka* avait été aperçu à Mulongo; on avait appris que les habitants de Ngoimani mouraient dans d'atroces souffrances, avec des germes de manioc qui leur sortaient du crâne. A Ngoimani on nous dit : « Ce n'est pas ici qu'il a été vu, mais, pas plus tard qu'hier, il parcourait les jardins de Mwanza » et ainsi de suite.

La terreur que suscite une telle rumeur est si grande, qu'après plusieurs mois, nous trouvâmes encore des villages isolés où la population préférerait se nourrir de lézards, de rats, de n'importe quelle ordure, plutôt que de manger les feuilles de manioc qui poussaient en abondance aux alentours.

Kalutu et Kalembe. Ceux-ci peuvent être considérés comme les équivalents luba du Père Noël et ils ne sont vraiment craints que par les tout-petits, devant qui on les évoque pour se faire obéir. Le plus populaire et le plus connu est le « Kalembe-qui-grandit-et-qui-rapetisse ». Il n'apparaît que les nuits où la lune est voilée et, au fur et à mesure que la jeunesse du village s'assemble autour de lui, il devient de plus en plus petit, jusqu'à n'avoir plus qu'à peine un mètre vingt cinq de haut, environ. Quelqu'un dans la foule crie alors à l'étrange petit personnage, drapé dans une couverture : « Kalembe, grandis! » Et le bonhomme s'élève peu à peu jusqu'à dépasser la taille humaine, puis il s'écrie : « Nkulu, pourquoi n'as-tu pas chassé les chèvres quand ton père te l'a ordonné? » « Banze, au lieu de soigner le bébé, tu es allé jouer aux fèves et tu l'as laissé crier, tout seul ». « Ilunga, tu as insulté la mère de Majondo. Ne crois pas que je ne t'ai pas entendu, car je te surveille toute la journée, même quand tu ne me vois pas. » Ngoi, si tu continues à bouder, je vais venir te manger. « Et après avoir gourmandé ainsi la jeunesse, l'être fantastique continue à grandir jusqu'à ce que sa tête s'élève à plus de trois mètres de hauteur, la couverture lui tombant maintenant sur les épaules. Il se promène par le village, suivi des gosses. Certains d'entre-eux ricanent, mais d'autres sont terrorisés et le bonhomme grandit et rapetisse, alternativement, en réponse aux interpellations de la foule.

Le subterfuge est fort simple, évidemment. Un bambou, haut de 1.30 environ, sur lequel on en a cloué un autre, en forme de croix, le deuxième rembourré pour simuler les épaules, et le tout surmonté d'une tête faite d'un bouchon d'herbes. Une couverture est drapée sur les épaules postiches tandis qu'une

deuxième repose sur celles du porteur. En se baissant sous sa couverture, l'homme dépose à terre le bambou : le Kalemba a sa taille la plus basse. Lorsque, au contraire il se relève en tenant sa perche à bout de bras, le Kalemba devient gigantesque. La tête du porteur reste toujours cachée sous la couverture, dont il écarte légèrement les plis pour y voir clair et pour être à même de se déplacer dans le village.

Nkambo Kayembe. Jusqu'il y a une vingtaine d'années, la seule étoffe dont disposaient les Baluba était tissée par eux avec des fibres indigènes, et le tissu de raphia était, de loin, le plus employé. Mais, plusieurs parties de la région étant dépourvues de raphia, il leur fallait l'acheter à l'endroit où l'on pouvait s'en procurer.

Dans les collines qui surplombent le Bene Musengai il existe une saillie de rochers qui sert en quelque sorte de comptoir à un véritable marché. Les indigènes n'osaient pas s'y rendre en petit nombre, de peur d'être assassinés ou réduits en esclavage ; les marchands de tissu de raphia, eux aussi, prenaient les plus grandes précautions, de crainte que les bandes armées venant acheter leurs tissus ne les attaquent et n'enlèvent la marchandise de force. Les acheteurs se tenaient donc d'un côté de la crête rocheuse, et les vendeurs de l'autre. Pendant toute la durée de la transaction, nul ne se serait risqué à franchir la séparation, car il eût été mis à mort sur-le-champ.

Les acheteurs avaient sur les vendeurs l'avantage d'atteindre les premiers le lieu du marché, où ils battaient du tambour pour prévenir les autres de leur arrivée. Entretemps, ils disposaient sur les rochers une bizarre forme humaine sculptée, à laquelle des cordes étaient attachées de telle façon que des fissures dans le roc les cachaient aux yeux des marchands de raphia. En tirant sur ces cordes, on pouvait animer ce mannequin, appelé « Kambo Kayembe » jusqu'à le faire paraître vivant.

Les acheteurs présentaient ce « Kambo Kayembe » comme un esprit très puissant président aux différentes opérations du troc, capable en cas de mécontentement, de semer désastres et calamités à la ronde, et ainsi les vendeurs, terrorisés, leur laissaient la marchandise à un prix favorable.

Cette supercherie donna naissance à deux superstitions intéressantes. Dans le district de Musengai les indigènes croient encore à un esprit nommé « Nkambo Kayembe ». C'est une contrée où on se livre surtout au commerce du sel, provenant des salines de Kiambi et de Niembwa Kunda.

« Nkambo » est un titre Sanga et, dans la région, le « Nkambo Kayembe » est encore considéré comme un esprit, assez mal défini, en vérité, mais qui préside, en tous cas, aux transactions commerciales locales et en est même une sorte de personnification. Ce n'est pas vraiment un dieu mais une force occulte, qui peut accabler de sa malédiction ceux qui se livrent à un trafic malhonnête.

La plupart des grands lacs abritent, soi-disant, des esprit spéciaux. Des apparitions se produisent parfois dans une certaine baie ou dans quelque méandre d'une rivière.

Voici ce qui donnera une idée des superstitions que peuvent susciter ces célébrités locales, encore que les formes sous lesquelles elles se présentent, ainsi que les activités auxquelles elles se livrent, soient d'une telle diversité, qu'elles feraient à elles seules, la matière d'un volume.

Mwana Mweni (Mukeni) est situé dans la plaine, à l'est de Kisale, à mi-chemin entre les villages de Mbombwe et de Bungwe. Les indigènes ne veulent pas s'en approcher car l'endroit est, soi-disant, habité par des esprits malins. On parle de lézards hauts de soixante centimètres, de lions, d'éléphants, d'antilopes « letchwe » blanches, etc, etc... Tous ces animaux y vivraient ensemble, en paix, mais ils ne manqueraient pas d'attaquer l'homme assez audacieux pour s'en approcher. On ajoute que si quelqu'un atteignait l'endroit en question, il ne pourrait plus jamais trouver le moyen d'en sortir.

Le Mwilambwe. est un esprit qui a pris la forme d'un grand arbre. Il se déplace tout le long de la Lualaba, entraînant chaque fois le poisson avec lui. On dit qu'il a disparu à l'arrivée des hommes blancs ; d'autres prétendent qu'il se manifeste encore, mais qu'il évite les hommes blancs.

Le Mutonkole est un esprit qui se présente sous la forme d'une poterie, et il apparaît parfois à la surface du Lac Kisale.

Le Kikondja Ilunga, lui, aussi apparaît, à de rares occasions, et sous l'aspect d'une fourmilière, dans les environs du Lac Kisale. Quand il se montre, le poisson abonde et la pêche est fructueuse. La

plupart des pêcheurs du Kisale ne manqueraient pas de se moquer amèrement de quiconque oserait mettre en doute la véracité de ces apparitions, et pourtant, nous ne pouvons pas nous empêcher de croire que les plus expérimentés d'entre eux s'en servent habilement pour cacher aux autres les endroits les plus poissonneux ou pour dépister les concurrents.

Kilumba, l'Esprit du Lac Boya. Les plus vieux prétendent avoir aperçu cet esprit et ils déclarent qu'il ressemble à un énorme python à plusieurs queues. La génération actuelle ne l'a jamais vu mais on l'entend appeler et gémir, surtout pendant la saison des pluies. Quiconque l'apercevrait, à présent, mourrait sur-le-champ.

D'autres esprits sont, soi-disant, les ombres des défunts, mais Kilumba n'a jamais été un homme, encore qu'il se soit parfois incarné dans une femme enceinte dont l'enfant fut, alors, nommé Kilumba.

Il suffit que quelqu'un annonce : « Voilà Kilumba qui crie » pour qu'il se taise aussitôt. Jadis, Kilumba sortait du lac pour aller voler le maïs dans les jardins ; alors les magiciens construisirent une petite maison ayant une seule ouverture fort étroite, et ils enfermèrent une quantité de charmes dans ses parois. Puis ils tirèrent sur Kilumba des flèches empoisonnées et se sauvèrent dans la maisonnette, en bouchant l'issue avec de l'argile mélangée de charmes, de sorte que Kilumba ne parvint pas à y pénétrer. Ils se mirent alors à crier : « Tu es un esprit des eaux et tu ne dois pas venir à terre ». Kilumba mourut et depuis lors, il s'est réincarné dans une autre forme et il ne quitte plus le lac. Parfois, avant un orage, il y provoque de grosses vagues et il arrache les papyrus.

Les indigènes ne le voient jamais, mais ils constatent les ravages auxquels il se livre et se tiennent cois jusqu'à ce que sa colère soit passée.

Ce sont, à peu de choses près, les mêmes croyances qui se rattachent au Mpumina de Lac Bupemba.

Les Baluba ont plusieurs manières de personnifier les idées abstraites auxquelles, s'ils ne les considèrent pas comme des êtres vivants, ils attribuent cependant une certaine intelligence.

Le *Sumbwe* suffira à nous donner une idée de cette conception.

« Sumbwe » est, en quelque sorte, le synonyme de « faim mais le mot suscite un grand respect et une haine non moins grande. S'il a été longtemps privé de nourriture, un indigène dira « Sumbwe me suit » ou « Sumbwe me mord l'estomac ».

On dit aux enfants : « Impossible d'éloigner « Sumbwe » pour longtemps si on ne mange que des légumes, mais si on ajoute au plat de la viande de buffle ou du poisson, Sumbwe est terriblement effrayé et il se sauve bien loin ».

Si une mère gronde ses enfants qui réclament parce qu'elle a négligé de leur préparer à manger, ils protestent : « Mais, maman, on ne peut pas chasser « Sumbwe » en se fâchant et en grognant, ni même en lui lançant des pierres. Jette-lui une racine de manioc ou quelques bananes, ou des patates douces ; c'est le seul moyen de s'en débarrasser. »

LES ESPRITS DONT ON HÉRITE

Bien que, généralement, les charmes et les idoles d'un particulier cessent d'être utilisés après sa mort, il est des cas où ces esprits sont considérés comme des biens familiaux qu'on se passe de génération à génération. Le nécromancien Kibida, de Kanguba, m'a dit, à ce propos :

« Je suis possédé de l'esprit de Panga (Mpanga) et, avant moi, mon père et ses ancêtres ont été, eux aussi, possédés de Panga. Quand il s'est senti mourir, mon père m'a appelé et il m'a dit : « Ne laisse pas Panga retourner sous terre ou s'éloigner dans la forêt. Ne le laisse pas renaître dans un autre que toi, mais prends-le « Quand mon père fut mort, mon frère aîné voulut prendre Panga, mais aussitôt que les jours de deuil furent passés, Panga se saisit de ma personne et je devins un nécromancien consultant. A ma mort, je laisserai Panga à mon deuxième fils. »

On peut hériter, de la même façon, d'une idole, bien que ce soit une chose assez exceptionnelle. A Kalela, le maire du village possède une petite hutte d'herbe placée au centre de la place, et qui contient

deux baguettes fourchues, fichées dans le sol. Sur l'une d'elles il dépose fréquemment quelques offrandes : épis de maïs, noix, les entrailles d'une volaille ou une gourde contenant le sang d'un animal tué par lui. Chaque fois qu'il a brassé de la bière, il en offre un gobelet à son esprit gardien. La deuxième baguette a trois fourchons, entre lesquels est placée une petite corbeille. Cette corbeille contient une gourde, la gourde de la chaux, et la chaux des perles. C'est tout, et pourtant, ce maire est persuadé que toutes les bonnes chances et tous les plaisirs dont bénéficié le village, sont dus à l'esprit qui s'est logé dans cette gourde.

Cela ne veut pas dire qu'il ait, pour elle, un très grand respect. Il n'a aucun scrupule à la vider devant moi, afin que je puisse me rendre compte de son contenu. La chaux est sale et les perles sont vieilles, ce qui n'est pas étonnant, puisque l'homme a hérité cet esprit de son père et que son père l'a hérité, lui aussi. Et pourtant, si la poule couveuse ne devait faire éclore que trois ou quatre de ses œufs sur dix, la chose serait considérée comme un signe certain du mécontentement de l'esprit. Si, à la chasse, son propriétaire manquait un bon coup, il en concluerait que l'esprit doit se sentir négligé et qu'il est temps de lui faire une offrande pour l'amadouer. Si, d'autre part, des éléphants traversaient le village sans y causer de dégâts ou si un buffle se faisait prendre au piège, ce seraient là des signes indubitables de la bienveillance de l'esprit, et il faudrait lui offrir un beau cadeau, en signe de reconnaissance.

Le nom même de l'esprit avait été oublié, tant son origine remontait loin dans le passé. Et pourtant pour rien au monde le maître n'eût voulu se séparer de ce bien héréditaire, sa vie en eût-elle dépendu.

Une vieille femme avait été soupçonnée, — et reconnue coupable, grâce à un jugement par l'épreuve, — de posséder un esprit Kiswenene accusé de semer des maladies au village. Elle fut donc obligée d'avouer : « Oui, je possède un tel esprit et je m'en suis servie, mais ne me tuez pas car je n'ai jamais causé la mort de personne. »

Les villageois lui dirent alors : « Tu dois avoir tué quelqu'un pour être entrée en possession de son esprit », à quoi elle répondit : « Non, c'est l'esprit que j'ai hérité de ma mère, et elle l'a hérité de la sienne. Nous avons oublié jusqu'à son nom. Nous ne nous en sommes jamais servies pour tuer les gens, mais seulement pour les rendre malades s'ils s'opposent à nos projets. »

Sa défense fut soutenue et elle eut la vie sauve. Y avait-il quelque vestige de vérité dans ce système de défense ou bien avait elle menti pour sauver sa peau, la chose nous importe peu. Si j'ai mentionné le cas c'est pour faire remarquer que si les juges tinrent compte du système de défense de la vieille, il faut en conclure que ces questions d'héritage spirituel sont un fait acquis dans le domaine de la sorcellerie indigène.

COUTUMES FUNÉRAIRES DES BALUBA

Les rites funéraires des différents clans luba offrent une très grande diversité. Nous commencerons donc, par décrire des funérailles auxquelles nous assistâmes chez les Bakaonganomba, après quoi nous ferons quelques observations concernant les variantes possibles de ce genre de cérémonies.

Une femme était morte à l'aube et elle fut ensevelie, les genoux relevés sur la poitrine, les mains serrées sous le menton, des cordes nouées provisoirement autour des membres pour les maintenir en place. C'est à cause de cette position recroquevillée que les indigènes se servent souvent, pour parler d'un tombeau, de l'expression : « Le lit dans lequel on ne peut pas étendre ses jambes ».

Le décès fut annoncé par des roulements frénétiques du tambour, accompagnés de ces paroles, répétées inlassablement : « La médecine est mensonge, car la mort est la plus forte. Nous sommes sortis pour voir le soleil, mais déjà le monde des esprits a envoyé ses messagers pour nous appeler. »

Il y eut alors, de bruyantes lamentations qui se prolongèrent jusqu'à deux heures de relevée. L'arrivée de chaque nouveau groupe de pleureurs, venus de quelque village avoisinant, suscitait une nouvelle explosion de hurlements et de sanglots, suivis d'un « vaufrage » général dans la poussière.

Le corps fut ensuite déposé dans un long panier, « Kisaku », et suspendu à une perche que deux hommes portaient sur leurs épaules. Un des deux porteurs était le frère du veuf et l'autre, le frère de la défunte. Les pleureurs suivaient, portant des corbeilles contenant les perles de la morte, ses ornements, ainsi qu'un peu d'eau, de l'huile, de l'étoffe, des vieilles nattes et des chiffons.

Quand il arriva à l'endroit où devait se faire l'inhumation, la cortège tout entier suait et soufflait, car il avait marché au pas accéléré. Le mari et les frères se prirent de querelle à propos de l'endroit exact de l'inhumation Il fut enfin choisi; on déblaya l'herbe et les feuilles et on dessina les dimensions de la tombe au moyen d'une ligne de chaux blanche.

La blancheur est, chez les Baluba, symbole de bonne volonté, de desseins honnêtes, d'une conscience en repos, et autres idées similaires. La chaux blanche faisait donc office de charme, destiné à empêcher l'esprit de la morte de croire que les « Bagikai » ou fossoyeurs lui voulaient du mal.

Le veuf n'avait qu'une seule épouse; ce furent donc la sœur de la morte et une pleureuse professionnelle qui jouèrent les premiers rôles dans la cérémonie des obsèques.

Au fur et à mesure que se poursuivait le creusement de la tombe, ces deux femmes ornèrent le corps de perles, aidées par le mari qui maintenait la morte dans une position assise. Tout ceci fut exécuté à l'abri d'une pièce d'étoffe, le cadavre étant, autant que possible, dérobé à la vue de l'assistance. Les pleureurs l'entouraient, en silence cette fois, se contentant de passer aux acteurs principaux les cordelettes ou tout autre objet nécessaire.

Quand la décoration fut achevée, les deux femmes tendirent au-dessus du cadavre deux pièces d'étoffe formant tente, pendant que le mari et deux autres femmes se mettaient en devoir de laver et d'enduire d'huile le corps de la morte, toujours à l'abri de cette tente. Après cela, il fut entouré d'une pièce de tissu neuf. On disposa une natte tout contre le bord de la tombe. Les cordes, qui avaient servi à lier les membres, furent placés sur cette natte, et recouvertes d'une vieille étoffe. Puis on y déposa la dépouille, tournée sur le côté, aussi près que possible du bord de la fosse. Le cadavre fut, ensuite, recouvert d'un drap blanc sous lequel le veuf se glissa, visiblement sur les instances des frères de la morte. Toujours recouvert de drap, il étreignit le corps, d'abord face à face, puis par le dos et il demeura un court moment, parfaitement immobile, la tête pressée contre celle de la défunte. On lui passa, alors, quelques perles, et il nous sembla qu'il les plaçait dans les mains et dans la bouche de la morte.

La tombe devait avoir environ 1,15 m de long et 1,30 m de profondeur; on y avait creusé deux marches et, dans le fond, une sorte de niche dans laquelle fut déposé le cadavre, toujours couché sur sa natte. A la tête, on plaça une corbeille de charmes et de perles et, à ses pieds, les vieux vêtements dont on l'avait dépouillée. Puis on cassa un morceau d'une gourde « lubaya » et on déposa cette gourde brisée à côté de la poitrine de la morte. On replia, ensuite, la natte et on recouvrit le corps d'une autre natte encore, puis de feuilles de bananier. Des baguettes furent disposées, perpendiculairement, au-dessus de la niche et recouvertes, à leur tour, de feuilles de bananier; puis on rejeta la terre dans la fosse. Quand elle fut presque comblée, la pleureuse professionnelle s'en approcha la première; elle s'assit et, se penchant par dessus, elle dit: « Compagne, tu as décidé de partir. Que pouvons-nous faire? Je ne suis pas responsable. Pars doucement. J'ai enterré ta mère et ta sœur. J'ai aussi enterré les deux enfants. Tu y as consenti, ne me blâme donc pas de t'avoir enterrée à ton tour. » En prononçant ces paroles, elle lança dans la tombe les deux feuilles roulées qu'elle portait aux oreilles, et elle cracha celle qu'elle avait à la bouche.

La plus jeune sœur de la morte s'avança alors, accompagnée d'un petit garçon, et tandis qu'ils prenaient place au bord de la tombe, elle dit: « Compagne, tu as commencé ton voyage. Que pouvais-je faire? Ce n'est pas moi qui t'ai renvoyée. Je ne porterai pas tes perles et ne recueillerai pas tes boîtes. Je ne suis, en rien, responsable de ta mort. Pars en paix, et ne reviens pas me tourmenter. Je m'occuperai de ton enfant et je soignerai pour sa nourriture. »

Puis, se tournant vers le garçonnet, elle ajouta: « Elle fut ta mère, mais elle ne l'est plus. C'est moi qui suis ta mère, à présent, et c'est vers moi que tu dois te tourner. Je te nourrirai et tu dois m'appeler **maman.** »

A son tour, elle retira les feuilles de ses oreilles, les jeta dans la fosse et y cracha celle qu'elle avait dans la bouche.

Ce fut alors au tour du mari de s'accroupir au bord de la tombe et de dire: « Que vais-je faire? Ce matin tu t'es couchée. J'ai dû travailler à transporter des sacs. J'en ai porté, et porté, et porté, et voici que ce matin tu t'es couchée et aujourd'hui j'ai été bien tourmenté. Ne me trouble pas mais va-t'en paisiblement, où il ne te restera plus qu'à être mangée (allusion à une cérémonie au cours de laquelle les

sorciers Bakasandji déterrent et mangent les cadavres pour empêcher leurs esprits d'aller tourmenter la population.) Le mari, lui aussi enleva les morceaux de feuille de ses oreilles et il les lança dans la fosse ; il avait refusé d'en prendre dans la bouche.

Puis deux hommes vinrent se placer aux côtés opposés de la tombe, en lui touchant le dos. L'un d'eux s'agenouilla et il tendit ses mains derrière lui ; l'autre s'agenouilla aussi et il se mit à lancer, en arrière, à son compagnon, par dessus la tombe, des poignées de la terre fraîchement remuée. Les frères du défunt déclarèrent qu'ils ne s'y prenaient pas bien et que la terre ne devait pas être jetée par un mouvement des mains, mais bien par une secousse des coudes. On plaça donc deux monticules de terre derrière les coudes d'un des hommes agenouillés qui, d'une détente brusque des bras, la lança dans les mains tendues derrière le dos de l'autre, agenouillé lui aussi, du côté opposé de la tombe. Puis on emporta la terre, afin de pouvoir en frotter le corps du jeune fils de la défunte.

Finalement, la fosse fut comblée et on la parsema de mousse et de feuilles pour rendre à cette place son aspect primitif. Après avoir fait disparaître toute trace de creusement, les pleureurs retournèrent au village, après s'être arrêté en route pour se laver le corps dans un ruisseau. Mais des coups de feu et des lamentations se poursuivirent longtemps encore dans la nuit.

Remarques générales sur la mort et l'inhumation.

Quand il s'agit d'une mort lente, le malade est souvent transporté, pour y mourir, dans une petite hutte spécialement construite à cet effet, car une hutte ordinaire, où la mort a passé, ne peut plus être utilisée et est, généralement, détruite. La hutte provisoire se brûle aisément et elle permet, donc, de conserver l'habitation véritable.

Un cadavre ne doit jamais quitter la hutte par la porte, mais une ouverture spéciale doit être ménagée dans le fond, par où le mort est transporté au-dehors.

Le nécromancien consulté au sujet d'une personne malade annonce presque invariablement qu'elle guérira. Il envoie celui qui est venu le trouver, récolter des herbes et des feuilles qu'il recouvre de chaux, dont il s'enduit abondamment lui-même, puis il renvoie son client chez lui, en lui recommandant de faire bouillir ces feuilles dans de l'eau qu'il donnera, ensuite, à boire au malade, ou qu'il déversera sur lui ; après quoi la guérison ne tardera pas.

Si la mort survient, le nécromancien dira à son client : « Les désirs de ton cœur ont faussé la consultation. »

Parfois, lorsqu'un homme meurt de syphilis, le nécromancien se met en devoir de transférer la maladie à une volaille. Les esprits déclarent que le malade doit cracher dans le bec d'une volaille, qui est alors transporté au loin, dans la forêt, et attachée sur une fourmilière. Un autre message spirituel annonce : « Ta maladie est transférée (Kutentukila) à la volaille et aussi à la fourmilière. » Si, après cela, le malade meurt, sa famille déclare : « Nous pouvons, au moins, nous réjouir qu'il ait été délivré de la maladie avant de mourir ».

La croyance veut que tous ceux qui passent près de cette fourmilière peuvent attraper le mal.

Les pleureurs ne commencent à pousser leurs clameurs que lorsque les aisselles du moribond sont froides, que le cœur cesse de battre et que les cheveux ont perdu leur crêpelure.

A moins que ce soit une journée exceptionnellement calme, les indigènes n'enterrent leurs morts que le matin, lorsqu'il n'y a pas de vent, car ils craignent que le vent ne détache l'esprit du corps.

Si une épouse meurt, son mari doit courir prévenir sa famille. Il emporte avec lui les deux ustensiles dont elle se servait pour la préparation de la bouillie de manioc (l'un est une petite palette, pour tourner dans la marmite, l'autre un bout de bois courbé pour aplanir la bouillie après qu'elle a été déversée dans le bol à manger). Le veuf jette ces ustensiles aux pieds du père ou des frères de la morte, pour annoncer le décès. Ceux-ci l'abreuvent immédiatement de reproches et d'amertume : « Tu as tué ma fille, — notre sœur ». Parfois le malheureux est lapidé et battu et il n'est pas rare qu'un mari préfère se suicider plutôt que de subir le courroux des parents de sa femme.

Souvent, il ne peut pas inhumer le corps avant d'avoir acquitté une grande partie des droits mortuaires (Kufuta Mfwa). Nous avons connu des cas où le pauvre veuf, n'étant pas en mesure de payer, le

beau-père le fit enfermer dans la hutte avec le cadavre jusqu'à ces que les liquides du corps en putréfaction coulèrent sous la porte, et que le village tout entier fut empuanti et envahi de mouches. Ceci afin de forcer le mari et ses concitoyens à payer, pour avoir l'autorisation d'enterrer la dépouille.

De nos jours, le corps est enveloppé dans une pièce d'étoffe, mais jadis on le roulait simplement dans une natte, accroupi sur les talons et les mains aux épaules. Les rangs de perles qu'on met aux poignets, aux chevilles, au cou et à la taille des morts, ne doivent pas être noués, car l'esprit ne pourrait pas les détacher pour s'en servir.

Un homme au ventre gonflé ne doit pas être enterré dans une fosse. On lui creuse une tombe dans la paroi d'une fourmilière et on la recouvre d'une légère structure sur laquelle est déposée le corps, le tout étant protégé par une haie d'épines. Au fur et à mesure que le cadavre se décompose il tombe, morceau par morceau, au fond de l'excavation que comble bientôt la terre de la fourmilière.

Un nouveau-né est enterré à environ un mètre du seuil de la hutte maternelle. Si un enfant meurt loin de chez lui, les parents vont chercher le petit corps pour l'enterrer où il faut.

Si une femme meurt en couches, on lui fait une sorte de césarienne, afin de prendre l'enfant et de lui donner une sépulture indépendante, à côté de sa mère. Souvent, aussi, l'enfant est enterré vivant, avec sa mère morte.

Une personne morte de la lèpre est enterrée dans l'amas de cendres, derrière la hutte, à moins que la maladie ait pu être transférée à une volaille (comme nous l'avons décrit déjà). En ce cas, le corps est inhumé de la façon habituelle.

Un chef tué pour raisons politiques reçoit la même sépulture que l'homme au ventre gonflé. Le corps d'un pendu est décroché, enduit de cendres, et enterré sans aucune cérémonie, sous la branche même qui lui a servi à se suicider.

Les deux hommes qui creusent la fosse et qui y placent le corps sont des « bajikai » ou « bakojikai ». Si le défunt est un homme, ils prennent une flèche, et si c'est une femme une épingle (Kinyundo) et, s'en touchant le front, les coudes et les genoux; ils sont persuadés qu'ils seront désormais préservés de toutes les suites néfastes que pourrait avoir l'inhumation à laquelle ils se sont livrés. Tous ceux qui assistent à un enterrement déclarent, au bord du tombeau : « Nous sommes innocents de ta mort et nous ignorons sa cause » même quand ils savent fort bien que le défunt a été tué par un léopard ou par un buffle, car ils prétendent que la magie ou quelque esprit malin y sont toujours pour quelque chose, et ils ne veulent pas être mêlés à l'affaire.

Après l'enterrement, ils vont se laver à la rivière, à l'exception d'un seul homme qui allume un petit feu dans le chemin. Ceux qui reviennent de la rivière, enjambent ce feu, croyant ainsi « semer » l'esprit qui pourrait les suivre.

Par déférence pour l'esprit du défunt, la coutume veut qu'on découvre un responsable du décès; tout accroc, de la part des pleureurs au décorum le plus rigide, serait, lui aussi, très mal pris par le disparu qui ne manquerait pas de s'en venger.

Pendant le deuil on ne peut ni se laver, ni manger en compagnie, ni s'asseoir sur une natte, ni se coiffer. Une cérémonie de « levée de deuil » (Kusubula) met fin à ces défenses, mais comme le deuil dure parfois deux ou trois ans, il n'est pas rare de voir des pleureurs croupir dans la saleté la plus répugnante. Plus ils sont hirsutes et déguenillés, plus profond est leur deuil. Lorsque le prix payé est estimé suffisant, ou quand la famille déclare que les obsèques ont été assez longues et assez rigoureuses, les pleureurs sont tondus, lavés et huilés, et on leur donne un nouveau pagne. Dans les villages riverains, on les mène à la rivière où ils sont immergés.

On cuit, alors, du plantain, et on en donne à chacun des pleureurs en leur disant : « Prends, et mange ! Ceci est le corps de ton père (ou quelle que soit la parenté). A présent il est toujours à tes côtés, pour t'aider ou pour se venger. Si tu te disputés avec un adversaire, ne dis jamais : « Si mon père était ici il te tuerait » car l'esprit de ton père t'entendrait et il ne manquerait pas de faire ce que tu as suggéré ».

Pendant toute la durée du deuil, la tête, les épaules, la poitrine et la taille des pleureurs sont entourées de bandelettes formées de feuilles séchées de bananier ou de jeune papyrus. La période passée, ils vont les déposer sur le « Kielekejo » où sont enterrés l'oreiller et les cheveux du défunt.

A la mort d'un artisan, d'un nécromancien ou d'un chasseur, ses collègues s'associent pour construire une petite hutte à la veuve. Il la lavent, lui rasent la tête; l'habillent d'un tissu de raphia et s'assurent si elle a assez de nourriture. Elle ne peut plus, désormais, ni se laver, ni se raser, ni se déshabiller, ni se peigner, pendant une année entière. Il faut qu'elle mange seule, et par terre, sans se laver les mains.

Périodiquement, les collègues de feu son mari s'assemblent, brassent de la bière et passent la nuit à battre du tambour et à danser. Pendant toute cette année, la femme est « l'épouse du mort ». Finalement, on prépare une ultime beuverie de bière, à la nouvelle saison du millet. La femme est lavée, rasée et vêtue d'une étoffe neuve; elle peut, maintenant, être héritée, se marier et redevenir « la femme d'un vivant ».

Si elle meurt pendant la période de veuvage, son corps est lavé et paré suivant les rites de la « levée du deuil » (Kusubula), comme si elle était vivante.

COUTUMES RELATIVES A LA MORT DU VIEUX CHEF ET A LA DESIGNATION DU NOUVEAU

La chefferie est soumise à certaines règles bien définies. Le chef ne doit jamais ouvrir une porte lui-même; il ne doit pas se lever pour saluer des étrangers et, surtout, il ne doit jamais s'enfuir au cours d'une bataille. S'il le faisait, ses sujets ne manqueraient pas de lui dire, en revenant au village, qu'il est indigne d'être un chef et que l'esprit de la chefferie doit l'avoir abandonné.

Dans ce cas, on lui prépare un festin et on le grise abominablement avec du vin de palme puis on lui noue sur le visage un linge rempli d'une poudre parfumée de bois-de-rose, qui ne tarde pas à le suffoquer.

Un homme destitué de la sorte, n'est pas enterré parmi les chefs, dans l'enclos des inhumations, comme nous l'avons décrit dans le chapitre précédent.

Certains chefs luba sont considérés comme indignes d'occuper leur rang s'ils sont malades pendant plus de quatre jours. Ses sœurs ont, alors, le devoir de l'empoisonner. Quelle que soit donc la gravité de la maladie d'un chef, il se lèvera toujours le quatrième jour, tout chancelant, pour visiter son harem, et il sortira même, afin d'être salué par son peuple et de lui faire croire qu'il est en bonne santé. S'il apprend que ses sœurs sont dans les environs, il se montrera particulièrement actif et vigoureux.

La mort du chef

Quand un chef meurt, on dit simplement qu'il est malade, car le corps ne peut pas être inhumé tant que le nouveau chef n'a pas pu se procurer les reliques qui doivent lui donner le pouvoir surnaturel de la chefferie. A Nkulu, Mwanza et Ngoimani on laissait se décomposer le cadavre jusqu'à ce que le crâne pût être dévissé, car il ne fallait, en aucun cas, y toucher avec un couteau. Ce crâne était alors fumé et séché, sous le nom de « dikumbo ». On le plaçait dans une corbeille et il constituait, désormais un des principaux éléments du cérémonial d'intronisation du nouveau chef.

Un gardien spécial du « dikumbo » était désigné et il portait le titre honorifique de « Kioni ».

A Kabongo et à Kasongo Niembo, c'étaient les organes génitaux qui servaient de chaînon entre le chef mort et le vivant. Ils étaient séchés, étendus, enveloppés d'une peau de belette ou d'écureuil, et décorés de perles; on les conservait avec un soin jaloux, comme des emblèmes de l'autorité royale. Le nouveau chef Nkulu doit aussi manger un morceau du foie de son prédécesseur. Dans d'autres chefferies, il doit « suma » (voir cérémonies relatives à la période de deuil) en absorbant de la chair cuite d'un esclave spécialement tué à cette intention.

Aussitôt que la population apprend la nouvelle de la mort d'un chef, les lamentations et les cris deviennent généraux. On tire des salves de coups de fusil et le chagrin s'extériorise de la façon la plus extravagante. Des femmes parcourent le village en titubant et en pleurant: « Oh ! où dois-je aller à présent ? La vie ne me réserve plus rien. »

Le village tout entier empoigne fusils et lances comme s'il voulait venger sur-le-champ la mort de son chef, et puis, dans un paroxysme de désespoir, on se roule dans la poussière.

Une grande tombe est creusée, généralement au milieu de l'enclos du chef ou à proximité de sa hutte, et on y dépose le corps. Souvent, aussi, les chefs ont un lieu d'inhumation spécial, tout près d'une eau courante ou même *dans* l'eau.

Récemment encore, on avait l'habitude d'enterrer deux de ses femmes avec lui, et on faisait sauter la cervelle à un esclave dont le corps était, alors, précipité dans la fosse pour qu'il puisse servir son maître au royaume des esprits. Actuellement le gouvernement belge a soin d'envoyer des témoins pour surveiller chaque enterrement d'un chef et pour protéger ses femmes contre cette coutume barbare. Les jours qui suivent l'enterrement, les femmes restent étendues, à même le sol, car personne n'oserait dormir sous un toit de chaume. Les hommes, eux, continuent à vivre comme si le chef était encore parmi eux. Ils s'en vont tisser leurs filets, leurs nattes, tanner leurs peaux ou exercer leur métier à proximité de la tombe où ils s'assoient en groupes, à distance respectueuse, afin de tenir compagnie au chef et d'empêcher qu'il se sente isolé dans sa nouvelle demeure. Seul son « Kioni » a le droit de s'approcher de la tombe.

La nomination du nouveau chef.

Les chefferies s'héritent généralement dans l'ordre suivant : Un frère hérite de l'autre jusqu'à extinction de tous les frères ou jusqu'à ce que le fils de l'aîné soit en état de remplir la fonction.

Récemment encore, dans certains cas, aucun chef ne pouvait être reconnu s'il n'avait pas, d'abord, tué tous ses frères.

Les indigènes expliquaient ceci de la façon suivante : « Quel que soit le frère que nous reconnaissons comme chef, les autres se sentiront mortellement insultés et nous en souffrirons en conséquence. Nous ne paierons donc tribut qu'à celui qui a été assez fort pour abattre les autres. »

Quand tous les frères sont morts, la chefferie revient au premier fils de l'aîné où, à son défaut, au fils de la première femme de l'aîné. Ceci n'est d'ailleurs pas une règle générale. Actuellement ce sont les aînés de la descendance royale et les plus responsables parmi les « bamfumu » ou conseillers, qui ont le dernier mot à dire, et il arrive aussi que le chef mourant désigne celui dont il désire faire son successeur. Le nouvel élu est quelquefois choisi pour ses mérites et pour son amabilité, le courage et la générosité étant considérés comme les premières vertus d'un bon chef. Si le frère qui est appelé à succéder possède ces qualités, la chefferie lui est pratiquement acquise.

Dans certaines chefferies, quelques villages ont rang de villages aristocratiques dans la communauté, parce qu'ils peuvent remonter à un ancêtre commun ; c'est donc à eux que revient, à tour de rôle, l'honneur de désigner le nouveau chef. Dans la pratique, ce procédé amène, à chaque succession, les plus amères contestations. Mwanza et Ngoimani sont des exemples typiques de cette méthode fort peu satisfaisante de nommer, successivement, les chefs. Seuls les conseillers du village en tirent des avantages, ils reçoivent de gros pots-de-vin pour appuyer la candidature des favoris.

En aucun cas, un homme n'est éligible s'il a quelque difformité physique et nous avons vu disqualifier un candidat parce qu'il lui manquait un ongle au pouce. Ceci met en lumière la façon irrégulière dont accéda au trône de Kasongo Membo le chef Mpafu, même après que son nez eût été rongé par un chancre.

Avant la cérémonie même de l'intronisation, le chef n'est considéré que comme un « mudyavita », c'est à dire un général de l'armée et sa condition s'appelle « umbukena ». S'il mourait à ce moment, et même si le peuple l'avait choisi comme chef, il ne pourrait pas être enterré avec le cérémonial voulu mais il serait inhumé dans la « Kitenta » (ou cimetière) des généraux,

À l'approche du jour de l'investiture, le futur chef fait chercher le « Kioni » et le « Aschikala », deux fonctionnaires du royaume, et il s'entend avec eux pour préparer un nouveau feu et pour brasser de grandes quantités de bière.

Le feu d'une chefferie ne peut pas être allumé à un feu existant déjà, mais la flamme doit jaillir du frottement de deux baguettes. (« Kuyiya mudjilo a bulopwe). L'âtre même se compose de trois blocs spéciaux

de pierre de fer ou laterite. Ils sont la propriété privée des chefs régnants et leur possession met fin à toute controverse relative aux droits au trône. On entend des remarques de ce genre : « Il n'y a aucun doute à avoir au sujet de ses droits à la chefferie. C'est pour lui que le feu a été allumé dans l'âtre royal ».

Les chefs Kabongo prétendent que ce sont les tibias tordus des vieux chefs Ngoimani qui ont toujours servi à allumer les premiers feux de leur règne.

Le nouveau chef entre dans le « Kobo Ka malwa ».

Afin de pouvoir tenir son rang dans une communauté barbare, il est essentiel que le chef paraisse investi d'un pouvoir surnaturel. Ce pouvoir, il le reçoit dans une hutte spécialement construite à cet effet, et connue sous le nom de « Kobo Ka malwa ».

Cette hutte, sans portes ni fenêtres, est érigée, par les sujets autour du chef, de la fille de son frère et de deux fonctionnaires de la cour, « Kioni » et « Mulunda ». A l'intérieur, on place deux nattes de raphia et les « makumbo » ou têtes séchées des chefs antérieurs.

Les fonctionnaires commencent par raser le chef, par lui enlever ses vieux vêtements et par récolter dans un bout de tissu tout ce qu'ils peuvent rassembler comme déchets provenant de son corps : cils, des ongles de ses pieds et de ses mains, des gouttes de transpiration, des larmes, du cérumen, des excréments, etc. Cet échantillonnage s'appelle « Kuyata Nkobo » et plus tard, un magicien de confiance est chargé d'aller le porter au sommet de la plus haute colline de la chefferie ou à la source la plus élevée d'une rivière et de l'y enterrer avec accompagnement de charmes et d'incantations. La croyance veut que, grâce à cette précaution, nul n'aura jamais la suprématie sur le chef et qu'il sera la source d'où découlera l'autorité et l'initiative. En général, l'endroit où est enterrée cette collection de déchets corporels du chef est considéré comme terrain sacré et nul n'a le droit de s'en approcher. On dit qu'il peut, éventuellement, « cacher le chef » aux yeux de rivaux, « bwanga bwa kumufiya ». Même si un animal blessé tombait à proximité d'un de ces endroits, on l'y laisserait mourir et s'y décomposer, car nul chasseur n'oserait l'y suivre.

Les fonctionnaires déposent, maintenant, l'autre natte et amènent au chef sa nièce, dont le titre officiel, au cours de la cérémonie, est « m'finga ». On dit qu'elle « écarte l'infortune de la chefferie » et l'acte incestueux qui s'accomplit à présent, est nommé « Kusudila malwa a bulopwe ». Le mot « incestueux » est employé ici, parce que suivant les coutumes indigènes, il est défendu, dans les circonstances ordinaires de la vie, de prendre sa nièce pour femme. Mais, au cours des cérémonies du couronnement, le chef est considéré comme un être exceptionnel et ses droits sont exprimés dans un couplet, souvent répété : « Une nièce pour coucher avec, un petit-fils à cajoler et une grand'mère sur laquelle on s'appuie. »

En général, le chef ne demeure dans la hutte qu'un seul jour, mais parfois, il y reste jusqu'à quatre jours. Tant qu'il y est enfermé, il ne mange et ne boit pas et il dort sur la natte, entouré des têtes de ses ancêtres, avec lesquels il prétend être en communion étroite et dont il reçoit la sagesse et l'inspiration nécessaires à son règne.

Kumutombola.

Il arrive que les conseillers fassent une petite ouverture dans la paroi de la hutte et que le chef se précipite au dehors en dansant et en clamant des prophéties, soi-disant sous l'inspiration des esprits de ses ancêtres. Ceci est considéré comme une preuve de l'approbation des morts quant au choix final du nouveau chef. Le bruit des tambours et des xylophones se mêle aux acclamations et aux applaudissements, et la population tout entière se met à danser autour de son chef, tandis que la « m'finga » (sa nièce) continue à danser. Les plus âgés de ses sujets s'approchent, alors, respectueusement de lui et déposent sur son front un petit cercle de raphia et d'aigrettes.

Kumusela pa mata a lutundaile.

A présent, les héros et les plus braves du royaume, « batulala », entourent le siège du chef, et, glissant sous lui leurs fusils et leurs arcs, ils le soulèvent et le promènent ainsi, processionnellement, à travers le village. Ceci signifie qu'ils sont prêts à soutenir son règne à la force des armes. Ils commencent par marcher d'un pas majestueux mais bientôt ils prennent le trot et ils finissent par trimballer leur souverain à une allure si désordonnée, que celui-ci a toutes les peines du monde à conserver son équilibre. Quant à la nièce, elle est promenée derrière lui, de la même façon, mais par des hommes moins éminents et sans le support des armes.

Tout le long du parcours, les gens plus âgés ne cessent d'acclamer leur nouveau chef en se servant des plus extravagant. termes de respect.

Entretemps, trois billots renversés ont été placés sur une peau de léopard, aux centre du village.

Sur un de ceux-ci prend place le « tshikala » ou régent, et le nouveau chef s'approche de lui, muni d'une petite outre remplie de chaux, dont il enduit la poitrine et les épaules du « tshikala » puis, déchirant l'outre par le milieu, il la jette au loin tandis que le « tshikala » se lève et offre son siège au chef.

Les danses recommencent de plus belle, pendant que le « Kioni » prend place sur le billot central. Aussitôt que le chef s'approche, le « Kioni » se lève, puis penché en avant, jambes écartées, il pose les mains sur le siège et le chef se glisse à quatre pattes entre ses jambes. Après cela, le chef et le « Kioni » se frottent le front l'un contre l'autre et se tiennent par le petit doigt, tandis que le Kioni annonce : « Voici ton trône, prends-le ». Le chef s'assied au milieu, le « Kioni » d'un côté et la « mninga » ou nièce, de l'autre.

L'épouse principale du chef est lavée de la tête aux pieds et parée d'un vêtement neuf. Les autres femmes l'amènent au chef, qui la prend par le bras, d'un geste écarte la nièce du siège qu'elle occupe à son côté et sur lequel prend place l'épouse principale. Kioni se lève, à son tour, de sorte que le chef et sa femme restent seuls devant le peuple. Au moment où elle se prépare à partir, la « mninga » siffle à l'oreille du chef les malédictions qu'il s'attirerait s'il lui arrivait de fuir devant l'ennemi, de se montrer partial dans un jugement ou de trahir son peuple.

Un cadeau, fusil ou rang de perles, est envoyé à la « Mninga » et si elle est enceinte, le rejeton reçoit, de droit, le titre et la situation de « Kioni ». Jamais plus, cette femme n'aura de relations avec le chef. Une poule blanche et un rang de perles sont offerts aussi au « Kioni », tandis que tous les conseillers, excepté le « mulunda » s'empressent d'apporter des cadeaux au nouveau souverain.

Kumusuma mpala.

Il se passe, ensuite, une scène d'une boucherie véritablement inhumaine, à laquelle le gouvernement belge s'est efforcé, heureusement, de mettre fin.

Un village tributaire est choisi pour être exterminé et nul ne sait lequel, jusqu'au moment où les guerriers y font leur apparition, de sorte qu'au couronnement d'un chef, tous les plus grands villages se tiennent sur la défensive, tandis que les habitants des petites agglomérations se sauvent dans la forêt où ils se cachent jusqu'au moment où le coup a été porté.

Un nouveau chef doit être enduit de sang humain et il doit enfoncer ses orteils dans les orbites des victimes de ses guerriers. Ceci doit, suivant la croyance, le délivrer de la peur. Bientôt, donc, le « mudyavita » ou commandant en chef de l'armée, vient jeter aux pieds du chef les crânes des malheureux qui ont été massacrés et il le couvre de sang, de la tête aux pieds; il en lance aussi des poignées aux spectateurs.

Un repas est alors préparé, avec de l'eau de la source sacrée, et le sang des victimes est mélangé aux aliments. Pendant qu'il les déguste, le chef « Kilumbu » ou nécromancien du royaume lui annonce : « Désormais, personne ne devra plus te voir ni manger, ni boire et tu dois toujours manger seul. Si tu transgresses cette règle et si tu manges en compagnie de qui que ce soit, excepté ton « mulunda » - conseiller personnel - tu perdras ton pouvoir et tu mourras. »

Puis, se tournant vers la « muntu wa bene », la femme principale du chef, le nécromancien ajoute : « Tu as le privilège de persuader et de conseiller le chef, au cas où il deviendrait obstiné et enclin à ne plus céder aux conseils de ses maîtres. Ses autres femmes ne peuvent pas tenter de le persuader ; c'est ton privilège. » Ce rite termine le cérémonial du couronnement.

Il s'agit, maintenant, de choisir l'emplacement du harem royal, de reconnaître les conseillers du prédécesseur ou de les remplacer et de faire des offres de paix aux ennemis héréditaires. Une rupture entre deux chefs ne peut pas se resouder de leur vivant, mais à la mort de l'un d'eux, son successeur envoie à l'ennemi de son père une femme munie d'une hache et d'une flèche. Si la femme et la hache sont acceptées c'est un signe que les offres de conciliation sont acceptées, elles aussi, mais si l'autre chef garde la flèche et renvoie la femme avec la hache, cela veut dire que le conflit ne peut pas prendre fin. Si c'est la paix, celle-ci est ratifiée, ultérieurement, par la rencontre des deux chefs qui enterrent, ensemble, un tesson.

Il faut se rappeler que le nouveau chef ne tient ses prérogatives que des anciens gouverneurs au royaume et parce qu'il est, soi-disant, investi d'un pouvoir spirituel. Il ne doit donc s'écarter en rien des règles strictes, imposées par ses prédécesseurs. Le plus léger accroc à la tradition serait pris en très mauvaise part par les conseillers et par les nécromanciens.

Les coutumes présentes sont tellement tributaires de celles du passé, que nous avons vu des femmes faire un voyage de deux jours pour aller voir le tabouret du chef à Nkulu afin de décider de certaines divergences d'opinion au sujet des dessins à reproduire en tatouages. Ce tabouret, sculpté il y a plus de 150 ans, continue à dicter la mode du tatouage parmi certaines tribus des Baluba.

Chaque petite chefferie a ses traditions particulières. Un chef donnera le grade le plus élevé à son « senga » — conseiller confidentiel ; un autre accordera la préférence au « tshikala » ou délégué, et ainsi de suite, tout cela, bien entendu, sous l'influence des esprits.

On dit que, de nos jours encore, dans certaines chefferies, on fait chaque année un sacrifice humain pour permettre au chef de s'enduire du sang de la victime, « afin qu'il reste brave », mais tout ceci s'effectue dans le plus grand secret et il est difficile d'en obtenir des preuves décisives.

Jadis, chaque fois que les chefs Mwanza traversaient la colline Mwanza, on décapitait un esclave, dont un homme qui précédait le cortège royal, portait la tête comme unealebasse, le doigt enfoncé dans un trou ménagé dans l'oreille du supplicié. Le chef se lavait dans le sang de l'esclave décapité.

Les Bamfumu - Conseillers.

Le chef n'est pas un autocrate isolé. Un proverbe luba exprime clairement la situation ; il dit : « L'arc est inutile sans les flèches et les flèches, elles aussi, sont inutiles sans l'arc. » Le chef et ses conseillers dépendent mutuellement les uns des autres et chacun d'eux est impuissant, tout seul.

Les premiers conseillers que l'on choisit, sont le « Senga » et le « Mulunda » bien qu'ils n'occupent pas toujours la plus haute dignité ni le rang le plus élevé. Le premier est chargé d'aplanir les difficultés, et les susceptibilités hérissées. C'est à lui que doivent s'adresser ceux qui désirent obtenir une audience du chef. Il veille à ce que la chaise et la peau de léopard royales soient toujours disposées dans un endroit ombragé, avant de prendre place à côté du souverain. Il murmure des conseils, il calme, il apaise, suggère ou transige. Le « Mulunda » est une sorte d'ami personnel, de compagnon, tandis que le « Senga » est plutôt un fonctionnaire. Seul, le « Mulunda » peut voir manger et boire le chef, car une de ses attributions consiste à goûter à tout ce que celui-ci va absorber, pour le cas où on eût tenté de l'empoisonner. Il donne aussi des instructions pour la préparation des repas du chef et il tend un drap devant lui afin que nul ne puisse le voir boire.

La situation du « Senga » est généralement plus élevée que celle du « Mulunda ».

Quant au « Tshikala », il occupe la charge la plus haute, immédiatement après le chef, car c'est lui qui fait office de régent pendant l'absence de son maître. Dans ce cas il vit même dans le harem du chef. Il a, seul, l'autorisation de prendre place sur une natte en présence du chef, alors que tous les autres conseillers doivent s'asseoir dans la poussière.

L'« *Inabanza* » occupe le deuxième rang. En l'absence du chef, le « *Tschikala* » s'assied sur un lit, l'« *Inabanza* » sur deux nattes, et le « *Ndalamba* » sur une seule natte. L'« *Inabanza* » doit veiller à l'ordre et à la propreté dans le village et dans les huttes et à ce que les chemins soient toujours bien défrichés.

Le « *Ndalamba* » se déplace d'un village à l'autre, sur tout le territoire de la chefferie, afin de s'assurer si la population paie bien ses redevances et que nul « outsider » ne franchisse les limites pour braconner le gibier. Il est aussi crieur public, chargé de faire connaître, à la ronde, par la voix et par le tambour, les souhaits du chef.

Le « *Mwanabute* » est le fils aîné ou favori. Il s'occupe de recevoir et de distraire les étrangers, en collaboration avec le « *Fumwabana* ».

Le « *Kitwa* » est l'artisan royal. C'est lui qui est chargé de confectionner les tambours du chef, ainsi que ses bateaux, ses armes et ses ustensiles de ménage.

La « *Mwepu* » doit s'occuper des terres du chef. C'est un sorte de garde, chargé de veiller à l'intégrité des frontières et de s'opposer à tout empiètement de la part des chefs voisins. Dans les contrées où la population est si dense qu'il faut lotir les terres, c'est souvent au « *Mwepu* » qu'incombe le devoir de les répartir équitablement.

Le « *Shabanza* » fait pour les huttes et pour l'enclos du chef, ce que l'« *Inabanza* » fait pour le village, c'est à dire qu'il veille à ce que tout soit propre et bien en ordre, que les « bichibu », - latrines, - soient creusées, et qu'il n'y ait pas de dépôts d'immondices dans le voisinage. Il remplit en quelque sorte les fonctions d'inspecteur sanitaire.

Au « *Musenge* » revient la charge, peut envié, d'apaiser les querelles parmi les femmes et la famille du chef.

Le « *Nkimba* » est responsable de la sécurité personnelle du chef, et, s'il y a la moindre apparence de danger, il a le devoir de dormir couché en travers du seuil de la hutte où repose son maître, et, durant le jour, il faut qu'il ait l'œil sur toute personne suspecte. C'est, en somme, un détective privé.

Le « *Mwine Kaloba* » doit veiller à l'exécution de toute décision finale prise par le chef au cours d'un jugement, et à percevoir les amendes infligées.

Le « *Fumwabana* » est choisi au titre de chef d'une grande famille. Il doit toujours pouvoir disposer de huttes vides et de nourriture pour les étrangers arrivant dans la chefferie.

Le « *Kipanga* » est le président du jury et, si le cas est difficile à juger, le chef envoie le *Kipanga* discuter l'affaire « en secret » avec les autres « *bamfumu* ».

Le « *Kilengilengi* » est le dispensateur des libéralités du chef. Si, par exemple, on a apporté à celui-ci, en tribut, une grande quantité de viande, c'est le « *Kilengilengi* » qui est chargé d'en distribuer des morceaux à ceux que le chef désire favoriser.

Le « *Kinamashinda* » est l'avant-coureur du chef. Quand celui-ci est en tournée dans ses villages tributaires, le « *Kinamashinda* » le précède pour s'assurer si les chemins sont bien défrichés, si la nourriture est prête et si des huttes ont été nettoyées et mises en état de recevoir le chef.

Le « *Mwadikafunda* » est chargé de veiller à l'instruction de la famille du chef. Il est aussi maître des cérémonies et c'est lui qui apprend à chaque sujet quels sont les devoirs et les formalités auxquels il est tenu lorsqu'il se trouve en présence du chef. C'est à lui, également, qu'incombe le soin de faire réparer les huttes et les enclos royaux.

Le « *Mwadiavita* » ou « *Mudiavita* » est commandant en chef de l'armée. C'est lui qui apporte les têtes des vaincus et qui pose le pied sur la nuque des esclaves amenés comme prisonniers.

Le « *Kimenkinda* » ou « *Kinenkinda* » est aux côtés du « *Mudiavita* » dans la bataille et il prend sa place si celui-ci tombe au cours du combat. Ils sont, tous les deux, à la tête de l'armée, et ils doivent sacrifier leur vie plutôt que de se sauver devant l'ennemi. On dit que le « *Kimenkinda* » et le « *Mudiavita* » ignorent ce que c'est que de battre en retraite. Si l'armée recule, ce ne peut être que si le « *Kimenkinda* » et le « *Mudiavita* » ont été tués sur le terrain et qu'il faut pourvoir à leur remplacement avant de tenter une nouvelle avance.

Le « *Kalala* » conquiert son titre par sa bravoure dans le combat ou dans l'attaque des animaux sauvages.

Le « *Kalukulaka* » est choisi pour son habileté de constructeur et c'est lui qui est chargé de construire les huttes du chef, sous la direction du « *Mwadikafunda* ».

A la suite de ces divers fonctionnaires, prennent rang les serviteurs du chef et ceux qui portent et ceux qui portent ses armes.

« *Kiabuta* » porte le fusil, la poudre, l'arc et les flèches dans un carquois.

« *Bwana-mpunga* » porte le bâton, ou chasse-mouches.

« *Bwana-Ngabo* » est porteur du bouclier.

« *Bwana-lupete* » porte le couteau ou le sabre royal.

« *Bwana-milumbu* » porte les lances du chef. Après eux, viennent :

Le « *Dyomo* » qui est généralement un homme malingre mais débrouillard. Il reste au village, pendant les batailles, pour s'occuper des femmes et des enfants et pour leur chercher une cachette à l'approche de l'ennemi.

Le « *Kibelo* » qui monte la garde à l'entrée de l'enclos royal; il est chargé de s'opposer à toute intrusion intempestive en présence du chef. Il n'y a pas longtemps encore, sa hutte était toujours la plus proche de celle du chef.

« *Mwine-Kabondo* » est le gardien de la garde-robe royale. La mode admet que le pagne descende, par derrière plus bas que la ceinture, jusqu'à découvrir le haut des fesses. Le « *Mwine-Kabondo* » doit veiller, toutefois, à ce que les limites de la décence ne soient pas dépassées et il doit remonter le pagne lorsque celui-ci glisse trop bas.

Le « *Kalulwa* » doit emmagasiner les possessions du chef, y compris la viande et le poisson séché. Il travaille en collaboration avec :

Le « *Mwine Mpata* », qui est responsable du département de l'intendance et de l'approvisionnement en nourriture.

Le « *Nkongwa* » qui réunit les autres conseillers lorsque le chef désire rassembler un conseil.

Le « *Shamfumu* » qui s'occupe de l'installation et du ravitaillement des autres conseillers pendant la durée de la session.

Après ceux-ci, viennent encore trois bamfumu dont les attributions peuvent paraître vagues et étranges à un esprit européen et, cependant, ils rendent de réels services.

Le « *Talajya* » est celui qui est chargé, officiellement, d'imposer silence. Son seul métier consiste à faire taire les vociférateurs, au cours d'une dispute. Il y arrive généralement en secouant les adversaires comme des pruniers et en hurlant plus fort qu'eux.

Le « *Kioni* » est une soupape de sûreté. Si le chef n'a pas de descendant mâle avant d'entrer au « *Kioni Ka malwa* », le « *Kioni* » combine les devoirs de cette charge avec ceux d'un Mwana Bute. Il est fréquemment le rejeton du chef et de la nièce, conçu au cours de la cérémonie du couronnement. *Kioni* porte une coiffure en peau de maki, comme insigne de ses attributions.

Les *Baluba* sont de tels bavards, qu'il n'est pas rare de voir une douzaine d'indigènes parler tous à la fois, chacun deux exprimant avec volubilité ses idées personnelles sans que personne ne l'écoute. Si le chef désirait s'adresser à l'assemblée, ils devraient, tous, se taire, mais s'il veut simplement « penser tout haut » c'est le « *Kioni* » qui est chargé de recueillir l'expression de ses pensées et de ses enthousiasmes; il faut qu'il soit donc un bon écouteur.

Il arrive aussi que le « *Kioni* » soit chargé de la conservation des « *makumbo* » - crânes et autres reliques des chefs précédents

Le « *Kamukundi* » s'assied aux genoux du chef, pour lui tenir compagnie ou pour qu'il ait toujours un émissaire à sa disposition. Il accompagne le chef comme son ombre.

Les deux derniers *Bamfumu* ont un emploi qui peut paraître plus curieux encore aux yeux des blancs.

Le « *Twite* » doit remplir l'office d'un simple d'esprit. Il se promène parmi la foule, discrètement, la bouche ouverte et le regard vague, avec les gestes et les attitudes du parfait imbécile, mais sans ostentation et comme distraitement. Et pourtant, il ne cesse de tendre l'oreille, d'observer ce qui se passe autour de lui. Si des pots-de vin glissent d'une main à l'autre ou si un esprit fort se manifeste dans l'un ou

l'autre groupe, le « Twite » ne manquera pas de s'en apercevoir et il s'empressera d'aller prévenir le chef.

Le « *Kangelekejka* » est un mime. Il faut se rappeler qu'avant l'établissement des missions dans le pays luba, les écrits n'existaient pas; il arrivait donc fréquemment qu'un individu déclarât ne pas comprendre ce que lui voulait le chef. Par conséquent, tout ce que fait celui-ci, le « *Kangelekejka* » est chargé de l'imiter. Si le chef frappe le « *Kangelekejka* » lui aussi donne un coup. Si le chef injurie, l'autre injurie dans les mêmes termes; si, par contre, le chef se montre bon et conciliant, le « *Kangelekejka* » est d'une amabilité débordante.

On remarquera que si certains de ces bamfumu sont investis des charges les plus importantes du royaume, d'autres n'ont qu'une responsabilité très relative. Mais chacun d'eux n'en observe pas moins les règles les plus rigides de l'ordre et du respect - et exige des autres la même attitude à son égard.

Chaque chef n'a pas tous les conseillers mentionnés ci-dessus, et la série des conseillers ne se classe pas toujours dans le même ordre de priorité. En général, le chef a environ vingt-cinq à trente conseillers mais il peut avoir deux ou trois « *Mwepus* » et un nombre égal de « *Sengas* ». Tous les bamfumu sont salués, par les sujets plus humbles, du nom de « *Vidye* », car on considère que pour avoir atteint ce poste enviable, ils doivent être des hommes véritablement exceptionnels. De nos jours, pourtant, il suffit de faire don d'un fusil ou d'une truie avec ses pourceaux, ou encore de quelques chèvres, pour être nommé à un des postes de moindre importance. Nous ne pensons pas que le titre de « *Vidye* » employé dans les circonstances présentes, ne soit autre chose qu'une marque de respect. En tous cas, au moment de sa nomination, le « *Mfumu* » ne fait rien qui puisse laisser croire à l'assistance qu'il est investi de quelque pouvoir surnaturel. Son titre actuel précède, désormais, le nom qui lui avait été donné dès avant sa naissance et, lorsqu'il a été désigné par le chef, on l'enduit de chaux du front à la taille tandis qu'une vingtaine de ses amis l'encadre en deux rangs, et le conduisent processionnellement jusqu'à sa hutte.

S'il est « *Tshikala* », « *Inabanza* » ou « *Mwepu* », il a le droit de vivre dans un enclos de roseaux pareil à celui du chef, mais plus petit. Aussitôt l'enclos terminé, il réunit ses amis et il tue une ou deux chèvres en vue d'un festin. Le fait de dispenser une charge de conseiller se nomme « *Kudijya bumfumu* » - manger une charge de conseiller.

Il n'y pas longtemps encore, bien des chefs refusaient de nommer quiconque n'avait pas tué un homme; alors, seulement, le meurtrier pouvait porter une plume écarlate de « *nduba* » piquée dans les cheveux, au-dessus du front. C'est là qu'il faut trouver l'origine du mot « *mfumu* » - celui qui a tué un homme.

Le nouveau chef ne peut pas habiter l'enclos de son prédécesseur mais il doit se choisir un nouvel emplacement et ses sujets doivent lui construire un nouvel enclos.

On dit que l'esprit du chef vient s'incarner dans une femme, connue sous le nom de « *Mwadi* ». Elle installe un petit royaume, « *Kitenta* » à l'intérieur de celui du nouveau chef, et elle se charge de perpétuer le règne du mort dans le voisinage de son tombeau. La « *Mwadi* » se donne à elle-même le titre d'épouse du chef défunt. Elle ne prend presque aucune part aux affaires publiques mais elle a un premier ministre, « *Twite* », qui est le porte-paroles chargé de transmettre ses volontés.

Le nouveau-chef ne s'occupe pas du royaume spirituel de la « *Mwadi* » et de son *Twite*, car il estime que ce sont là les affaires de son prédécesseur. A l'occasion, les habitants de la « *Kitenta* » et le nouveau chef échangent des cadeaux, mais toujours par l'intermédiaire de la « *Mwadi* » et ces cadeaux sont considérés comme des témoignages d'amitié entre le père et le fils.

Après quelques générations, ces « *bitenta* » perdent, peu à peu de leur importance, jusqu'au jour où elles prennent place dans le rang, sous le contrôle direct du chef régnant, à l'exception de quelques familles éparpillées ou d'une demi-douzaine de huttes délabrées dont les occupants s'efforcent, en vain, de maintenir le prestige de la « *Mwadi* ». Si les prétentions des « *Mwadi* » se basent uniquement sur un héritage spirituel, les « *Twite* » eux, passent l'autorité à leur descendance à peu près comme le font les chefs eux-mêmes. Ils ont également leurs bamfumu et une organisation copiée sur celle du chef.

C'est au chef que reviennent toutes les défenses d'éléphants et toutes les peaux de lions, de léopard et de cerf de brousse, la peau de ce dernier ressemblant tellement à celle du lion qu'il serait impudent qu'un autre que le chef s'assit dessus. Le chef ne voit, d'ailleurs, pas d'objection à, ce qu'un

« Tshikala », un « Inabanza » ou un « Mwepu » en fasse usage quand il n'est pas là. Deux des pattes de chaque gros animal tué, ainsi que son sternum, découpé au milieu des côtes, appartiennent de droit au chef.

Dans certaines chefferies, le « Kalala » n'est pas un « Mfumu » mais, simplement, un homme qu'on a voulu honorer, son titre de bravoure pouvant être comparé à celui que confère la « Victoria Cross ».

Un autre titre, accordé, lui aussi, comme une marque de l'estime du chef, mais d'un rang moins élevé que celui de Bamfumu, est celui de « Kilenge ». (Il est si rare, que même les indigènes le confondent souvent avec celui de « Kilengilengi »). Cette distinction permet d'approcher le chef et de recevoir une pièce de viande chaque fois que les indigènes en apportent, en tribut, à leur souverain.

Il arrive fréquemment qu'une des femmes du chef, lorsqu'elle a mis au monde un fils, soit envoyée dans un des villages tributaires où la population la traite comme un hôte très honoré. On lui donne « droit de cité » et elle joue le rôle de médiateur entre les villageois et leur chef, jusqu'à ce que son fils devienne, éventuellement, un des maires sous l'autorité paternelle.

(A Suivre)

W. F. P. BURTON

Traduit de l'anglais par Madame B. Colin.

Chefferie des Bango-Bango.

ORGANISATION COUTUMIERE :

Le regroupement des Bango Bango en une chefferie unique date de juillet 1932.

Auparavant les groupes Bango Bango établis dans le territoire d'Albertville, se répartissaient en 5 clans : Bena Bago, Lumbu, Zongwe, Kasanga, Mundega-Lugunda.

Le clan prééminent est celui des Bena Bago dont le représentant Butondo a été investi en qualité de chef de la chefferie des Bango Bango.

Ces 5 clans, d'origine tribale Bango Bango avaient acquis chacun une autonomie propre que le statu quo politique conservé jusqu'en 1932 n'avait fait que renforcer petit à petit au détriment de la cohésion.

Nous étudierons donc successivement l'organisation coutumière et judiciaire de chacun de ces groupements.

* *

I — KASANGA MUNDEGA.

Notables :

A. - actuels :	désignation	noms
	Kianzula	Katwamba
	Twite	Lukata
	Kalala	Munangananga
	Kinankinda	Mugeya
B.-anciennement :	désignation	charge
	Twite	tranche les palabres - transmet les ordres du chef.
	Kianzula	mêmes fonctions, mais suit le twite
	Kalala	chef guerrier.
	Kimankinda	prend direction en cas de mort du Kalala
	Kinamansinda	chef guerrier
	Tompa	chef guerrier
	Lyantompa	porte étendard
	Kina	chef guerrier
	Nyabanza	mère du chef (inabanza des Baluba).

Langue parlée : Kiombo ; [Chef : Mfumu ; Chef de village : Biuna.]

Succession des charges :

En cas de mort d'un notable, c'est le notable le suivant en ordre d'importance qui prend la succession.

Cet ordre est le suivant :

Twite - Kianzula - Kalala - Tompa - Kimankinda - Kinamansinda - Kina.

Néanmoins, ces charges sont parfois acquises par élection. Elles ne sont pas héréditaires.

ORGANISATION JUDICIAIRE ET PROCEDURE

La procédure ancienne était la suivante :

Le demandeur se rendait chez le Twite qui écoutait le grief et et faisait part au chef. Le chef envoyait le Kalala chercher l'accusé, et éventuellement les témoins.

Le jour de l'audience, le demandeur et le défendeur remettent une boue et une poule, avant l'audience.

Le chef est assis ayant le twite à sa droite, le kianzula à sa gauche. en face d'eux, en demi cercle, les autres notables.

Les parties sont entendues. Le twite tranche la palabre.

Si celle-ci est très importante, le chef tranche lui-même. L'avis des notables est entendu.

Le Kianzula remplace le Twite en cas d'absence.

Après le jugement, des biens sont remis par les deux parties, le perdant remettant davantage, souvent un esclave.

Ces biens sont partagés entre le chef, le twite et le kianzula, les amendes les moins importantes sont partagées entre les notables.

Il n'y a pas d'appel.

* *

II. - LUMBU. -

Notables :

A. - actuels :	désignation	noms
	Twite	Mukoya
	Kianzula	Kabwasa
	Kimankinda	Goy
	Kalala	Kahoa
	Kinamansinda	Kabwa
	Tompa	Luamba
	Kina	Tambwe
	Lyantompa	Mahila
	Nyabanza	(mère du chef)
B. - anciennement :	désignation	charges
	Twite	cfr. Kasanga Mundega
	Kianzula	
	Kalala	
	Kimankinda	
	Kinamansinda	
	Tompa	
	Lyantompa	
	Kina	
	Nyabanza	

Langue parlée : Kibuyu. [Chef - Kolo; Chef de village - Tusoki.]

Mode de succession des charges : Par élection.

ORGANISATION JUDICIAIRE ET PROCÉDURE

Le demandeur se rend chez le Kianzula, lui remet une poule et expose sa palabre.

Le Kianzula va avertir le twite et ce dernier, le chef. Le kinamansinda va chercher le défendeur.

Le jour de l'audience qui a lieu généralement après 8 ou 10 jours, les parties remettent des cadeaux.

Le chef s'assied sur un siège ayant à sa droite le Twite, à sa gauche le kianzula, ceux-ci sont assis sur des peaux.

Les autres notables se placent en face, assis sur des nattes.

Les parties sont entendues. Pendant la discussion des notables, les parties se tiennent à l'écart.

Les parties sont rappelées, le twite tranche après vote.

Les parties remettent alors des biens. La partie succombante en remet davantage, souvent un esclave pour le chef.

Ces biens sont partagés entre notables, le partage étant effectué par le twite.
En cas d'absence du twite, le kiazula le remplace.

* *

III. - ZONGWE

Notables.

A. - actuels :	<i>désignation</i>	<i>noms :</i>
	Twite	Kipasula
	Kiazula	Kalimbe
	Kimankinda	Kalukalanga
	Kalala	Kituka

B. - anciennement : pas de notables.

Langue parlée : Kiombo. [Chef : Kolo ou Mfumu; Chef village : Biuna.]

Succession de charges : par élection.

ORGANISATION JUDICIAIRE ET PROCEDURE

Autrefois le plaignant se rendait chez le chef, lui apportait une poule. Le chef appelait le biuna pour se faire mettre au courant.

Pour trancher les petites palabres, il appelait son oncle. Il se réservait le droit de trancher les palabres importantes.

Après jugement, les 2 parties remettaient des biens.

* *

IV. - LUGUNDA.

Notables :

A. - actuels :	<i>désignation</i>	<i>noms</i>
	Twite	Katundu
	Kalala	Kamona
	Kinankinda	Faliala
	Tompa	Lugunda
	Kinamansinda	Kakuli

B. - anciennement : Twite - Kiazula - Kimankinda - Kalala - Kinamansinda - Tompa - Kina - Nyabanza.

Ces charges ne sont pas héréditaires. L'intéressé est désigné après discussion et élection.

ORGANISATION JUDICIAIRE ET PROCEDURE

Le plaignant se rendait autrefois chez le twite lui apportant une flèche; ensemble, ils se rendaient chez le chef.

Le chef envoie le tompa chercher le défendeur.

Le jour de l'audience, le chef est assis sur un siège; le twite à ses côtés est assis sur une peau de lion, le kiazula, de l'autre côté sur une peau de léopard. Les autres notables se placent en face. Avant l'audience, les parties apportent houe, hache, poule.

Le Twite tranche. Si la palabre est importante le chef tranche mais le twite prononce le jugement. D'autres biens sont remis par les parties après jugement.

V. - BUTONDO.

Notables :

<i>A. - actuelles</i>	<i>désignation</i>	<i>noms</i>
	Twite	Kagongwe
	Kianzula	Musuya
	Kalala	Lubuli
	Kinankinda	Kalenge

B. - anciennement :

Twite - Kianzula - Kalala - Kimankinda - Kinamansinda - Tompa - Kina - Lyantempa - Nyabanza.

Langue parlée : Kikalanga. - autrefois le Kiombo.

ORGANISATION JUDICIAIRE ET PROCEDURE

Le plaignant apporte une poule au twite et lui expose sa palabre. Le twite se rend alors chez le Chef. Ce dernier envoie le tompa chercher l'accusé qui lui aussi apportera une poule. Les témoins sont également convoqués.

Le jour de l'audience, les parties apportent au chef une houe et une hache. Le twite dirige le débats.

A l'audience, le chef est assis entre le twite et le kianzula assis sur des peaux. Les notables se placent en face sur des nattes.

Les parties remettent d'autres biens après jugement, le perdant remettant davantage.

Pendant la délibération, les parties sont écartées.

*
**

Il n'existait pas d'appel dans le clan même.

La partie succombante mécontente se rendait parfois chez un chef voisin, de race différente et exposait à nouveau son différend.

Ce chef convoquait le twite qui avait tranché en 1^{er} ressort afin d'être mis au courant et la palabre était à nouveau tranchée.

R. THILMANY
Administrateur territorial.

JURISPRUDENCE

227. - VENTE - COUTUME GÉNÉRALE DES INDIGÈNES DU KATANGA - PAIEMENT INTÉGRAL DU PRIX - VENTE PARFAITE.

Suivant une coutume universellement en vigueur chez les indigènes du Katanga, la vente n'est parfaite qu'après versement intégral du prix.

Jugement N° 579 du 20 mars 1939 du Tribunal du Parquet du Haut Katanga (Juge : M. Brouxhon).

En cause Amici contre Bwa.

Vu la procédure intentée le 10 mars 1939 devant le Tribunal indigène du territoire d'Elisabethville sous le n° 1055 du rôle par le nommé Amici Léonard, demandeur en revisoin d'une décision rendue le 8 mars 1939 sous le n° 2512 du rôle par le tribunal de centre extra-coutumier d'Elisabethville, débouttant Amici d'une action tendant à la mise à exécution d'un contrat d'achat d'une maison qu'il avait projeté avec le nommé Bwa André et pour la livraison de laquelle maison il avait payé 5000 frs d'acompte ;

Vu le jugement rendu le 10 mars 1939 par le tribunal indigène du territoire précité, confirmant dans le fond la décision du tribunal du 1^o degré et condamnant en outre le défendeur Bwa à rembourser les acomptes, plus 250 frs d'indemmité en compensation de la privation subie par Amici des 5000 frs durant l'année depuis laquelle il avait payé les dits acomptes.

Exposé du litige :

Attendu qu'il y a un an environ Bwa André était désireux de vendre une maison dont il était propriétaire au centre extra-coutumier d'Elisabethville ;

Qu'il entra en pourparles à ce sujet avec le nommé Amici qui se déclara acheteur de la maison pour le prix de 7000 frs duquel il paya 5000 frs d'acompte ;

Que quelque temps après, Amici ayant réuni le solde de 2000 frs, l'offrit à Bwa qui refusa l'argent, alléguant qu'il ne voulait plus vendre sa maison et qu'il voulait restituer à l'acheteur les 5000 frs payés en acompte ;

Qu'Amici refusa d'adopter le point de vue du vendeur et poursuivit devant les tribunaux

indigènes compétents l'exécution de ses prétentions soutenues devant le tribunal de territoire par une note de Maître Bruneel avocat à la Cour d'Appel d'Elisabethville :

Que la thèse du demandeur consistait à soutenir que la vente ayant été faite sans condition et les contractants étant d'accord sur la chose et sur le prix, cette vente était parfaite et devait recevoir son intégrale exécution par la mise en possession d'Amici de la maison vendue, contre le paiement des 2000 frs. restant dus ;

Qu'à tour rôle, les deux juridictions indigènes successivement saisies, écartant les conclusions du demandeur basées sur le droit civil écrit, firent application de cette coutume universellement en vigueur chez les indigènes du Katanga à savoir que la vente n'est parfaite qu'après versement intégral du prix, versement dûment prouvé au Centre extra-coutumier par la comparution des parties devant le chef de centre, aux fins de faire changer les inscriptions du registre du logement, et constatant que cette formalité probatoire n'avait pas été accomplie, condamnèrent Amici à accepter le remboursement, offert par le défendeur, des acomptes versés ;

Vu la demande d'annulation de ce jugement introduite le 11 mars 1939 par Amici ;

Attendu que l'article 35 des décrets coordonnés des 15 avril 1926, 22 février 1932, 14 décembre 1933 et 17 mars 1938 sur les juridictions indigènes prévoit que le tribunal du Parquet, par jugement prononcé en audience publique peut annuler même d'office mais sans statuer au fond, les jugements rendus par les tribunaux indigènes de son ressort :

1^o) Si le tribunal indigène était irrégulièrement composé ou incompetent au point de vue de la matière ;

2^o) S'il y a eu violation des formes substantielles prescrites par la coutume ou par la loi ;

3^o) Si la coutume dont il a été fait application est contraire à l'ordre public universel ou aux dispositions législatives applicables à tous les indigènes ;

4^o) Si le jugement a prononcé des sanctions outre que celles autorisées par le décret ;

Qu'il échet de rechercher si la décision entreprise est entachée d'un de ces vices conditionnant le pouvoir d'annulation du tribunal de parquet ;

1) En ce qui concerne la régularité de la composition du tribunal de territoire et sa compétence matérielle ;

Attendu que le siège étant composé de l'administrateur territorial titulaire d'Elisabethville M. Laurent, Président, et des nommés Kabamba et Tshibangu, Juges au tribunal de centre assumés par l'administrateur territorial comme juges du tribunal de territoire, et du greffier Evariste ;

Que le tribunal de territoire était régulièrement composé ;

Attendu que le tribunal connaissait d'une contestation privée entre indigènes du Congo Belge ;

Que la contestation ne devait pas être tranchée par l'application des règles du droit écrit ;

Qu'en effet les parties n'avaient jamais manifesté cette intention, soit explicitement soit implicitement lors des pourparlers antérieurs et que le tribunal, en écartant les conclusions du demandeur basées sur le droit écrit, trancha d'après une coutume dont l'enquête faite par le tribunal de parquet a établi la réalité et la constante application ;

Que le tribunal était compétent ;

2) En ce qui concerne le respect des formes substantielles prescrits par la coutume ou par la loi ;

Attendu qu'aucune conclusion des parties ne soulève le moyen de l'irrespect d'une forme coutumière ;

Que le procès verbal de l'audience est rédigé, daté et signé conformément aux prescriptions de l'art. 31 des décrets coordonnés ;

Qu'aucune forme substantielle prescrite a peine de nullité n'a été violée ;

3) En ce qui concerne la légalité de la coutume appliquée ;

Que la coutume appliquée est de droit privé et ne viole aucune règle de l'ordre public

universel et aucune disposition législative applicable à tous les indigènes ;

4) Que le jugement n'étant pas répressif, il n'y a pas lieu de rechercher s'il a prononcé des sanctions autres que celles autorisées par les décrets organiques des juridictions indigènes ;

Qu'aucune des conditions mises à l'annulation de la décision ne se trouve établie ;

Par ces Motifs.

Vu le décret du 9 juillet 1923 spécialement en ses articles 24 à 26 le décret du 11 juillet 1923, sur la procédure pénale ; les décrets coordonnés des 15 avril 1926, 22 février 1932, 14 décembre 1933 et 17 mars 1938, organique des juridictions indigènes ;

Le Tribunal du Parquet,

Statuant sur demande de la partie Amici ;

Dit n'y avoir lieu à annulation du jugement rendu le 10 mars 1939 sous le n° 1055 du rôle par le Tribunal indigène du territoire d'Elisabethville séant en cause d'Amici contre Bwa ;

NOTE

Les investigations auxquelles il fut procédé à l'occasion de cette affaire auprès de notables indigènes appartenant aux groupes ethniques les plus importants établis dans les limites territoriales de l'ancienne province du Katanga ont abouti à la constatation de l'existence certaine du principe dont il est fait état dans la décision publiée ci-avant.

Au cours de ces recherches, il fut nettement démontré qu'une vente n'était parfaite qu'après le paiement intégral du prix exigé et l'acceptation de celui-ci par le vendeur, en présence d'un tiers servant de témoin de l'opération. L'absence de ce témoin ne vicierait cependant en rien la validité de la vente. Il fut également mis en évidence que la promesse de vente et la promesse d'achat n'entraînaient, aucun lien de droit entre les parties. Ces conventions sont totalement inexistantes suivant les normes juridiques coutumières qui furent étudiées. Pareilles promesses sont en fait toujours formulées sous condition purement potestative par chacune des parties.

Un rapprochement curieux s'impose ici entre le droit coutumier et l'article 72 du Livre III

du Code Civil Congolais reproduction textuelle de l'article 1174 du Code Civil Belge réputant nulle toute obligation contractée sous condition potestative de la part de celui qui s'oblige.

Cette notion de la vente en droit coutumier est appelée suivant nous à se transformer très rapidement, à tout le moins, dans les Centres Extra-Coutumiers, où l'activité commerciale et industrielle des indigènes possède une tendance de plus en plus marquée à suivre, sinon à s'inspirer des usages européens.

Par ailleurs, il est également ressorti de l'enquête provoquée par l'examen de cette question que suivant l'équité indigène, la restitution des arrhes éventuellement versées par le futur acheteur doit avoir lieu sans aucune indemnité dans le cas où le vendeur de la chose viendrait à se refuser à parfaire l'opération de vente envisagée.

Cette opinion se fonde sur la considération que régulièrement les arrhes ne doivent pas être versées entre les mains du futur vendeur mais du tiers témoin de la vente future. Bien plus, ce dernier, s'il l'exigerait, pourrait même obtenir une indemnité de la part du donneur d'arrhes en rémunération du service rendu.

A rapprocher de l'article 271 du Livre III du Code Civil Congolais reproduisant l'article 1590 du Code Civil Belge.

P. V. A.

228. — PROCÉDURE - CONdamnATION AUX FRAIS COMME PEINE PRINCIPALE - SANCTION NON PRÉVUE PAR LE DÉCRET DU 16 MARS 1922. DÉLAI D'ANNULATION - PEINE PÉCUNIAIRE JAMAIS COMPLÈTEMENT SUBIE.

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

Jugement d'annulation n° 114 du 5 Février 1938.

Vu par le Tribunal du Parquet d'Albertville séant en instance d'annulation le jugement rendu le 21 mai 1937 par le tribunal de la chefferie Tumbwe en cause du Catéchiste de Kiusukulu contre : Makuli;

Attendu que le catéchiste actionnait devant le tribunal le nommé : Makuli pour avoir manqué à l'école;

Attendu que Makuli a reconnu la matérialité des faits;

Attendu que le Tribunal sans prononcer de peine proprement dite et en considérant l'infraction comme établie, a condamné Makuli aux frais taxés à la somme de 10 fr récupérables par une contrainte par corps de cinq jours;

Attendu que les seules peines qu'un tribunal indigène peut prononcer sont la servitude pénale, l'amende, la servitude pénale subsidiaire, le fouet et la confiscation;

Attendu que les frais ne sont et ne peuvent être dans notre système répressif comme dans celui codifié par le décret du 15 avril 1926 qu'une condamnation accessoire de nature civile;

Attendu que le tribunal en a fait en l'espèce une peine principale en la prononçant à défaut de toute autre sanction;

Attendu que la condamnation aux frais comme peine principale est ignorée de la loi pénale;

Attendu que le tribunal a donc prononcé une sanction non prévue par le décret du 15 avril 1926;

Attendu que le jugement peut être annulé pour ce motif même après l'expiration du délai de six mois, à condition que la sanction n'ait pas été complètement subie;

Attendu qu'une peine pécuniaire ne peut jamais être considérée comme complètement subie puisque la somme perçue à tort peut toujours être remboursée;

Par ces motifs.

Vu les articles 18, 28 et 34 du décret du 15 avril 1926;

Le tribunal du Parquet, séant en instance d'annulation;

Annule le jugement a quo.

229. - ADULTÈRE - RENONCIATION DU MARI TROMPÉ A POURSUIVRE SES DROITS - POURSUITES D'OFFICE.

Jugement N° 117 du 12-3-37 du Tribunal de Territoire de Sampwe (Président M. l'Administrateur Territorial Van Malderen).

En cause Kimbalanga Kingulunga - 50 ans environ - résidant village Mpampa - chefferie Mufunga contre Walingusu Musonge - âgé de 60 ans environ - résidant village Mufunga - originaire de la chefferie Manda - Territoire des Baanza-Bazimba et Maini Kalanda - âgée de 35 ans environ - épouse du demandeur.

Demande : Je dépose plainte contre Walingusu qui a eu des rapports sexuels avec ma femme et l'a engrossée. Je ne demande pas de D. I. ; je veux d'abord attendre la naissance de l'enfant. Si celui-ci naît et qu'il ne lui arrive rien, de même qu'à ma femme, je ne poursuivrai plus Walingusu. Si l'enfant meurt ou si la mère meurt, je le poursuivrai. C'est tout ce que j'ai à dire.

D. Votre demande n'est pas acceptable, à mon avis, car, si votre femme a des rapports sexuel avec ce vieillard, elle pourra tout aussi bien en avoir avec d'autres et rien ne dit que ces autres ne seront pas la cause de la mort de l'enfant qui doit naître ou de la mort de votre femme. Que répondez-vous à cela ?

R. Ce que vous dites est très raisonnable et je suis d'accord avec vous, mais je ne veux pas des D. I. qui ne serviraient qu'à habiller ma femme qui se croirait plus qu'elle n'est, et aurait vite fait de faire la prostituée dans le but d'avoir constamment de nouvelles étoffes. Il en serait de même si je remettais les D. I. à sa famille.

Défense de Walingusu : Je n'ai rien à dire. J'avoue.

Défense de Maini : Je n'ai rien à dire sinon que j'avoue.

Avis des Assesseurs : Les défendeurs sont coupables d'adultère. La femme est plus gravement coupable du fait qu'elle a eu des rapports avec un homme qui pourrait être son père. Il est vrai que la femme ne recherche pas la beauté ni la jeunesse, mais seulement l'argent. Anciennement, l'époux bafoué aurait pu introduire sa demande telle qu'il l'a présentée.

Il aurait commencé par accepter le « kitou » (petite somme que le présumé coupable remet,

en présence de témoins, et par laquelle il reconnaît sa culpabilité) et aurait attendu le résultat des couches avant de poursuivre les coupables de l'adultère. Mais les Blancs ont raison de ne pas accepter cette coutume, car il est certain qu'il donne lieu à de graves abus. L'époux bafoué, par haine ou pour une autre raison, peut exiger de sa femme qu'elle avorte ou la femme, peut vouloir l'avortement, parce qu'elle a des rapports avec d'autres amants ou encore, peut avorter à la suite de rapports sexuels qu'elle peut avoir avec d'innombrables amants. En l'occurrence, Maini, qui a eu des rapports avec un vieillard, aura des rapports sexuels avec des plus jeunes qui la feront peut être avorter et en acceptant la demande de Kimbalanga, Walingusu pourrait être rendu responsable de faits auxquels il est étranger. Nous estimons que ce différend doit être tranché comme une affaire ordinaire d'adultère. Si le demandeur refuse les D. I., il a tout loisir de les verser à la Caisse Administrative de la Chefferie comme don.

Le Tribunal.

Attendu que les parties comparaissent régulièrement,

Attendu que la coutume qui consiste à attendre la naissance de l'enfant résultant d'actes adultérins avant de poursuivre les délinquants ne peut être admise ;

Attendu que Walingusu et Maini sont coupables d'adultère ; que les faits sont aggravés du fait que la femme ayant commis l'adultère a été engrossée par son complice ;

Attendu que Maini est enceinte et qu'il ne sied pas de l'emprisonner,

Vu la coutume indigène et faisant application de la coutume en ce qui concerne l'adultère aggravé comme il vient d'être dit ;

Condamne : Walingu Sumunge à 20 jours de S. P. P. à payer 150 frs au demandeur endéans les six mois à dater de ce jour ou 15 jours de C. P. à 5 frs de frais ou 1 jour de C. P. C. Maini Kalanda à 50 frs d'amende ou 5 jours de S. P. S. à 5 frs de frais ou 1 jour de C. P. C.

La REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE est publiée, avec le concours des docteurs en droit de toute la Colonie, par la SOCIÉTÉ D'ÉTUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Comité de Patronage:

MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice ;
le Gouverneur Général P. RYCKMANS ;
JAMAR, Premier Président de la Cour de Cassation ;
GESCHÉ, Procureur Général près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : RUTTEN, DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI, MOELLER et VOISIN ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
CORNIL, L., Avocat général à la Cour de Cassation ;
GUILLAUME, A., Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;
HAYOIT DE TERMICOURT, Avocat général à la Cour de Cassation ;
LEYNEN, Président de la Cour d'appel de Léopoldville ;
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles ;
VERSTRAETE, Juge au tribunal de l'instance d'Anvers ;
WALEFFE, F., Conseiller à la Cour de Cassation ;

Comité de la Société d'Études 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 ;
Secrétaire Général : N.
Secrétaire adjoint : M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX, Substitut du Procureur Général ; BOURS, Conseiller à la Cour d'appel ; BROUXHON, Substitut du Procureur du Roi et BRUNEEL, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, n'engagent que leurs auteurs

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., 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 DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e 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, non reliée, et 100 francs reliée en un volume.

Les 4e, 5e, 6e, 7e, et 8e années : en fascicules, 75 francs ; reliées, 95 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e et 14e 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, 13e, 14e années reliées et le répertoire Colin : 1175 francs

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des trois premières années, les 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e et 14e années : 985 francs.

La première année du bulletin des Juridictions indigènes seul : 30 francs. Les deuxième, troisième, quatrième, cinquième et sixième 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. Les cinquième et sixième 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.

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, Supplement : 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.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux, une brochure, 5 francs.

LES WALENDU, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.

PORT EN PLUS



complet

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 Secrétaire général de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE

L'AME LUBA (suite), par W. F. P. Burton, traduit de l'anglais par Mme B. Colin.	193	X
CONTRIBUTION A L'HISTOIRE ET A L'ETHNOLOGIE DES INDIGÈNES DU KATANGA, par A. Van Malderen, Administrateur Territorial Principal.	199	X
NOTE SUR LA PROCÉDURE DES TRIBUNAUX DES GROUPEMENTS GOI MWANA ET MULENGI (Chefferie de Pafu), par C. Vandebussche, Administrateur territorial.	207	
TOTÉMISME, par E. Flament, Agent, Territorial.	209	
COUTUME DU LUPEMBA, par A. Van Lishout, Agent territorial principal.	212	X
JURISPRUDENCE		
230. - GARDE D'ENFANT - ORPHELIN DE MÈRE RECUEILLI PAR DES TIERS - DROITS RESPECTIFS DU PÈRE ET DES TIERS - COUTUME MONGO - RENONCIATION PAR LE PÈRE A SES DROITS - ORDRE PUBLIC.	214	
BIBLIOGRAPHIE.	216	



La REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE est publiée, avec le concours des docteurs en droit de toute la Colonie, par la SOCIÉTÉ D'ÉTUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Comité de Patronage :

M.M. : les Ministres des Colonies et de la Justice ;
le Gouverneur Général P. RYCKMANS ;
JAMAR, Premier Président de la Cour de Cassation ;
GESCHÉ, Procureur Général près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : RUTTEN, DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI, MOELLER et VOISIN ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
CORNIL, L., Avocat général à la Cour de Cassation ;
GUILLAUME, A., Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;
HAYOIT DE TERMICOURT, Avocat général à la Cour de Cassation ;
LEYNEN, Président de la Cour d'appel de Leopoldville ;
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles ;
VERSTRAETE, Juge au tribunal de la instance d'Anvers ;
WALEFFE, F., Conseiller à la Cour de Cassation ;

Comité de la Société d'Études 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 ;
Secrétaire Général : M. L. BOURS, Conseiller à la Cour d'appel ;
Secrétaire adjoint : M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi ;
Membre : M. E. FORTEMAISON, Juge de la instance.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et M.M. : DEVAUX, Substitut du Procureur Général ; FORTEMAISON, Juge de la instance ; BROUXHON, Substitut du Procureur du Roi et BRUNEEL, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, n'engagent que leurs auteurs

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., 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 8489 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 DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

L'âme Luba (Suite)

LE ROLE DES « KAZEMBE ». UNE ARISTOCRATIE DES HEROS LUBA

Au sud de la région luba, parmi les villages du Sungu, on rencontre des hommes portant une coiffure particulièrement compliquée et dont l'attitude générale montre qu'ils se considèrent d'une essence supérieure au commun des villageois. Ils portent le titre de « Kazembe ». Chacun deux a une suite privée de fonctionnaires inférieurs, et les autres habitants du village le saluent en fléchissant le genou, en se frappant une fois dans les mains, verticalement, et en l'appelant « Kashinde » (conquérant).

Les membres de cette aristocratie ne doivent jamais se baisser en se frottant la poitrine pour saluer le chef, comme les villageois ordinaires, et ils ont droit à un certain degré de respect.

Jadis, personne ne pouvait faire partie du groupe s'il n'avait pas tué un des ennemis du roi ou, tout au moins, abattu, à lui tout seul, un lion, un léopard ou un éléphant. Dans un combat, les « Tuzembe » devaient mener à l'attaque et chaque fois que le souverain faisait appel à un acte d'intrépidité et d'audace, le « tuzembe » devait se mettre à sa disposition.

La suite du Kasembe. - Le chef de ces fonctionnaires porte le nom de « mukabi » mais il est plus connu sous celui de « père du Kasembe ». Il est chargé de percevoir les paiements et les impôts versés au Kasembe. Il doit aussi initier les nouveaux membres du groupe. Il porte, à la poitrine, un cauris.

Des satellites de moindre importance gravitent autour du Kasembe. Le « muzabula » dont l'insigne est fait de griffes de lions, le « Mutwahe » qui porte deux cornes de « dik-dik » à la poitrine, et le « Kalasa » ainsi que le « Kiokla » qui portent des dents de lion.

La femme du Kasembe doit remplir un rôle important dans la vie villageoise. Elle porte le titre de « Kapapa ». La femme du « mukabi » est connue sous le nom de « mère du Kasembe » et, elle aussi, a une certaine importance sociale.

Les autres femmes du Kazembe s'appellent respectivement : Kamfwa, Kilangwe, Madiya et Kanshimba. Chacune de ces femmes et des membres de la suite, a ses attributions spéciales dans le service du Kazembe. En raison des conditions de vie plus modernes au pays Luba, certaines de ces attributions n'ont plus leur raison d'être et cependant chacun des titulaires s'accroche tenacement à ses privilèges et à ses responsabilités.

Toutes ces femmes sont autorisées à porter un cauris à la poitrine. Les « Kapapa » ont le devoir de nourrir les étrangers et de faire preuve d'un esprit d'hospitalité.

L'Initiation. - Les privilèges du Kazembe et de sa suite disparaissent à la mort du Kazembe, car ils ne sont pas héréditaires. Celui qui désire être honoré du titre de « Kazembe » doit faire sa demande au « mukabi » de quelqu'autre Kazembe, et lui apporter un présent : fusil, pièce d'étoffe, perles ou chèvre. Il faut qu'il puisse faire état, en même temps, de son titre au poste désiré, c'est-à-dire de quelque acte de bravoure.

On l'enferme alors pendant quatre jours, avec ses femmes, dans une hutte dont l'entrée est bouchée par une natte de nervures de palmier (mulongo). Au matin du cinquième jour, il doit se précipiter au dehors en poussant des cris et des « sama » (sorte de prophéties). Puis, courant à la forêt, il tire une flèche en l'air et, à son retour, il trouve deux nattes préparées à son intention.

Il s'y assied, et on lui place, entre les talons, un pilon qui vient s'appuyer à son épaule. Ce pilon est marqué de plusieurs encoches et, tout en bas, est accroché un van contenant la queue de lion et le cauris qu'il va, désormais, porter sur la tête. Il jette quelques perles dans le van et le « mukabi » initiateur s'empresse de remonter celui-ci d'un cran. Un ou deux francs, et la corbeille monte encore. Une volaille, un bout d'étoffe, etc., sont offerts, l'un après l'autre, jusqu'à ce que la corbeille arrive au niveau de la tête de

l'initié. Une dernière offrande et voici la queue et la coquille placées dans les cheveux; ce seront, désormais, les insignes de sa dignité.

Jadis, plusieurs chefs luba envoyaient leurs fils et leurs héros à la rivière Luapula pour y recevoir l'investiture du titre de « Kasembe » ? Ceci explique la salutation « Kshinde » qui est l'équivalent Sanga de « conquérant » ou de « héros ».

A leur retour, ces jeunes gens devaient célébrer leur promotion en massacrant des victimes humaines, et en se lavant dans leur sang. De nos jours ils n'ont plus l'occasion d'étaler leurs prouesses et, par conséquent, les « tuzembe » finissent par glisser à une aristocratie fainéante, sans but bien défini.

LES INSIGNES DE LA ROYAUTE

Chaque chefferie possède certains objets qui jouissent d'une vénération générale et qui peuvent être considérés comme l'essence même la communauté toute entière. Ils constituent une collection d'une très grande variété. Un chef gardera précieusement un tabouret sculpté et quelques coiffures de plumes noires cousues à une bande de raphia. Un autre porte toujours sur lui une queue de lion, des cauris et des bracelets d'ivoire tandis que dans la chefferie voisine ce sont un bâton sculpté de « Kibango » et deux pagaies de canoé, sculptées elles aussi, qui représentent la communauté. Ces objets jouissent d'un si grand respect qu'il est permis à bien peu d'habitants de les voir ou même de savoir qu'ils existent. Ils ne sont pas enchantés et, cependant, ils sont vénérés comme un emblème de la chefferie, que nul argent ne pourrait acheter. Le chef même (encore que, théoriquement, tout lui appartienne dans le royaume) n'oserait pas prendre la responsabilité de s'en séparer. On les emporte au combat, et chacun risquerait sa vie plutôt que de les laisser tomber aux mains de l'ennemi. Les insulter serait insulter la communauté toute entière et témoigner encore de l'amitié à quiconque se serait rendu coupable de cette insulte, serait considéré comme une marque de déloyauté vis à vis de tous les sujets de la chefferie.

Celui à qui le chef ou un de ses conseillers offre un de ces objets, ou même un simple fac-similé, peut se dire qu'on lui accorde la plus grande faveur imaginable. Ce n'est pas seulement un don individuel, mais une marque de respect que lui octroie la chefferie toute entière.

LES SOCIÉTÉS SECRÈTES AU PAYS LUBA

Il semble que dès l'âge le plus tendre, l'enfant luba soit préparé d'une façon toute spéciale à la vie des sociétés secrètes et surtout à celles qui se basent plus ou moins sur des pratiques sexuelles. Les confréries, avec leurs rites mystérieux, ont toutes leurs racines dans l'éducation première de l'enfant.

KWIKANA

Les petites filles sont envoyées par leurs parents, en groupes de quatre à dix, à un rendez-vous secret dans la forêt, pour y élargir artificiellement certaines parties de leurs corps, en préparation à la maternité. Cette coutume se poursuit dès l'âge de sept ou huit ans jusqu'à la fin de la cérémonie Butanda, et elle porte le nom de « Kwikana ». Les organes génitaux sont frottés, intérieurement et extérieurement, au moyen d'une plante rampante, appelée « Kialamulundu », dont la sève fait enfler les chairs. On y insère des morceaux de bois et les fillettes ont même parfois recours aux ventouses et à la saignée.

Il ne semble pas que ce traitement soit fort douloureux, encore qu'il provoque de l'irritation. Après trois ou quatre jours, l'enflure commence à disparaître, laissant les organes dans une condition connue sous le nom de « Kuonga », après quoi le traitement doit être répété, jusqu'à ce que l'enflure demeure permanente.

Cet élargissement artificiel joue un rôle si important dans la vie indigène, qu'une jeune fille insuffisamment élargie n'a pas les mêmes chances qu'une autre de faire un bon mariage. Nous avons connu, à ce propos, un cas bizarre : le mari d'une pauvre femme s'était vanté que son épouse possédât un sexe et

un clitoris plus gros que ceux des femmes du Chef. Que la chose fut vraie ou fausse, elle n'en arriva pas moins aux oreilles du chef qui se vengea de l'insulte en ordonnant qu'on s'emparât de la femme et qu'on lui réduisit ses organes à des dimensions normales, au moyen d'un fer rouge.

Tout ceci se passe sous le voile du plus grand secret. Quant à la jeune fille soumise à la cérémonie du « butanda », au moment où on lui donne à manger la chair de la volaille, on la prévient que si elle osait divulguer à qui que ce soit le plus petit détail de la cérémonie, elle deviendrait stérile et ses parents mourraient dans d'atroces souffrances.

KUTWELA MWISAO

Le passage du jeune garçon de l'adolescence à la virilité donne lieu, lui aussi, à une cérémonie secrète. Elle a toujours lieu en juin, qui est le mois le plus froid, car la fraîcheur de l'air doit rendre la douleur plus supportable. Le jeune homme est envoyé à un endroit défini, près de la rivière, afin de « voir s'il y a une perdrix-à-pattes-rouges dans le collet. » Le nom indigène du collet est « nkinga ». Ces collets sont disposés dans les chemins et l'enfant se met en route, sans méfiance, pour aller les inspecter, quand il est brusquement saisi par derrière, par un homme qui, au cours des cérémonies qui vont suivre, portera le titre de « nkinga ». On emmène le jeune garçon dans une petite clairière où a été dressé un léger appentis, de forme allongée. On le couche sur le dos sur un lit de feuilles fraîches de bananier, les mains étroitement liées derrière lui et, tandis que le « nkinga » le tient fermement, un autre homme, nommé « ntambo » ou lion, lui insère adroitement une baguette dans le prépuce, puis, taillant la chair tout autour de la baguette, il fait l'ablation du prépuce. Les Baluba ne se contentent pas d'enlever la partie extérieure de la peau, comme c'est l'usage chez les juifs et chez beaucoup d'européens, mais il taille jusqu'au fond, après quoi la plaie est enduite de poivre rouge de Guinée et le malheureux est allongé à côté des autres victimes jusqu'au coucher du soleil, moment où il peut s'asseoir quelques instants dans la rivière, pour apaiser sa douleur. Dès lors, et pendant un mois, il va s'asseoir ainsi dans la rivière, trois fois par jour ou davantage. Le douleur n'est pas tellement intense au début, mais il paraît que du troisième au sixième jour, elle est presque intolérable.

Pendant toute la période d'isolement, nulle femme ou jeune fille ne peut s'approcher du patient et on invente toutes sortes d'histoires stupides pour expliquer aux jeunes filles l'absence de leurs frères et pour augmenter le mystère entourant les cérémonies de la circoncision. Les mères vont déposer de la farine de manioc à quelque distance, afin que les jeunes gens puissent préparer leur propre nourriture. Ils demeurent presque toujours tout nus, mais parfois, aussi, ils portent quelques grandes feuilles « mulolo » nouées à la ceinture.

Si, dans le courant du mois, il leur est donné d'apercevoir le « ntambo », les garçons ont le droit de lui crier des insultes et des reproches, autant qu'il leur plaît (et nous avons entendu de ces jeunes gens, au milieu de leurs souffrances, agonir leur boureau de injures les plus abominables). Celui-ci ne peut pas s'en formaliser et il ne lui est pas permis de répliquer. Parfois, les garçons vont jusqu'à le bombarder de mottes de terre, mais il ne fait qu'en sourire et il admet tout cela, comme faisant partie des rites.

Récemment encore, le garçon dont les plaies ne suppuraient pas abondamment, était considéré comme un gringalet, incapable de procréer; il arrivait fréquemment que des malheureux mourussent à la suite d'une infection des plaies. Habituellement un ou deux patients traînaient ainsi pendant deux ou même trois mois, des plaies qui ne voulaient pas se cicatriser, mais actuellement nous donnons de conseil au « nkinga », nous lui procurons des pommades, etc, de sorte que la guérison est accomplie au bout d'une quinzaine de jours.

Pendant cette période d'attente, le Nkinga s'occupe tout spécialement de jeunes garçons et il fait leur instruction. Il commence par leur enseigner des chansons obscènes, afin de leur donner du courage; plus tard il les met au courant des pratiques sexuelles, bien que la plupart des adolescents n'aient probablement pas grand'chose à apprendre à ce sujet. Cette instruction est, en partie, naturelle et utile, mais il s'y mêle beaucoup d'immoralité et de pratiques nuisibles.

L'endroit de la rivière où vont s'asseoir les circoncis s'appelle « muyolo » et comme les rives sont

souvent fort boisées, il arrive que plusieurs petits groupes de garçons ne soient qu'à quelques mètres de distance les uns des autres. Ces groupes se font des visites, ils se vantent de leurs capacités sexuelles et se livrent à des investigations dégoûtantes, de sorte que si la circoncision est, en soi, une mesure de propreté et de salubrité à conseiller dans un pays chaud, l'influence du « mwisao » ou camp de la circoncision contraire, malheureusement, tout le bien qui en résulte.

Aux environs du Lac Kisale, où l'eau abonde toute l'année durant, les indigènes ne se font pas circoncire, mais plusieurs d'entre-eux se livrent à trois ablutions quotidiennes et cela pendant leur vie entière, de sorte que les inflammations et les maladies vénériennes y sont rares.

Quand, après leur circoncision, les enfants sont guéris, ils éprouvent une certaine timidité à rentrer au village et leur départ du « mwisao » est provoqué par une autre cérémonie, le « Ku subula mwisao ». On fait s'accroupir les garçons dans de toutes petites huttes d'herbes, tandis que leurs amis vont se poster à proximité, munis de gravier et de cailloux. A un signal, le « nkinga » met le feu à l'arrière des petites huttes et les garçons, forcés d'en sortir, sont aussitôt lapidés par leurs camarades jusqu'à ce qu'ils fassent un plongeon dans la rivière. Ils sont, alors, purifiés, et en état de retourner au village, où ils se vantent aussitôt d'avoir laissé derrière eux leur adolescence. Ils ne veulent plus rien avoir de commun avec les enfants non circoncis, qui sont pleins de respect et d'admiration pour ces « hommes » tout récents. Ceux-ci vont offrir au « ntambo », en récompense de ses services, une volaille ou quelques poissons séchés.

Il est regrettable que cette cérémonie soit considérée comme indispensable à la préparation des candidats à la paternité, car, pour employer l'expression d'un chef chrétien de là-bas : Quand un homme a un fusil, il veut, évidemment, s'en servir », et le retour de ces enfants au village est souvent marqué par des actes qui ne leur amènent que maladie et épuisement, bien avant qu'ils aient atteint l'âge normal de la virilité.

LA CEREMONIE BUTANDA. INITIATION A LA VIE DE FEMME.

Tout comme la circoncision marque le passage du jeune garçon de l'enfance à la vie d'homme, la « butanda » est la ligne de démarcation entre la fillette et la femme. Tout comme la circoncision doit rendre l'homme apte à la paternité, cette cérémonie empêchera la jeune fille d'être stérile ou de mettre au monde un « enfant de malheur » - mwana wa malwa. Les mères des fillettes insistent donc pour qu'elles soient initiées. N'importe quelle femme ayant subi la butanda peut y initier une autre. Elle porte le nom de « inamutanda » et, jusqu'il y a peu de temps encore, la jeune fille ne pouvait être soumise à la cérémonie qu'un an ou deux avant sa puberté.

Il y a, en réalité, deux cérémonies : la première, qui s'appelle « Ku mu twela butanda » est l'entrée à la butanda, et la seconde, un an après, environ, - « Ku mu lupula butanda » - est la sortie de la butanda.

« *Ku twela umbutanda* ». On brasse une grande quantité de bière et, celle-ci étant prête, on transporte la jeune fille hors de sa hutte, le soir, pour la déposer sur une natte où elle doit demeurer toute la nuit, recouverte d'un drap. Ses amies, elles aussi, dorment dehors, sur des nattes, et chacune allume un petit feu. Le lendemain matin la « inamutanda » tue une volaille dont la fillette doit manger le cœur cru (c'est, d'ailleurs, bien souvent le foie, plutôt que le cœur) après quoi on lui annonce qu'elle a, maintenant, un cœur de femme. Le restant de la volaille est cuit en entier et la jeune fille la mange, avec un peu de millet, en partageant le repas avec la « inamutanda ». On ne lui donne rien de plus jusqu'au lendemain matin. Pendant qu'elle mange cette volaille, il faut qu'elle se garde bien d'en briser un os car, si une telle chose se produisait, ses enfants naîtraient avec des os fracturés. Nous avons connu un jeune homme qui rompit ses fiançailles parce qu'il avait appris que la jeune fille avait cassé un os de la volaille butanda, ce qui la rendait incapable d'avoir des enfants bien constitués. Les os, bien entiers, sont enterrés avec le plus grand soin, enveloppés de feuilles, et reposant sur un lit de plumes. La jeune fille ne peut pas quitter sa natte pendant 24 heures. Si elle a besoin de quelque chose, on le lui apporte et si elle désire « aller dans la forêt » on l'y transporte.

Au coucher du soleil elle est enfin libre. Pendant toute la cérémonie, les femmes dansent le « makuka » en chantant et en battant des mains, tandis que les hommes boivent et frappent du tambour. La jeune fille, elle, reste immobile couchée sur sa natte et sur son drap.

L'intervalle d'un an entre les deux cérémonies.

La jeune fille est maintenant dans un état de transition entre l'enfance et la maturité. Elle ne peut se livrer à aucun travail, ne peut même pas puiser elle-même dans la cruche, l'eau de sa boisson, ni cueillir à la « shima » - (le gros morceau de bouillie figée de manioc qui est la nourriture habituelle des indigènes) - les morceaux qu'elle va porter à sa bouche. L'eau doit lui être passée, et celles qui mangent avec elles doivent lui présenter les bouchées de nourriture, bien qu'elle puise les tremper, elle-même, dans la sauce ou les condiments. Il serait tout-à-fait incongru qu'elle soulevât des ferdeaux ou qu'elle se lavât; ce sont les autres qui doivent la laver. Il lui est permis, toutefois, de soigner un bébé. Si la jeune fille mourait pendant cette période, elle serait enterrée sans aucune cérémonie. On ne l'envelopperait même pas dans une natte, mais on se contenterait de l'enduire de cendres et de la pousser dans une fosse peu profonde. On dit d'elle : « Ka lupukile Ku toka » - elle n'a pas été purifiée. Lorsque au contraire, elle atteint la fin normale de la butanda et peut être soumise à la seconde cérémonie, les femmes de sa famille pleurent de joie, en disant : « Wa lupuka pa toka » - elle a été purifiée.

Pendant la période d'attente, elle est parée de perles d'une forme spéciale et elle porte, sur l'épaule et entre les jambes, le pan d'étoffe « butembo ».

Ka mu lupula umbutanda. Lorsque la « mutanda » ou nouvelle initiée a donné, pendant trois mois successifs, des preuves de sa maturité, la famille prépare une libation de bière, appelée « Kabambula nsamba » et invitent les voisins à participer à des danses qui vont toute la nuit.

La jeune fille, est, une fois de plus, couchée sur une natte et recouverte d'un drap, tandis que les vieux chiffons dont elle s'est servie au cours de son « indisposition » sont secrètement trempés dans la bière écumante, après quoi on les cache avec soin, afin que le nanga ou sorcier ne puisse pas mettre la main dessus et « yola » la jeune fille, c'est à dire acquérir le pouvoir de maîtriser son esprit.

Seules les femmes dansent, tandis que les hommes battent le tambour, jouent du chalumeau et boivent de la bière, malgré que la plupart d'entre'eux se doutent bien de ce qui a été trempé dedans. La mutanda ne peut pas quitter sa natte par ses propres moyens mais, de temps à autre, les femmes la hissent sur leurs épaules et font, ainsi, quelques pas de danse. La croyance veut, qu'au cours de cette cérémonie, la population donne à la jeune fille la place qui lui revient parmi les femmes en pleine maturité, encore que, de nos jours, les parents soient si avides de toucher l'argent qu'on leur offrira pour leur fille, qu'ils n'attendent même par les signes raisonnables de leur développement physique et les marient à dix ou à onze ans; les fillettes en arrivent donc à subir, fort jeunes, les cérémonies de la butanda. Au cours de la dernière cérémonie et en signe de joie, elles sont enduites d'eau de chaux et ornées de façon toute spéciale.

La cérémonie du ku puta dimi (couvrir le fœtus).

Lorsqu'une femme a conçu son premier enfant, elle commence par tenir la chose secrète. Aussitôt que le villageois se sont aperçus de son état, quelques parentes se glissent silencieusement dans sa hutte, la nuit, pendant son sommeil, une des femmes se remplit la bouche d'une large gorgée d'eau qu'elle crache au visage de la future mère en lui criant les injures les plus grossières. Celles-ci ne constituent pas les outrages habituels, « Ku tuka », mais bien ce débarras d'ordures sexuelles connu sous le nom de « mntonko ». La femme s'éveille en sursaut et répond généralement dans les mêmes termes. Cette cérémonie doit, soi-disant, assurer la future mère et son enfant contre les dangers et la souffrance, et si elle ne subit pas ce rite, on dit de son enfant qu'il est « wa malwa wa Ku bulwa Ku puta » - la victime, parce qu'il n'a pas été couvert. (« puta » est la forme active, employée communément comme abréviation de « putwa » ou « putibwa », la forme passive). La cérémonie constitue une annonce publique de la conception.

Dès lors, la future mère transporte partout avec elle un « mwana » ou faux enfant, fait d'un morceau de tissu de raphia dans lequel a été roulé un « lukuka » de perles bleues et blanches. Elle la porte sur

l'épaulé, insigne de la femme enceinte, et s'il lui faut broyer ou tamiser du grain, elle passe son « mwana » à une autre femme, pour qu'elle en prenne soin pendant qu'elle est occupée.

Cette cérémonie n'a lieu, toutefois que pour un premier enfant, excepté lorsque la femme a été héritée, par un fils, de son père. Il faut, alors, que l'épouse se soumette à la « puta dimi » aussitôt qu'elle a conçu un enfant de son nouveau mari, même si elle en a eu plusieurs, déjà, du précédent. Une femme héritée d'un frère à l'autre ne doit pas « puta » une deuxième fois. Nous pensons que le transport du bébé postiche aide la future mère à prendre soin d'elle-même et de l'enfant qu'elle attend. Lorsque celui-ci vient au monde, les perles sont données à la mère de la jeune femme, qui les porte sur la poitrine, comme « lukuka ». Le tissu de raphia sert à envelopper le nouveau-né, tandis que le père de l'enfant est obligé d'offrir une couverture ou une pièce de tissu à sa belle-mère. Cette couverture, elle aussi, est un « lukuka ».

Quand un bébé est assez grand pour se passer de la pièce de raphia, il s'agit de se débarrasser de celle-ci en prenant les plus grandes précautions, car si un nanga s'en emparait, il s'en servirait pour « yola » l'enfant, c'est à dire pour entrer en possession de son esprit.

Brûler le tissu de raphia qui aurait servi au « puta dimi » aurait comme conséquence de faire mourir l'enfant et de rendre la mère stérile. La mère de la jeune femme l'emporte donc, généralement, fort loin dans la forêt où elle le cache soigneusement dans le creux d'un arbre.

Kabulwansimba était un des grands ancêtres de la lignée des chefs Mwanza. Les femmes de ces chefs se servaient toujours, pour « puta dimi », d'une peau de shimba - une variété du chat sauvage.

(A Suivre)

W. F. P. BURTON

Traduit de l'anglais par Madame B. Colin.



Contribution à l'histoire et à l'ethnologie des indigènes du Katanga.

AVERTISSEMENT. - Les notes ci-après, classées sans ordre, sans méthode et fort incomplètes, sont le résultat de mes observations, de déductions, de confidences, d'informations, recueillies lors de mes nombreux contacts avec diverses tribus du Katanga septentrional et méridional.

Je souhaite que ceux qui pourraient les lire, m'en signalent les erreurs et les omissions.

Avant que de parler des « Croyances et superstitions », j'ai cru devoir dire quelques mots de l'origine des peuplades qu'elles concernent ; de ces peuplades qui forment actuellement tant de chefferies, parfois fictives, et qui ont adopté, presque toujours, arbitrairement, des dénominations au gré de la fantaisie des intéressés...

Je ne dis rien de l'histoire actuelle des chefferies. Elle est trop récente et je ne pourrais parler que de quelques-unes d'entre elles. Ensuite, j'estime que l'histoire actuelle n'a rien à voir avec ces notes

NOTICE HISTORIQUE

Les TUMANDWA — Il y a fort longtemps, bien avant l'arrivée des « Bantu » au Katanga, celui-ci et le Maniema (1) étaient habités par une race d'hommes de très petite taille, n'atteignant pas un mètre, à peau rougeâtre, aux cheveux roux bouclés, à la tête énorme, au corps couvert de poils roux...

Ils vivaient de la pêche, de la chasse et des racines qu'ils trouvaient lors de leurs continuels déplacements. C'étaient des nomades chasseurs.

Ils furent chassés, pourchassés, exterminés, par l'envahisseur venu du Nord.

Les rares survivantes se réfugièrent durant un long temps sur les plateaux dénudés (Marungu de Moba — Kundelungu de Sampwe et Kasenga — Kibara de Sampwe — Muhila de Moba — Mutumba de Bukama — Bianco — Huila d'Angola — etc... où ils habitèrent les termitières géantes et les cavernes.

Mais leurs vainqueurs furent chassés à leur tour par une autre race d'hommes venue également de Nord et alors les Tumandwa subirent complètement la loi du vainqueur, car, celui-ci, à son tour, se réfugia sur les hauts plateaux dénudés.

La race pure est complètement éteinte.

Aucune légende, aucun fait spécial, sinon ce que je viens d'en dire, ne rappelle leur existence...

Leurs vainqueurs les désignaient du sobriquet de « Tamandwa twa maseba », c'est à dire : « les petits vaincus des hauts plateaux dénudés ».

* *

Les NEGRILLES ou « TUTWAMANI » Ceux cisont surtout appelés « BATWA ».

Ce sont les vainqueurs des « tumandwa twa maseba ».

Les « tutwamani » différencient des « tumandwa » par la teinte plus foncée de leur peau, leurs cheveux plus crépus et noirs, leur taille un peu plus élevée, leur pilosité moindre.

Avant de devenir les vainqueurs des « tumandwa », ils furent refoulés du Nord vers le Sud, une première fois par des Nègres de haute stature, une seconde fois par les « bantu ».

Lorsqu'ils subirent la poussée des Nègres de haute stature, il n'existait pas encore de race « bantu ».

Une grosse fraction de « tutwamani » ou « batwa » émigra pour se fixer au Manwema et au Katanga septentrional où, de vaincus, ils devinrent vainqueurs.

Une autre fraction, la plus importante sans doute, resta sur place et se soumit complètement aux Nègres de haute stature.

(1) Je parle du Maniema qui est cité souvent comme étant le berceau de certaines familles « bantu ». Le Maniema dont parlent les indigènes est à ne pas confondre avec le District de ce nom. Lorsque l'indigène affirme que ses ancêtres sont originaires du Maniema, il désigne la forêt « Manwema », située à proximité du 5ème parallèle et chevauchant les Territoires de Kabambare — Kalembelembe et Kongolo — région à proximité des grands lacs africains.

Il est possible aussi, sinon certain, que des émigrations « batwa » eurent lieu du Nord vers le Sud-Ouest, avant l'arrivée des Nègres du haute stature, à la suite de cataclysmes qui ne devaient pas être rares de ce temps là.

La tradition orale nous rapporte des faits qui semblent donner quelque crédit à ce que j'avance au sujet de ces émigrations à la suite de cataclysmes :

« Les Bena Mbuke ou Bena Mpumpi (sous-clan Muzimba) racontent que leur peuple était installé au bord d'un grand lac qui était habité par un génie et que celui-ci se manifestait de temps à autre à ses adorateurs sous la forme d'une langue de feu sortant des eaux.

» Une nuit, le génie se fâcha et le peuple Bena Mbuke fut englouti dans le Lac... Les quelques survivants, qui s'étaient rendus le génie favorable, racontèrent que celui-ci était sorti des flots... »

Dans les légendes « bantu », le narrateur commence souvent son récit en disant « Du temps que la terre était encore molle... »

Ce feu sortant des flots ressemble fort à une éruption volcanique sous marine et cette « terre encore molle », n'est-ce pas de la lave, encore molle, que les émigrants foulèrent lors de l'exode ?

Il semble résulter de ceci que le pays tourmenté, fréquemment ravagé par des « batwa » du temps des légendes était un pays tourmenté, fréquemment ravagé par des cataclysmes, dont les éruptions volcaniques ne devaient pas être les moins terribles.

Il est plus que probable que le lieu qu'ils habitèrent se situe dans la région des grands lacs, pays tourmenté par excellence où le sous-sol subit encore de nos jours des transformations constantes. Nous en ressentons les effets sous forme de tremblements de terre, très fréquents.

Les « batwa » vivaient en tribus et étaient d'une culture plus avancée que les « tumandwa ».

Ils cultivaient l'éleusine, les courges et l'igname, cultures pour lesquelles il faut, pour le moins, gratter le sol au moyen d'instruments fabriqués.

Ils ne possédaient cependant ni houe, ni hache en fer. Le métal leur était inconnu.

Ils utilisaient la pierre taillée et le bois durci au feu.

Les « batwa » étaient des nomades-agriculteurs ou semi-nomades.

* *

Les NEGRES. - Après un temps indéfini, arrivèrent du Nord, des hommes de haute stature (du moins, par rapport à celle des « batwa ») à peau noire, au nez non épaté, aux cheveux crépus et noirs, possédant des armes en fer et du bétail.

Ils s'installèrent dans le pays conquis par les « batwa » sur les « tumandwa ».

Ce pays était délimité, à mon avis, par les lacs Tanganika - Kivu - Edouard - Albert et Victoria.

Ils réduisirent en esclavage les « batwa » qui n'avaient pas émigré.

Les unions matrimoniales entre Nègres et Batwa étaient très fréquentes, du fait que la majorité des Nègres envahisseurs manquait de femmes de leur race.

* *

Les BAATWA (issus de Batwa) ou BANTU. - Ces unions matrimoniales donnèrent naissance, après bien des générations, à un nouveau type d'individu : plus élancé que les « batwa », mais moins grand que le Nègre de haute stature, au nez épaté, à la peau couleur « chocolat », aux cheveux crépus, en un mot : au « MUNTU ».

Les « bantu » devinrent nombreux et ne subirent pas aussi placidement que les « batwa » la loi de l'envahisseur. Dans le but de se défendre contre ceux-ci, ils s'organisèrent en sociétés secrètes. Ils devinrent tellement puissants qu'ils inquiétèrent leurs maîtres. Le heurt des deux races eut lieu... Il eut pour résultat : l'exode et l'éparpillement de la race « bantu ». Il est évident que l'éparpillement eut lieu dans tous les sens.

Dans ces notes je ne parlerai cependant que de la fraction qui se dirigea vers le Sud, c'est à dire, vers le Katanga.

Au début de l'exode, le peuple « bantu » était commandé ou conduit par un seul chef : KUNDA KASANGA MAMBA MULAY.

Puis il y eut les scissions, inévitables...

Pourquoi le peuple « bantu » se scinda-t-il en plusieurs fractions ?

La légende rapportée ci-dessous l'explique-t-elle ?

« Le peuple des émigrants était installé depuis quelque temps sur les bords de la grande rivière Mwezi Ilunga ».

L'endogamie était admise, mais l'inceste (« kukunda ») proprement dit était proscrit.

Un jour le chef dut s'absenter. Il confia la direction de son peuple à son frère puîné qui était un guerrier réputé, jouissant de ce fait d'une grande autorité. Le chef resta absent durant de longs mois. A son retour, quel ne fut pas son étonnement de trouver sa jeune sœur enceinte depuis plusieurs lunaisons. Or, elle n'était pas en puissance d'époux.

— Quel est ton amant, lui demande-t-il ?

— Tu les auras ce soir, au coin du feu. Celui à qui je remettrai ma pipe est celui qui m'a engrossée.

Tu seras étonné.

L'amant était son propre frère, celui à qui le Chef avait confié la direction du peuple pendant sa longue absence. Cet inceste irrita le vieux Chef qui partit vers le Sud en jetant l'anathème sur ceux qui l'avaient commis.

..

Les BAKUNDA. - J'ai dit que les « bantu », au début de l'exode, étaient conduits par Kunda Kasanga

De quelle importance était le peuple « bantu » au début de l'exode vers le Sud ? Ceux que j'ai interrogés n'ont su me renseigner. Je suppose que la bande conduite par Kunda Kasanga ne devait pas être fort nombreuse et qu'elle se réduisait à quelques individus qui avaient échappé au massacre. Je suppose aussi qu'ils appartenaient à différentes tribus quoique tous ceux « possédant » l'histoire de leur peuple soient d'accord pour dire que les premiers bantu sont tous de tribu « Bakunda ». L'on peut croire que les premiers « bantu » réunis sous la direction d'un Chef qu'ils s'étaient librement choisis ou qui s'était imposé par ses mérites, ont rejeté loin d'eux, tout ce qui pouvait leur rappeler leur esclavage et qu'il se soient fait connaître à leurs descendants comme faisant partie d'une même tribu dont le Chef était Kunda Kasanga.

Admettons la tradition et disons donc que les premiers « bantu » sont des Bakunda.

Etre de tribu Bakunda est encore une dignité dans certaines régions.

Du temps des guerres intertribales un mukunda était sacré ; il n'était jamais mis à mort. Celui qui se rendait coupable de la mort d'un « mukunda » subissait la peine du talion. Les premiers bantu ou bakunda furent des conquérants. Ils soumièrent les batwa qu'ils rencontrèrent et en épousèrent les filles. Les enfants issus de ces unions donnèrent naissance aux Bena Kunda (issus des bakunda) qui forment l'immense majorité du peuple bantu actuel.

Ceux qui se targuent actuellement d'une origine bakunda sont, à ma connaissance les suivants : Buli - Kintebi (appelés également Basonge) - Bayashi - groupe Kamania de la chefferie Buki - Mutambala - Kalinde - groupe Tompa de Manda - Baanza - Mwenge - Pweto - Kizabi - Songa - Puta - Kalonga - Sampwe - Kalera - Kamfwa - Tondo - Mukebo - Mwemena - etc... L'on considère comme étant leur chef actuel Mwenge Kamania du Territoire de Kasenga (1). En réalité, celui-ci reçoit l'investiture coutumière du « Tompa » de Manda.

Il semble bien que les « bakunda » ne dominèrent pas longtemps les « bena kunda, leurs fils... Nombreux sont les exemples de « bakunda » réduits en esclavage par des tribus de bena kunda. Dans l'esprit des « bantu » actuels, « bakunda » est synonyme d'esclave.

L'histoire des « bakunda » se rattache à celle de leurs maîtres : bazimba - basanga - bakongolo - etc ..

Les BAZIMBA - Parmi les « bena kunda », les bazimba forment une des tribus les plus importantes. Ils émigrèrent de la région des grands lacs en compagnie des « bakunda ». Ils s'arrêtèrent

(1) Province d'Elisabethville, district du Haut-Katanga.

longtemps au « Manwema » (Maniema) et arrivèrent à un certain moment au Nord du Lac Tanganika. Ici, il y eut une première scission de Bazimba. Un fort contingent descendit vers le Sud, en longeant la rive Est : un autre descendit vers le Sud également, mais en longeant la rive Ouest.

Suivons ces deux groupements pour autant que cela nous soit possible, en tenant compte de la tradition orale.

Le groupe suivant la rive Est du Lac Tanganika, sème sur son passage des groupements dont nous retrouvons encore actuellement des traces en Urundi - Ujiji - Kungwe - Ufipa - (Tanganika Territory) Sumbu - Kasama - (Rhodésie du Nord) - Moliro. (Congo Belge). Le groupe qui suit la rive Ouest du Lac Tanganika, se scinde vers l'Ubwari : une partie continue sa marche plein Sud ; l'autre part carrément à l'Ouest. La fraction continuant plein Sud, laisse sur son passage : Rutuku (dans le pays des « batwa » Baholoholo) - divers petits détachements au Marungu, dont Kilunga, Selembe, Mpande, Kasangala. Le gros continue sa marche jusqu'au Lac Bangwelo où il s'installe. La fraction continuant plein Ouest, s'arrête à la rivière Luizi où nous retrouvons encore actuellement les chefs Bazimba (appelés également « Bangoy » et « Balumbu ») Goy - Benze - et, pas très loin de là : Kalamata - Kunda wa Ngulu - Kabanga.

Longtemps après leur arrivée dans ces parages, ils subirent le choc du conquérant « muluba » (?) Kumwimba Kasongo. De ce choc résulta un nouvel exode de « Bazimba », cette fois-ci, vers le Nord.

Ces Bazimba aboutirent au Maniema et semèrent sur leur passage : Kienge Tangi Kanunu - Kabakazia - Yambula - Kihuha Kayungu - Piana Lusangi - Lukenge - Kipiri. Cette dernière émigration est relativement récente.

Revenons à la fraction laissée dans les parages du Lac Bangwelo. Elle est la plus importante et la plus intéressante en ce qui concerne l'histoire du Katanga. Leur Chef, Kitimukulu (« gros arbre ») dont les Baluhunda font un des leurs, (sans doute, parce que ce fut un guerrier réputé) après avoir soumis les aborigènes « batwa » voulut connaître le lieu où se lève le soleil. Suivi d'une troupe nombreuse, il se dirige vers l'Est. Mais le soleil semble le fuir... Après bien des pérégrinations, il arrive à la grande rivière salée. Dans certaines légendes, il est dit que là s'arrêta son raid et qu'après avoir soumis bien des peuplades, il revint sur ses pas... Dans d'autres (dont une me fut contée par le Chef Manda, grand Chef actuel des Bazimba) Kitimukulu mourut sur les bords de la « grande rivière salée » et son successeur ramena ses sujets au Lac Bangwelo.

Il est plus que probable que les Bazimba séjournèrent durant de longues années dans les parages du Pacifique et que toutes les peuplades « bantu » qui y existent ont pour origine ces Bazimba voyageurs. Il est quasi certain que ces mêmes Bazimba franchirent le bras de mer qui sépare l'île de Madagascar du Continent Africain et qu'ils donnèrent naissance aux peuplades de race Bantu qui habitent encore actuellement le nord de l'île. Les traces du séjour d'une peuplade appelée « VAZIMBA » ont été relevées à diverses reprises dans l'île.

D'après Monsieur Birkeli, Missionnaire dans l'Ouest de Madagascar, les prédécesseurs des Malgaches actuels, sont des Vazimba. (voir *Anthropos*, tome XXI, Janvier-Avril 1926 - page 102). Il y dit, notamment : « la langue Vazimba n'est qu'une forme archaïque de la langue malgache. Elle appartient au groupe des langues bantoues du Sud-Ouest ». Page 119 de « *Anthropos* » de l'année 1926, Monsieur Ralambo dit ceci : « Mais il y a ceci de singulier, cette race Vazimba, si importante jadis, n'a laissé aucune descendance dans le Betsiléo (île de Madagascar) soit dans les familles princières, soit dans le menu peuple. Il existe un proverbe : quand un Vazimba va à l'Ouest, il ne se trompe pas de route, car il retourne d'où il est venu ». Ceci confirme les légendes connues au Katanga : les Bazimba, conduits par leur Chef allèrent jusqu'au Pacifique et revinrent dans l'Ubemba.

Il est étonnant que les Bazimba, après un séjour prolongé dans l'île de Madagascar, n'y aient laissé aucune trace. Peut-être, leurs descendants ont-ils, pour une raison quelconque, dû abandonner la dénomination de leur tribu ou bien, doit-on croire que leur séjour n'y a pas été conséquent ? S'agit-il simplement d'un raid qui a laissé une impression impérissable dans les légendes des aborigènes ou bien, les Bazimba, à peine installés, furent-ils délogés par les Javanais, ascendants des Malgaches actuels, qui massacrèrent tous ceux qui pouvaient se prévaloir d'une origine ou d'une ascendance Bazimba ?

Selon Monsieur Birkeli, déjà cité, les Vazimba auraient quitté Madagascar il y a 400 ans. « Leurs

cérémonies dépendaient de la lune», ajoute-t-il. Ceci confirme également qu'il s'agit bien des Bazimba de l'Ubemba et du Katanga.

Chez les Bazimba du Congo Beige, l'apparition de la nouvelle lune donne lieu à des cérémonies qu'aucun Muzimba n'enfreint. Ce jour là, défense absolue de pilonner les racines de manioc, d'aller puiser de l'eau, de travailler aux champs, de préparer la nourriture. Il faut attendre le moment où la « Mwezikulu » du Chef (mwezikulu: espèce de vestale, gardienne des mânes, issue de la branche aînée des Chefs) ait puisé l'eau rituelle dont elle asperge les statuettes représentant les ancêtres et qu'elle se soit livrée à un tas de pratiques superstitieuses, pour que la défense soit abolie.

Les Bazimba, conduits par le successeur de Kitimukulu, rentrèrent au Banguelo (Ubemba) en remontant le Zambèze. (« Tshambezi »). Il est certain que des fractions de Bazimba se séparèrent du gros des émigrants pour s'éparpiller au gré de leur fantaisie ou des nécessités, tout au long du parcours. Ces dissidents sont, probablement, à l'origine des fondations bantu en Afrique du Sud. Le groupe le plus important était rentré au Banguelo où ils trouvèrent le pays occupé par un autre peuple.

Quel est cet autre peuple ? La tradition orale ne s'en souvient pas.

Pour que l'on ait oublié leur dénomination, il devait s'agir plus que probablement de « Batwa », peuple que les bantu mettent à peu près au même rang que le règne animal. Je ne pense pas qu'il s'agissait de Baluhunda. La domination Muluhunda est trop récente en Ubemba. Je suis porté à croire que ce peuple pourrait bien être celui qui occupe actuellement tout le sud du Katanga : Baushi - Balamba - Bena Ngoma, etc... lesquels, primitivement installés au Sud de l'Ubemba et fuyant devant un envahisseur, s'installa dans un pays vidé de guerriers. Les Bazimba en firent un grand massacre, puis organisèrent le pays.

Cependant, une partie des émigrants conduits par le successeur de Kitimukulu, continuant leur voyage vers l'Ouest, étaient arrivés aux sources mêmes du grand fleuve Tshambezi. Ils s'y installèrent et donnèrent naissance aux Balunda ou Baluhunda (habitants du plateau de Luhunda).

Une fraction de cette bande continua le raid et aboutit sur les Hauts Plateaux de Huila en Angola Central où nous les trouvons encore actuellement sous le nom de Vaimba. Ils y auraient importé, d'après Monsieur J. O. Ferreira Diniz, l'éleusine, le sorgho, et le bananier.

« Les Vaimba, ajoute-t-il, semblent garder beaucoup de caractéristiques de la race aborigène (« bochimén » ou « batwa ») et sont probablement le terme de transition entre boschimén et bantou ». Les Bazimba forment le peuple qu'on appelle actuellement Babemba, du nom de la contrée qu'ils habitent ou qu'ils habitaient. J'ai lu plusieurs études qui donnent une origine Lunda aux Bazimba-Babemba.

Ulunda - Itabwa - Ubemba - sont autant de contrées qui furent ou sont habitées par les Bazimba.

Il est quasi certain que le peuple Balunda, aussi bien les Balunda habitant l'Ulunda que ceux habitant l'Ubemba, sont d'origine Muzimba.

Lorsque les Balunda furent battus par les Badjoko et lorsqu'ils subirent la poussée des Balopwe (ancêtres de Kasongo Niembo) ne songèrent-ils pas à rentrer au Banguelo (Ubemba) contrée qu'ils savaient être le berceau de leur race d'après les légendes ? Certains disent que c'est le commerce du cuivre qui attira les Balunda en Ubemba. Je répondrai à cela que le cuivre ne fut exploité que longtemps après l'arrivée des Balunda en Ubemba. D'ailleurs, si le cuivre les avaient attirés, pourquoi seraient-ils allés s'installer à plusieurs centaines de kilomètres de son lieu d'extraction alors qu'il aurait été si facile de s'installer sur place où ils n'auraient rencontré qu'une résistance très médiocre de la part de l'occupant ?

Manda, grand chef actuel des Bazimba, me raconta un jour, que du temps que ses ancêtres habitaient encore l'Ubemba, ils virent arriver des étrangers venant de l'Ouest en qui ils reconnurent des parents lointains. C'étaient les Balunda. Que l'on ne croie pas que les Balunda imposèrent de suite leurs volontés aux Bazimba. Kazembe ya Lunda ne vint pas en conquérant. Les Balunda trouvèrent un refuge chez leurs frères de qui ils reçurent la plus large hospitalité. Après de longues années, ils se crurent suffisamment nombreux pour supplanter le descendant de Kitimukulu. Sans l'aide de mécontents Bazimba ou des peuples soumis par les Bazimba, ils ne seraient probablement pas venus à bout de la résistance des Bazimba. Ceux-ci forment encore actuellement, de loin, la majorité du peuple Mubemba soumis à Kazembe.

Ces petits groupements de Balunda fuyant leurs pays furent accueillis au début à bras ouverts,

mais après quelques lustres, les immigrants devinrent tellement nombreux, que le Chef Muzimba en prit ombrage. Il voulut alors mettre un frein aux immigrations, mais il était trop tard. Les Baluba avaient eu tout loisir pour intriguer auprès des mécontents. Les Bazimba furent battus. Leur Chef dut payer une forte contribution de guerre en ivoire et en esclaves. En outre, le Chef Lunda exigea comme otage la sœur du Chef Muzimba. Or, celle-ci était l'épouse du Chef Mango, ancêtre du chef de village Mwando en chefferie conventionnelle de Kirungu. (Territoire de Moba). (1) Néanmoins, le chef Muzimba s'exécuta

Les quelques Bazimba restés fidèles à leur Chef se réfugièrent avec lui à Kamba, en Rhodésie du Nord. Mango, mécontent des agissements du Chef Muzimba, quitta ce dernier et partit vers le Nord, accompagné de son frère Nkuvu. Ils arrivèrent au Lac Tanganika où régnait un petit Chef de la famille de Tumbwe

Duba, jouissait de la considération générale et vivait en toute quiétude au milieu du peuple Musanga. Il possédait beaucoup de biens. Son « kilwe » (grenier) regorgeait de vivres de toutes sortes.

Mango et Nkuvu furent éblouis par tant de richesses et par la fertilité extraordinaire du sol. Ils découvrirent vite qu'un vague lien de parenté les unissait à ce « nabab ». Mais, se sentant malgré tout, esseulés au milieu de cette population Musanga aux mœurs simples et douces, ils résolurent, malgré leur rancune, d'appeler à leur aide le Chef Muzimba qu'ils avaient laissé à Kamba, avec l'intention de s'emparer d'un pays qui leur convenait parfaitement.

Le chef Muzimba qui vivait médiocrement aux confins du pays d'Itabwa, s'empressa de partir pour cette « terre promise ».

Le sud de l'Itabwa qu'ils avaient à traverser était occupé par un chef Muzimba de la branche cadette, allié par des liens familiaux aux Basanga de Tumbwe.

Kyengo, un des neveux du Chef Muzimba, ancêtre du Notable Kyanza de la Chefferie conventionnelle de Kirungu (Territoire de Moba) trouva moyen d'assassiner Inamfumu Tende, sœur du Chef muzimba d'Itabwa. C'est à tort que certains Basanga du Nord d'Itabwa mettent ce crime à charge de l'actuel chef des Bazimba : Manda Kabunda. Cet assassinat interdit à tout jamais à Kyenge et à ses descendants de prendre la succession au titre de Chef suprême des Bazimba.

Mais cette émigration vers le pays de Duba ne se fit pas en un jour ni en un an...

Le « nabab » Duba mourut. Mango et Nkuvu trouvèrent le moment propice pour s'emparer des richesses qu'ils convoitaient. Forts de leur vague lien de parenté avec Duba ils résolurent de placer le Chef Muzimba sur ce trône (?) vacant. Dans ce but, ils lui dépêchèrent une esclave, Mwazya Webenga, comme le voulait la coutume. Le Chef muzimba s'amena donc en vitesse mais il dut constater qu'un certain Tumpa originaire de Kalumbi avait déjà pris la succession et... les biens. Faisant contre mauvaise fortune bon cœur, le Chef muzimba demanda au Chef Tumbwe l'autorisation de s'installer sur ses terres. Tumbwe, sans méfiance, l'y autorisa.

Au bout de peu de temps les Bazimba étaient devenus tellement nombreux que le Chef Tumbwe en prit ombrage et s'opposa énergiquement à toute nouvelle immigration.

Mais il était trop tard... Pris à l'improviste, mais surtout à cause de son inexpérience de la guerre, Tumbwe fut chassé du pays qui devint celui de Manda. A diverses reprises, Tumbwe et Kansabala, essayèrent de reprendre leurs domaines, faisant même appel à leurs vassaux de l'Urua, mais en vain... Des guerres fratricides avaient d'ailleurs dispersé les forces de Tumbwe qui dut, finalement, se réfugier dans la montagne, à proximité du pays des Bakalanga. Le Chef Manda reçut même l'aide des Bena Tanga, frères de sang des Basanga, qui concoururent définitivement à la perte de Tumbwe-Kansabala. Des combats eurent encore lieu entre Bazimba et Basanga au début de l'installation en pays d'Itabwa du Capitaine Joubert. Manda en profita chaque fois pour étendre son domaine, malgré que plusieurs Chefs ou neveux de Chefs Bazimba aient trouvé la mort dans ces combats.

Tout le pays de Kala payait tribut à Manda au moment de l'arrivée des premiers Belges. Les Bazimba furent de réputés guerriers. Ils furent sollicités par leurs voisins Baanza pour leur venir en aide contre les Zoulous. Ceux-ci, ne s'attaquèrent jamais aux Bazimba de Manda.

L'ignorance, compréhensible, des premiers occupants Européens, morcela le royaume Muzimba, dont une grande partie est situé en Rhodésie du Nord.

(1) Province d'Elisabethville, district du Tanganika.

∴

Les **BALUBA** - Certains placent le berceau des Baluba au Maniema; d'autres, « loin au delà du Lomami ». Sans doute, personne n'est-il certain de ce qu'il avance, lorsque la source de ces renseignements est la seule tradition orale...

Le peuple appelé actuellement « Baluba » est formé de diverses tribus qui ont comme origine les « bantu » et les « batwa ».

Ces diverses tribus ont été réunies sous la domination d'un seul Chef à la suite de conquêtes pacifiques ou autres. J'estime que octroyer une *origine* « muluba » à certaines tribus ou peuplades, comme on le fait ordinairement, est un non sens. L'appellation « baluba » est conventionnelle en ce qui concerne la quasi totalité des tribus qui étaient soumises au « balopwe ». Il n'y a ni race muluba, ni tribu muluba. Tout au plus peut-on dire qu'il existe diverses tribus bantu et batwa réunies sous le sceptre d'un Chef d'origine bantu dont le fief le plus important s'appelle l'Urua. Le terme « muluba » a été créé de toutes pièces et est usité seulement depuis l'arrivée des premiers trafiquants Arabes, Arabisés Portugais et Angolais, pour désigner les bantu originaires des parages du grand fleuve Lualaba.

De ce temps là, Luba, était un Chef puissant, issu, comme l'ancêtre de Kasonga Niembo, de Bili Kiluwe. Le chemin de caravanes utilisé par ces trafiquants passait par son village et ils y faisaient étape. Ils y recrutaient la majeure partie des porteurs dont ils avaient besoin à l'aller pour leurs transports d'étoffes, verroterie, poudre et fusils, etc...

Comme ces trafiquants parcouraient tout le centre de l'Afrique, leurs porteurs, qui étaient plus que probablement des sous-trafiquants dès qu'ils pouvaient céder leur charge aux esclaves que leur maître achetait, avaient souvent l'occasion de se dire des « Bantu ba Luba ». (hommes de Luba). Cette désignation devint bientôt commune à tous les auxiliaires des trafiquants qui ne s'en offusquèrent pas, au contraire. Ils furent plutôt flattés d'être pris pour des sujets d'un Chef réputé. C'est ainsi que, finalement, tous les habitants des rives du Lualaba devinrent des Baluba pour les étrangers. En réalité, entre eux, ils continuèrent à se désigner du nom de leur tribu, du pays qu'ils habitent, du totem qu'ils ont adopté. C'est ainsi qu'il existe : des bakikondja - des bakayumba - des baluba - des basanga - de bakongolo - des baushi - des bakunda - des bena goni - des bakyomba - des bazimba - des bena mbuzi - des bena nyama - des bena ngulube - des bena kasiki - des bena mbao - des bena mpumpi - des bakwanyami - des bakwakiazi - des bena mulongo - etc...

Les vrais « baluba » ne forment qu'une infime partie dans cet amalgame de tribus, de clans totémiques et de peuplades.

Kasongo Niembo - le plus connu et le dernier des « balopwe » baluba - est de tribu « bakongolo » par sa mère et de tribu Bena Mpumpi ou Bena Mbuke par son père.

C'est à tort, à mon vis, que Monsieur Verhulpen parle du premier empire muluba (Kongolo). Il est certain que du temps de Kongolo, le terme « muluba » était inconnu. Luba, fondateur de la tribu « muluba », est issu de Bili Kiluwe, compétiteur de Kongolo chef des Bakongolo.

Voici la légende, telle qu'elle me fut racontée souvent, concernant l'origine des « Balopwe » « baluba » :

Du temps des migrations « bantu », habitait aux confins des Marungu du Moba, un chasseur appelé Bili Kiluwe. Il émigra à la suite d'une guerre malheureuse que dut soutenir son peuple Bena Buke contre les Bakyomba soutenus par les Basanga. Il erra longtemps et se trouva un certain jour devant une rivière coulant entre deux murs rocheux, infranchissables. Cherchant un gué, il descendit le cours de la rivière en marchant vers l'Ouest. Il traversa ainsi des plaines excessivement giboyeuses.

Certain jour, ses pas l'amènèrent au confluent de la rivière avec le grand fleuve. Il apprit, longtemps après, qu'il avait suivi le cours de la Luvua, affluent du Lukalaba, et qu'il avait échoué au Kamalondo. Ayant franchi le Lukalaba au Kamalondo sur une écorce d'arbre, il arriva sur les terres du Chef « batwa » Kongolo Mwamba.

Celui-ci accorda l'hospitalité la plus large à cet étranger qui se disait grand chef de l'Est et qui, en plus, s'avéra, de suite, être un grand chasseur. Kongolo Mwamba n'eut pas à se féliciter de ses largesses vis à vis de l'étranger, car il se rendit compte que celui-ci entretenait des rapports sexuels avec ses deux

sœurs Bulanda et Keta, que la coutume lui reconnaissait comme femmes rituelles. Kongolo, cependant, ne fit aucun reproche à son hôte, supposant que ce dernier n'oserait revendiquer la paternité des enfants qui devaient naître. Mais Bili Kiluwe, conseillé et soutenu par les deux femmes, se montra compétiteur. Alors Kongolo se fâche et résolut de se débarrasser de l'étranger. Averti par ses concubines, Bili Kiluwe s'enfuit...

Grâce à des complicités, il franchit le Lukalaba au « bout de l'île », (ha nkolo) franchit la chaîne des montagnes Kibala, (réputée infranchissable aux gens de la plaine). Mais ce ne fut que jeu d'enfant pour Bili Kiluwe originaire des Marungu que de mettre cette barrière formidable entre lui et ses poursuivants...

De ce temps là, les plateaux des Kibara étaient habités par une population de « tumandwa twa maseba » dont le Chef s'appelait Lenge. Comme il possédait des armes en fer inconnues des « tumandwa, Bili Kiluwe traversa le pays sans être inquiété. Un soir, il échoua chez Lenge. De suite il se rendit utile : il leur apprit à cuire la nourriture - à se servir de l'arc - à construire des abris - etc... Il jouit vite d'une réputation de « surhomme » et Lenge lui donna sa fille Kiwele comme compagne.

De cette union sont issus :

1° Katondofumu (H) souche des Chefs Kiona Goy - Moombe - Mufunga. (Terr. de Sampwe). (1)

2° Mwelwa (H) mort sans descendance connue.

3° Luba lwa malidi (H) souche de Tamba Kioni - Balanga - Goy Balanga - Mukana (Terr. de Sampwe) (2) Luba de l'Uluba. (voir début de ce paragraphe - Terr. Ankoro) (3)

4° Madiamwana (F) souche de Mwema (Terr. de Sampwe) Kiwala (Terr. de Mwanza). (4)

Cependant, les sœurs de Kongolo, Bulanda et Keta, enfantèrent :

Bulanda mit au monde Ilunga Bili Kiluwe (nom de naissance : Ilunga Nsungu) premier « mulopwe » du peuple dit « muluba ».

Keta, puînée, donna naissance au Bakikondja et Bakabongo.

Lorsque Ilunga Bili Kiluwe atteignit l'âge d'adulte, sa mère lui apprit l'histoire de son père, poursuivi par les guerriers de son oncle.

Sans doute enjoliva-t-elle l'histoire car Ilunga conçut de suite une haine mortelle à l'égard de son oncle qu'il jura de supplanter. Il intriga alors dans le but de se créer des partisans. Mais Kongolo n'était pas dupe des intentions de son neveu et tenta à plusieurs reprises de le tuer. Ilunga s'enfuit et songea à retrouver son père. Accompagné de quelques fidèles, il arriva un jour au pays de Lenge.

Bili Kiluwe y avait fait souche et Ilunga y trouva ses neveux Moombe, Goy, Mufunga, Luba, Lukonde, etc... qu'il sut décider de l'accompagner pour tirer vengeance de l'affront infligé, à leur race. Ils tuèrent Kongolo Mwamba et Ilunga Bili Kiluwe alias Ilunga Nsungu se fit investir « mulopwe » en lieu et place de Kongolo Mwamba. Craignant ceux qui l'avaient aidé, Ilunga leur fit de nombreux présents et les renvoya dans leurs foyers... Ses successeurs agrandirent leurs possessions au détriment des tribus voisines.

Ceci se passait alors que les « Batwa » formaient encore la majorité de la population.

∴

Ce que je viens de dire est presque de la préhistoire... En tous les cas, c'est l'introduction à l'histoire actuelle des peuplades habitant le Katanga.

Parler de chaque immigration - de la création des groupements et chefferies existant actuellement, outre que ce me serait très difficile, m'entraînerait dans des détails fastidieux... D'ailleurs, les croyances et superstitions dont je veux parler, sont celles des peuplades du temps des grandes immigrations. Elles ont évolué avec les petites immigrations.

(A suivre).

A. VAN MALDEREN

Administrateur Territorial Principal.

(1) Province d'Elisabethville, district du Haut-Katanga

(2) idem

(3) Province d'Elisabethville, district du Tanganika

(4) idem.

Note sur la procédure des tribunaux des groupements Goi Mwana et Mulengi. (Chefferie de Pafu) (1)

GOI MWANA.

L'évolution de l'organisation judiciaire chez les Goi Mwana s'est faite progressivement, et parallèlement à l'évolution sociale et politique.

Tout à l'origine, les membres de ce groupement vivant dispersés, non soumis à une autorité bien définie, chacun se faisait justice sans plus.

Ensuite, le groupement s'étant mieux constitué, et soumis à l'autorité d'un chef de clan, c'est à ce dernier que furent exposés les palabres ; le chef de clan tranchait seul et ses décisions étaient définitives.

Plus tard, le chef de groupement, qui au fur et à mesure que son autorité s'affermissait s'était adjoint une petite cour de notables, appela les notables Kulu et Shikala pour examiner avec lui les palabres ; ce fût là l'origine du tribunal de groupement. La procédure suivie chez les Goi Mwana se résume comme suit :

a) Palabres entre indigènes d'un même village : ils soumettent la palabre au chef du village qui essaie de mettre les parties d'accord. S'il ne réussit pas elles se présentent au tribunal de groupement.

b) Palabres entre indigènes de villages différents, du même groupement : les parties se mettent d'accord préalablement sur le choix du chef de village de l'une ou de l'autre à qui elles soumettront l'affaire. Ensuite la procédure suit son cours comme indiqué sous a).

c) *Palabres soumises au tribunal de groupement :*

Le plaignant se présente chez le notable Shikala, ou le Kulu, et expose l'affaire. Ce dernier apprécie l'importance de l'affaire. Si la palabre est peu importante il prend un homme quelconque du village pour appeler le défendeur et les témoins. Par contre, s'il s'agit d'une affaire importante, il en réfère au chef avant d'envoyer le messager convoquer les intéressés.

Toutes les personnes en cause étant rassemblées, les deux notables Kulu et Shikala, assis dehors, sur une peau de Konji (antilope) écoutent tous les intéressés.

Ensuite ils se concertent sur la suite à donner, et vont en faire un rapport circonstancié au chef. Ce dernier approuve, ou leur indique dans quel sens la palabre doit être tranchée. Les deux notables, après ce conciliabule avec le chef, rejoignent l'assemblée. Le Kulu se lève et prononce la sentence,

La partie gagnante doit remettre un cadeau qui varie de une à dix croissettes - d'après l'importance de la palabre. La partie succombante est généralement condamnée à des dommages intérêts.

Les cadeaux sont remis aux deux notables qui les portent chez le chef. Ce dernier les partage.

Parfois - ceci surtout anciennement - la partie perdante payait des cadeaux, que l'on pourrait appeler amende. Par exemple : Un homme avait pris la femme d'un autre : le tribunal condamnait l'auteur du rapt, à remettre la femme, et à payer une femme au chef.

Vol : le voleur devait remettre une partie des objets volés aux juges, et le double du produit du vol à la victime.

Si la palabre a une grande importance, le chef assiste aux débats. L'emprisonnement est prévu, et subi au chef-lieu du groupement. La peine de la chicotte est également prévue. Parmi les peines figurait précédemment l'immobilisation du détenu par une espèce de cangue aux pieds.

MULENGI.

L'origine du tribunal chez les bena Mulengi est analogue à celle du tribunal des Goi Mwana.

Le tribunal des Mulengi est composé : du chef de groupement et des quatre notables : Shikala, Shiabanza, Kibuba et Kete. Le plaignant se présente chez le Shiabanza et lui expose sa palabre. Comme chez les Goi Mwana, le notable saisi en réfère au chef ou non suivant l'importance de la palabre.

Il envoie un homme du village convoquer le défendeur et les témoins. Pendant son voyage, cet

(1) Territoire de Kamina - District du Lualaba. - Province d'Elisabethville.

homme porte le nom de Mukenzi, titre qu'il perd aussitôt qu'il a terminé sa mission. Le défendeur doit remettre au Mukenzi 5 croisettes que ce dernier doit venir montrer au notable qui l'a envoyé : ceci constitue la preuve qu'il a réellement accompli sa mission. Ces croisettes sont remis au Mukenzi en paiement de son travail.

La séance a lieu en public ; le chef préside et est assis sur une chaise. Les notables s'installent chacun sur une peau :

Shikala : sur une peau de Konji
Shiabanza : » » » » Sunu
Kibuba : » » » » Budi
Kete : » » » » Tolwe.

Tous les intéressés exposent leur palabre. Ceci terminé le chef désigne un des notables pour prendre une décision ; (en général le Shiabanza) ce notable exprime sa façon de voir aux autres et tous se mettent d'accord sur la suite à donner ; ensuite la décision est soumise au chef qui l'accepte, ou fait les remarques qu'il juge nécessaires.

Après cela, le Shiabanza dit à haute voix la décision du tribunal. La partie perdante doit remettre 10 croisettes au Shiabanza qui les remet au chef ; ce dernier les partage.

L'emprisonnement n'est pas prévu ; il en est de même de l'amende et de la peine de la chicotte.

En cas de non exécution par le défendeur du jugement prononcé - en général dommages et intérêts - le défendeur est appelé par le Shiabanza et doit rester résider chez lui, jusqu'à ce que sa famille ait procédé à l'exécution.

C. VANDENBUSSCHE
Administrateur territorial.

Totémisme.

Lorsque l'on examine superficiellement l'organisation politique des sociétés congolaises qui occupent les territoires des Bapende et du Moyen-Koulu dans le district du Kwango, connues sous les noms de Bapende, Babunda, Bambala, Bakuese, Bapindi, on a la pénible impression de se trouver devant une « macédoine » de populations, formées de petits groupements n'ayant que de vagues liens entre eux, divisés pas des querelles passées et parlant des idiômes différents.

Nous n'avons pu nous résoudre à entériner une situation politique aussi chaotique et pendant quatre années que nous avons parcouru, allant de village en village, les groupes Bapende, Babunda, Bambala, Bakuese et Bapindi. nous nous sommes efforcés de dégager ce que les indigènes veulent nous cacher avec tant de soins.

Composition d'un village :

Si nous examinons la composition d'un village indigène, nous constatons qu'il est formé par une réunion de groupes familiaux ou « majigo » en kipende (sing. Jigo) et que chaque « jigo » est placé sous l'autorité d'un individu, le plus ancien du « jigo » et que l'on appelle « lemba ».

Nous pensons que l'on peut définir le jigo « un groupe familial comprenant tous les descendants d'une aïeule commune ».

Le jigo porte un nom qui lui est propre, c'est en général celui de l'aïeule dont il est issu, ou encore le nom du frère utérin de cette ancêtre féminine qui fut premier « lemba » du jigo.

Le « lemba » est l'oncle maternel. Dans la filiation matriarcale, dont nous constatons ici l'existence, il est la pierre angulaire de la famille dont il est le chef.

Le jigo est libre ou esclave.

Nous constatons ensuite que plusieurs majigo se disent parents et forment un groupe plus étendu portant également un nom qui lui est propre. Par exemple les majigo :

1. Kinzashi (libre)

2. Mashinde (libre)

3. Sonde (Kinguri ou descendant d'une ancêtre esclave) du village Mbete en chefferie Shimuna se groupent sous le nom de Bakua Maseka.

Nous arrivons ainsi à l'idée du clan.

Le clan.

L'étude que nous en faisons a débuté chez les Babunda d'Imbongo, ancienne chefferie Mayoto, territoire de Kikwit. Ce fut peut être une chance, parce que les Babunda livrent le principe de leur organisation politico-religieuse, clans et totems, sans difficulté. Pour le surplus ils donnent autant de fil à retordre que leurs congénères Bapende et autres.

Toute la difficulté réside dans la recherche des totems.

Lorsque l'on interroge les Bapende au sujet de leurs clans, ils citent assez bien les villages où se trouvent leurs parents, mais si on les interroge sur leurs totems, ils font semblant de ne pas comprendre. Les Babunda eux, citent clans et totems sans difficulté, mais en général, ils n'ont ainsi cité que des majiko (en kimbunda Yoto) et des totems seconds ou adoptés. On arrive à des résultats qu'après de longs et rebutants travaux.

Le totem trouvé, la grosse difficulté est aplaniée et tout indigène, qu'il soit mubunda, mupende, mukuese ou autre avouera alors que le lien constitutif du clan est le totem.

Nous pensons que l'on a souvent été abusé dans l'étude de l'organisation politique indigène par l'expression « de même sang » qu'emploient couramment les natifs pour caractériser leur parenté et par les causes qui ont dispersé les clans sur des aires très étendues. L'expression « de même sang » semble avoir fait croire que nous nous trouvions devant une parenté physique fondée sur la consanguinité et l'on s'est efforcé de faire tracer, aux indigènes, des arbres généalogiques.

Il semble hors de doutes que les natifs ne réalisent pas la différence entre la parenté consanguine et la parenté totémique, mais l'expression « de même sang » loin de vouloir traduire la première, traduit

la seconde parce que le sang est considéré comme le support privilégié, le véhicule par excellence de la participation au même totem et exprime ainsi une parenté mystique.

Il ne pourrait d'ailleurs en être autrement. Comment voudrait-on que les milliers d'individus qui composent un clan puissent par tradition orale fixer leur arbre généalogique d'une manière effective?... Comment voudrait-on que les tabous claniques soient respectés?..

L'existence des termes désignant le totem, le clan et l'existence des totems eux-mêmes ne permettent pas de contester l'organisation totémique des populations qui nous occupent.

Durkheim définit le clan « un groupe d'individus qui se considèrent comme parents les uns des autres, mais qui reconnaissent exclusivement cette parenté à ce signe très particulier qu'ils sont porteurs d'un même totem. »

De cette définition, comme le fait remarquer Durkheim lui-même, ressort la principale cause de la dispersion des clans sur des aires très étendues, le clan utérin n'est pas une organisation territoriale. « On ne peut pas dire, continue Durkheim, à quel point précis de l'espace il commence, à quel autre il finit. Tous ceux qui ont le même totem en font partie où qu'ils se trouvent. N'ayant pas de base territoriale, il ne saurait résister aux causes qui tendent à le dissocier en groupes territorialement distincts. » A cette cause organique, se sont ajoutés les hasards des migrations et les guerres intestines.

Le totémisme.

Révéle dans des circonstances légendaires, comme le montre la légende ci-après, le totem est en général un animal ou une plante.

Légende du shelekete.

Nous avions un chef qui voulait grossir et dans ce but il se nourrissait abondamment, mais en vain, il ne grossissait pas.

Dépité il s'avisait un jour que la cause en était dans les évacuations physiologiques de son corps et décida de les supprimer. Il se procura pour cela une espèce de gomme ou de cire appelée « shingo ».

Il mangea mieux encore et grossit, au point qu'un jour on le trouva mort.

On l'ensevelit, on le pleura.

Pendant qu'on le pleurait comme de coutume, les femmes à l'intérieur de la hutte mortuaire et les hommes au dehors, un petit oiseau de plaine, un shelekete vint se poser sur le toit de la hutte du défunt. Intrigués les hommes ordonnèrent aux femmes de se taire et lorsque le silence se fut fait, l'oiseau chanta et dit : « Enlevez le suaire du défunt, mettez le défunt sur son ventre et voyez son séant. »

Les hommes se précipitèrent à l'intérieur de la hutte et firent ce que leur avait dit le shelekete. Ils constatèrent que l'anus du défunt était fermé avec du « shingo ». Ils enlevèrent ce bouchon, le corps du défunt se soulagea et il ressuscita.

C'est depuis lors que le shelekete est notre totem. Jadis lorsque l'un de nous trouvait un petit cadavre de shelekete, il l'enterrait comme un parent.

Sans soucis du temps, cette légende me fut contée comme si elle datait d'hier et peut être remonte-t-elle dans le temps au moment où la horde devint clan.

Durkheim définit le totémisme « la religion non de tels animaux ou de tels hommes ou de tels images, mais d'une force impersonnelle et anonyme qui se retrouve dans chacun de ces êtres sans pourtant se confondre avec aucun d'eux. Nul ne la possède tout entière et tous y participent. Elle est tellement indépendante des sujets particuliers en qui elle s'incarne qu'elle les précède comme elle leur survit. »

Cette idée de force commune, diffuse dans tous les êtres liés par la parenté totémique, Hubert et Mauss, l'ont étudiée avec beaucoup de pénétration sous le nom de « mana » chez les mélanésiens.

« Le mana, disent-ils, est la force par excellence, l'efficacité véritable des choses qui corrobore » leur action mécanique sans l'annihiler. C'est lui qui fait que le filet prend, que la maison est solide. » Dans les champs il est la fertilité, dans les médecines il est la vertu salutaire ou mortelle ».

Il nous semble douteux que les indigènes qui nous occupent s'élèvent encore à cette idée quant à leurs totems. Les causes principales nous paraissent en être nos influences et l'évolution du clan utérin vers le patriarcat, comme on peut aisément le constater.

Mais si nos noirs ne s'élèvent plus à cette idée vis-à-vis de leurs totems claniques, il en est autrement vis-à-vis d'une manifestation totémique supérieure, le Pembe

Le Pembe.

Nous trouvons parmi toutes les populations, non seulement des territoires que nous avons cités, mais du district du Kwango tout entier, une substance magique composée de terre blanche, appelée « pembe » et à laquelle les indigènes attribuent une force similaire à celle décrite plus haut par Huhert et Mauss, force que les Bapende appellent « kitala » et les Babunda « kibuntshu », répliques du « mana » des mélanésiens.

Rien d'important ne se fait sans le « pembe ». Investiture de chef, chasse, palabre, guerre, grand voyage; il intervient en tout sous sa forme véritable ou figurée, c'est donc un principe totémique.

Tous nos noirs déclarent que le « pembe » est dispensé par le grand chef des Lunda, leur seigneur suzerain.

Le « pembe » nous apparaît donc comme un totem second qui supprime les totems primitifs et particularistes des clans et devient totem premier et commun à tous les clans. - Acteur muet, il met en lumière le rôle social fondamental du totémisme qui après avoir groupé les hommes en clans, groupe les clans en fédération et du même coup éclaire d'un jour nouveau l'énigmatique puissance Lunda.

Loin de nous trouver devant une « macédoine » ou une « poussière de population » formées de petits groupements n'ayant que de vagues liens entre eux, nous nous trouvons donc au contraire, devant un tout cohérent, devant une unité constituée sous le signe du « pembe » et placée sous l'autorité de celui qui le dispense.

E. FLAMENT.
Agent Territorial.



Coutume du Lupemba.

En principe c'est l'acte par lequel l'indigène des régions Sud du Katanga exprime *publiquement* la *conclusion finale* d'un accord quelconque avec un de ses congénères.

Plus spécialement c'est l'acte par lequel un prévenu indigène exprime publiquement l'acceptation de la sentence rendue par les juges indigènes, c'est l'acceptation par les deux parties adverses d'un différend, du jugement rendu par l'autorité indigène et éventuellement aussi de l'accord conclu par entente mutuelle.

Cette coutume, d'après les renseignements recueillis, fut introduite dans la région du Luapula, Sakania et Sampwe, par les Alunda, lors de leurs migrations. La coutume existe également encore chez les Alunda, de Kazembe en Rhodésie. Je ne puis certifier que cette coutume est exclusivement Alunda, et qu'elle trouve son origine parmi cette peuplade. Des indigènes du Tanganika m'ont déclaré que la coutume existe également chez eux.

Anciennement les Alunda vivaient en petits groupes, généralement par familles entières. Ils obéissaient à leur chef de groupe, qui portait comme insigne de son autorité, le LUKANO - bracelet en ivoire.

Lors d'un différend entre deux groupes, les chefs respectifs soit par entente mutuelle, soit par intermédiaire du conseil des anciens, s'occupaient à le liquider.

Il était statué sur le différend et par la conclusion du différend on fixait celui des deux parties qui avait à supporter les frais du Lupemba.

Les parties s'exécutaient d'abord pour ce qui concerne la sentence rendue ou convenue. Après ils passaient aux rites du Lupemba. Ceux-ci se faisaient toujours en public.

Ils faisaient, en public, l'échange du Lukano et se traçaient mutuellement une ligne de pemba (kaolin blanc) de la naissance du pouce gauche vers le coude, parfois jusqu'à l'épaule et une ligne verticale au milieu du front. Les assistants acclamaient et prouvaient leur approbation par des cris joyeux. Le rite était suivi d'un festin dont les frais étaient supportés par la partie perdante.

Il était procédé de la même façon quand il s'agissait de deux membres d'une même famille. Le différend se liquidait soit par entente mutuelle soit par intervention du chef de groupe. Les parties, après régularisation du différend échangeaient des Lukano en perles et s'enduisaient de pemba comme dit plus haut.

L'initiative du « Lupemba » émanait de celui qui avait eu gain de cause. Le conseil des anciens se prononçait toujours dans ce sens. Il appartenait à l'autre partie, qui le cas échéant avait à supporter les frais du rite, de décider si elle acceptait le « Lupemba ».

L'acceptation du « Lupemba » avait pour résultat d'éteindre pour toujours la palabre. C'était la réconciliation. Le pemba avait blanchi les cœurs noirci par les discussions.

En cas de refus, la partie perdante s'exécutait pour ce qui concerne la sentence rendue, mais gardait la faculté de réintroduire la palabre au moment opportun. C'est ainsi qu'on voit revenir parfois des palabres qui durent depuis des générations.

Comme dit dans la définition, par le « Lupemba » les indigènes expriment publiquement la conclusion finale d'un accord ou décision quelconque. C'est ainsi qu'un esclave, ayant rendu des services spéciaux ou s'étant rendu particulièrement méritant à l'égard de son maître, reçut parfois la liberté.

Dans ce cas, le maître se conformait en public aux rites du Lupemba, c'est-à-dire, il offrait à l'esclave, libéré un bracelet en perles, lui traçait les lignes de pemba prescrites et le faisait assoir à côté de lui à un copieux repas. Après ce rite, aucune discussion n'était plus admise au sujet de la liberté de l'esclave libéré.

Le même cas se présente lors du décès de l'époux d'un ménage indigène. Après décès l'héritier et successeur de l'époux défunt prend possession de la veuve. Celle-ci doit rester auprès de cet époux imposé jusqu'à ce que la famille aie réuni l'équivalent de la dot versée par le défunt.

La dot est rendue en public. La famille a toujours soin d'y ajouter du pemba. Le successeur reçoit

la dot, prend le pemba et en signe la veuve de la façon décrite plus haut, et lui remet un bracelet en perles.

A partir de ce moment la femme est libre. Elle n'a plus d'obligations envers le défunt, ni envers la famille de celui-ci.

La coutume existe encore dans son état d'origine dans les régions un peu éloignées des grands centres Européens. Aux environs directs de ceux-ci ainsi qu'aux environs des missions la coutume tend à disparaître. De peur de voir interpréter ces rites comme étant des manifestations de sectes secrètes, les indigènes ont remplacé le pemba, les bracelets et les festivités (victuailles et boissons) par une contre-valeur en argent qui varie de 5 à 15 frs.

D'un autre côté, avec nos tribunaux indigènes réguliers, basé, pour ce qui concerne la procédure suivie, sur les principes de la procédure Européenne, nous risquons de perdre définitivement cette coutume; ce qui serait dommage.

L'effet principal et l'utilité du Lupemba se trouve dans le fait que par ce rituel l'indigène n'était pas livré irrévocablement aux jugements, parfois par trop partiiaux de la part des juges.

Ils exprimaient de cette façon qu'ils se réservaient le droit d'aller en appel et ils avaient la faculté d'attendre jusqu'à ce que le motif qui leur avait fait craindre un jugement partial avait disparu.

Notons que la faculté d'user de ce droit appartenait aux deux parties. La partie gagnante, se croyant lésée dans le montant d'une indemnité, ou n'étant pas d'accord avec la sentence rendue, avait le droit de ne pas proposer le Lupemba (l'initiative devait venir de la partie gagnante).

D'autre part, les rites du Lupemba accomplis, plus aucun appel n'était possible. Aucun juge n'aurait accepté d'intervenir encore.

D'ailleurs l'autre partie n'avait qu'à citer les circonstances dans lesquelles le Lupemba avaient eu lieu pour voir débouter de sa demande les récalcitrants et parfois même voir ceux-ci poursuivis et punis.

A. VAN LISHOOT
Agent territorial principal.

JURISPRUDENCE

230. - GARDE D'ENFANT - ORPHELIN DE MÈRE
RECUEILLI PAR DES TIERS DROITS RESPECTIFS DU
PÈRE ET DES TIERS COUTUME MONGO - RENONCIA-
TION PAR LE PÈRE À SES DROITS - ORDRE PUBLIC.

Trib. de Terr. de Bofale, n° 54, 25 octobre
1936, président Mr Van Campenhout - Imboko
c/ Basanga.

Imboko déclare : en 1925, la mission catho-
lique avait quitté Mompono et il ne restait plus
à Mompono que la Mission protestante C B M.
J'avais une femme Bomolo fille de Bombeow :
j'avais versé toute la dot à Bombeow. En 1925,
ma femme accoucha d'une fille (Tokolo Topsy)
mais Bomolo est morte le même jour.

Un Missionnaire protestant (M. Hart) passa
par là et constata que cet enfant n'avait plus de
mère. Il me dit alors que si on abandonnait cet
enfant il en mourrait et il me proposa de l'élever
à la Mission à l'aide de lait. J'acceptai et l'en-
fant partit à la Mission où il fut nourri et confié
à la nommée Basanga et à son mari Likambo.
Peu après, ce Missionnaire devant partir en Eu-
rope me fit venir et me demanda si je voulais
laisser l'enfant à la Mission jusqu'au moment
de sa puberté. Comme l'enfant avait été sauvé
grâce à lui et à la nommée Basanga, j'acceptai
et signai un contrat ; par ce contrat je déclarais
que j'acceptais que cet enfant reste chez la
nommée Basanga jusqu'au moment de la puberté
et que c'est alors seulement que je demanderais
que l'enfant revienne chez moi. Ce contrat fut
signé par moi, par les Missionnaires, par Basanga
et son mari, ainsi que par mes frères. Mais je
voudrais contracter mariage catholique avec une
femme, et le Père de la Mission catholique me
dit que je ne peux contracter mariage chez lui
que quand cet enfant sera revenu chez moi et
baptisé J'exige donc que la nommée Basanga
me rende cet enfant et je veux que cet enfant
ne réside plus jamais chez Basanga. Je recon-
nais que l'enfant n'est pas encore pubère.

Basanga déclare : tout ce que Imboko
dit est vrai Cet enfant, né le 25 juillet 1925, ne
fut sauvé que grâce à moi et au lait me donné
par la Mission protestante, puisque la mère de
l'enfant est morte le jour même de l'accouche-
ment et que personne dans la famille d'Imboko
ne pouvait s'occuper de cet enfant. Un peu après
nous avons en effet tous signé un contrat par
lequel Imboko déclarait qu'il laisserait cet enfant
sous ma garde et ma tutelle jusqu'au moment où

l'enfant serait pubère. J'ai toujours très bien
soigné cet enfant et je l'aime beaucoup. Puisque
le contrat prévoit que cet enfant ne retournera
définitivement chez son père qu'au moment de
la puberté, je refuse de lui remettre l'enfant
maintenant Personne cependant ne s'oppose
à ce que Imboko vienne visiter son enfant aussi
souvent qu'il le désire ni à ce que cet enfant
aille visiter son père. Mais je veux donner des
soins à cet enfant jusqu'au moment de la pu-
berté : alors l'enfant retournera définitivement
chez son père.

Tokolo Topsy, fille de Imboko et de Bo-
molo, originaire de la chefferie Elinga, résidant
à la mission C. B M de Mompono, âgée actuel-
lement de onze ans, nous déclare : depuis que
je suis née j'ai toujours été élevée et soignée par
la nommée Basanga et je l'aime comme une
mère. Mon père ne s'occupa jamais beaucoup
de moi. Je veux absolument rester chez la nom-
mée Basanga qui est très bonne pour moi.

Lomboto et Limbute, frères de la nommée
Bololo, femme décédée d'Imboko et mère de
l'enfant Tokolo, nous déclarent tous deux sous
la foi du serment : au moment où Imboko prit
notre sœur Bomolo comme épouse coutumière,
Bomolo était célibataire et Imboko nous versa
la dot de sa femme. Bomolo était donc femme
coutumière d'Imboko.

Le Tribunal :

Attendu qu'il ressort des débats à l'au-
dience que Bomolo était épouse coutumière
d'Imboko, puisque Bomolo n'était pas engagé
dans les liens d'un mariage coutumier antérieur
et qu'Imboko versa toute la dot ;

Que la coutume de la région prévoit que les
enfants nés d'un mariage coutumier appartiennent
toujours au père, en entendant par père le
mari coutumier de la femme qui donna nais-
sance à l'enfant ;

Que l'enfant Tokolo Topsy appartient donc
à son père Imboko ;

Attendu que la coutume de la région prévoit
que, si la mère meurt au moment de son accou-
chement, l'enfant en bas-âge (dit « Etcike ») peut
être remis par le père à un membre quelconque
de sa famille (soit famille de sa femme décédée,
soit sa propre famille) ;

Que ce membre de la famille est alors chargé d'assurer le bien-être matériel, moral et intellectuel à cet enfant ;

Que, dès le moment où cet enfant n'a plus besoin de soins spéciaux, le père peut exiger qu'on lui rende son enfant, mais qu'en ce cas le père est obligé de payer une indemnité (dite « Liongoli ») à celui qui éleva son enfant ;

Que d'après la coutume de la région, Imboko, a donc le droit d'exiger qu'on lui rende immédiatement son enfant, puisque celui-ci n'a plus besoin de soins spéciaux ;

Attendu cependant qu'Imboko, en toute connaissance de cause et volontairement, signa un contrat par lequel il s'engageait à n'exiger le retour définitif et permanent de son enfant chez lui qu'au moment où cet enfant serait pubère ;

Qu'il s'engageait par ce contrat à laisser son enfant sous la tutelle de la nommée Basanga jusqu'au moment de la puberté de cet enfant ;

Qu'Imboko reconnaît ce fait ;

Que nous avons constaté par nous-même l'existence de ce contrat ;

Attendu qu'Imboko reconnaît au cours de l'audience qu'il n'a rien à reprocher à Basanga concernant sa façon d'être avec cet enfant ;

Que personne ne s'oppose à ce que il y ait de fréquentes visites entre Imboko et son enfant Tokolo ;

Que l'enfant déclare vouloir rester chez la nommée Basanga ;

Que la nommée Basanga refuse de rendre définitivement l'enfant à Imboko avant la puberté de cet enfant ;

Attendu qu'Imboko renonça par ce contrat, à un de ses droits civils coutumiers au profit de la nommée Basanga ;

Que cet engagement pris par Imboko n'est pas contraire à l'ordre et à la morale universelle ;

Pour ces motifs ;

Déboute Imboko de sa demande. Décide que l'enfant Tokolo Topsy restera sous la tutelle de la nommée Basanga et ce jusqu'à l'époque

de la puberté de cet enfant. Ordonne à Imboko de payer les frais du procès, soit dix francs et, en cas de non-paiement dans un délai de 7 jours, le condamne à sept jours de contrainte par corps.

OBSERVATIONS : A raison du grand intérêt de cette affaire, nous croyons utile de reproduire, en plus des débats complets, le texte du contrat sur lequel est basée l'action ; le voici :

« Nous acceptons ce qui suit : nous donnons l'enfant Topsy au blanc Iæekele (le Rd Hart) et à sa femme. Car le jour où l'enfant est né, sa mère est morte. Le blanc Iæekele et sa femme l'ont élevé depuis sa naissance. Ce blanc a donné mission à Likambe Jacob et à sa femme Basanga Rebeka d'élever cet enfant jusqu'au moment de sa puberté et de son mariage. Elle ne prendra comme époux que celui qu'elle acceptera librement, à condition que les missionnaires et Likambe acceptent cet époux. Quand un homme aura versé la dot pour se marier avec Topsy, on partagera cette dot équitablement : Likambe ou Basanga recevront une partie, et nous, (père de l'enfant et sa famille) nous recevrons aussi une partie. Ces parties seront égales » Signé par « Préd. A. Hart, Emily Hart, Imboko et trois de ses frères, Likambe, Basanga et Libelo Petro ».

Première remarque : n'est-il pas admirable de voir que la coutume mongo contient des stipulations, très anciennes paraît-il, pour régler le cas de l'enfant qui, par suite du décès prématuré de sa mère, est recueilli par des tiers ? J'ai à de nombreuses reprises entendu affirmer que, par suite du manque de charité des noirs, un tel enfant était nécessairement voué à la mort. L'existence de règles juridiques pour l'éventualité d'une assistance prouve sans conteste qu'au contraire cette assistance se produisait fréquemment. Comme il se produit trop souvent quand on juge les mœurs des naturels, l'opinion publique coloniale n'avait mis en lumière que les histoires où des enfants étaient restés sans secours par suite de l'insensibilité de certains cœurs ou de difficultés pratiques, elle avait ignoré les actes d'humanité et de solidarité, nombreux pourtant.

On admirera aussi la sagesse de cette coutume : elle combine harmonieusement l'intérêt de l'enfant, les droits du père et ceux du nourricier. Il paraît difficile d'être plus raisonnable, et la supériorité du système coutumier sur celui imaginé en l'espèce par des missionnaires, d'ailleurs très charitables et bien intentionnés, est évidente.

Deuxième remarque : le jugement affirmé que l'engagement pris par Imboko n'est pas contraire à l'ordre public et à la morale universelle. Nous ne sommes pas de cet avis.

Il est incontestable que d'après la notion européenne de l'ordre public, les droits de personnes, par exemple la puissance paternelle — droits qui comprennent d'ailleurs un enchevêtrement étroit d'obligations actives et passives, de devoirs autant que de prérogatives — sont hors de commerce, échappent à la volonté de l'homme, qui ne peut y renoncer, ni conventionnellement, ni unilatéralement. Toute convention par laquelle un père renonce à ses droits sur son enfant est nulle, car elle aboutirait à le décharger de ses devoirs.

Incontestable en droit belge, cette règle nous paraît d'ordre public universel, fondée sur la conception la plus haute de la famille. Si l'espace ne nous était mesuré, nous pourrions présenter à ce propos de nombreuses considérations. En voici une, tirée du cœur même de l'affaire, et qui nous paraît décisive : il est évident que de pareilles conventions sont bien rarement libres. En l'espèce, voilà un père dont l'enfant risque de mourir faute de soins ; des personnes charitables viennent lui proposer de sauver la vie au nouveau-né, mais sous certaines conditions : le père est-il vraiment libre de refuser de souscrire à ces conditions, alors qu'en refusant il vouerait son enfant au trépas ?

On comprend que, dans le cas qui nous occupe, le tribunal n'ait pas aperçu les principes dans toutes leur rigueur ; la thèse de Basanga se présente en effet à première vue comme éminemment digne de sympathie : mais il est clair que si on se laisse aller à tolérer des pactes sur les questions de statut dans des cas comme celui-ci, cela fera jurisprudence pour des cas où au contraire le pacte recouvre une espèce de trafic

de chair humaine et des combinaisons en vue de tourner la rigueur des lois.

D'ailleurs le contrat reproduit ci-dessus ne concerne pas que le droit de garde ; il va jusqu'à modifier les règles sur le consentement au mariage et le versement de la dot, tous points déterminés impérativement par la coutume et qui échappent à la volonté individuelle, sinon tout le régime familial s'en trouverait ébranlé.

Donc à notre avis le contrat devait être déclaré nul comme contraire à l'ordre public universel.

Troisième remarque : il est intéressant de voir que la jeune Topsy, âgée de 11 ans, a été appelée à donner son avis. Nous l'avons déjà remarqué dans d'autres coutumes, le droit indigène attribue beaucoup plus tôt que le nôtre un certain choix au mineur lui-même dans des cas de ce genre. On peut se demander si sa volonté n'était pas décisive, et si, après avoir déclaré le contrat nul, il ne fallait pas néanmoins décider que Topsy pouvait rester chez Basanga à raison de sa libre élection.

A. S.

BIBLIOGRAPHIE

Journal de la Société des Africanistes. Tome IX-Fascicule 1-1939.

Parmi les très intéressantes études publiées nous signalons spécialement à nos lecteurs celle de Monsieur Jean-Paul Lebeuf, Chargé de recherches du Musée de l'homme intitulée le nom chez les Fali ainsi que celle sur la chasse et le piégeage chez les indigènes de Madagascar par Monsieur Raymond Decary Administrateur en Chef des Colonies.

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 Secrétaire général de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE

L'AME LUBA (suite), par W. F. P. Burton, traduit de l'anglais par Mme B. Colin.	217
CONTRIBUTION A L'HISTOIRE ET A L'ETHNOLOGIE DES INDIGÈNES DU KATANGA (suite), par A. Van Malderen, Administrateur Territorial Principal.	227
JURISPRUDENCE	
231. VEUVAGE - LIBERTÉ DE LA VEUVE VIS A VIS DES HÉRITIERS DU MARI.	240



La REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE est publiée, avec le concours des docteurs en droit de toute la Colonie, par la SOCIÉTÉ D'ÉTUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Comité de Patronage :

MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice ;
le Gouverneur Général P. RYCKMANS ;
JAMAR, Premier Président de la Cour de Cassation ;
GESCHÉ, Procureur Général près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : RUTTEN, DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI, MOELLER et VOISIN ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
CORNIL, L , Avocat général à la Cour de Cassation ;
GUILLAUME, A , Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;
HAYOIT DE TERMICOURT, Avocat général à la Cour de Cassation ;
LEYNEN, Président de la Cour d'appel de Léopoldville ;
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles ;
VERSTRAETE, Juge au tribunal de le instance d'Anvers ;
WALEFFE, F., Conseiller à la Cour de Cassation ;

Comité de la Société d'Études 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 ;
Secrétaire Général : M. L. BOURS, Conseiller à la Cour d'appel ;
Secrétaire adjoint : M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi ;
Membre : M. E. FORTEMAISON, Juge de le instance

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K , le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM : DEVAUX, Substitut du Procureur Général ; FORTEMAISON, Juge de le instance; BROUXHON, Substitut du Procureur du Roi et BRUNEEL, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, n'engagent que leurs auteurs

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K , 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 8489 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 DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

L'âme Luba (Suite)

LES SOCIÉTÉS SECRÈTES

Si l'on se base sur le nombre de ses membres, la plus importante des sociétés secrètes du pays luba est certainement la Bumbudye.

LA BUMBUDYE.

Ostensiblement, c'est une société de danseurs professionnels et il est hors de doute que plusieurs indigènes s'y affilient à cause du gain qu'ils comptent tirer de l'exhibition de leur agilité, de leur adresse et de leurs muscles. D'un autre côté, il n'en est pas un sur vingt, parmi les membres, qui danse plus de deux ou trois fois, et les desseins secrets de cette secte se trament, non pas au milieu des villages, mais dans une « Kinyengele » ou loge de la société, gardée avec le plus grand soin. C'est un long bâtiment bas, dans lequel vit toute la communauté Bumbudye au cours des sessions de la société. Il est construit bien à l'écart, dans la forêt, et le seul chemin d'accès est gardé par trois rangées de cinq barrières. Parfois certaines de ces barrières sont encore protégées par des fosses-trappes, mais cette pratique devient de plus en plus rare.

« Balwala » est le nom donné par les membres eux-mêmes, à la société. « Ku aba » veut dire : partager, et ils doivent, soi-disant, partager tous leurs biens et leurs gains. En réalité, ils ne le font pas, car il existe un charme Budye spécial, connu sous le nom de « Manga a toka, a ku tambula buntambu » - le charme blanc pour recevoir ce qui doit être reçu - dont certains membres se servent afin d'être à même de réaliser de plus gros gains que les autres (ce charme se compose de rameaux et de feuilles de nswachi, mukuta et sangala). Mais il est certain qu'ils se partagent la bière, la nourriture, les amusements et les femmes, ce que les lois de leur société leur imposent d'ailleurs avec rigidité. Si un des membres désire manger, il va vers un de ses collègues et lui offre une pièce de cinquante centimes en lui demandant de lui vendre de la nourriture. Celui-ci doit lui en donner, au moins, pour un franc. Si un autre désire des cacahuètes, il ira trouver un membre et lui en présentera deux ou trois seulement, en lui demandant de les cuire. Ce dernier devra y joindre une corbeille de ses propres cacahuètes. Si le visiteur ne recevait que la valeur de ses cinquante centimes de nourriture ou ses quelques cacahuètes, à lui, cela s'appellerait « Ku tanda bumbudye » ou « Kutanda nombe » - insulter la société - et un tel procédé serait punissable d'amendes sévères et même de torture.

Le temps qui n'est pas consacré à boire, à danser, à assister à des initiations et à des jugements, est passé dans le « Kinyengele », à se livrer à des excès sexuels. Tout étranger entrant dans la confrérie est soumis à de nombreuses épreuves et il doit se conformer dans les moindres détails aux coutumes de la société Bumbudye. Il est alors, reconnu comme « Sha budye » ou membre. S'il commettait le moindre écart, il serait traité de « Ngulungu » ou profane et il pourrait s'estimer heureux d'échapper à la mort, après avoir payé une amende considérable.

L'IMPORTANCE DE LA BUMBUDYE DANS LA VIE VILLAGEOISE

La « Bumbudye » exerce une influence très prononcée sur tous les profanes. Quand la société siège, tout le monde doit laisser le chemin libre à un Shabudye. Si un simple particulier se permettait de rester assis sur une peau ou sur un tabouret, ou à l'ombre d'une vérandah, quand un Shabudye vient à passer, il serait ligotté et obligé de payer une amende. De même, si deux hommes qui, dans

la vie courante, sont les plus grands amis du monde, se rencontraient et que l'un, ignorant que l'autre fut devenu tout récemment un « shabudye » le saluât dans les termes habituels, il commettrait un véritable crime contre la Bumbudye, crime, punissable d'une amende sévère, car un Shabudye doit être salué dans les mêmes termes de respect qu'un chef, « Vidyeee, Kalombo » et le profane doit s'enduire le corps de poussière. Une femme qui oserait entrer au « Kinyengele » pendant qu'elle est « souffrante » serait accusée d'avoir insulté la secte et on lui ferait subir d'affreuses tortures. Si une femme désire se faire membre de la Bumbudye, le mari n'ose pas s'y opposer. A moins qu'elle soit malade, il faut qu'elle assiste à toutes les séances de la société et qu'elle soit au service de tous ses membres. Nous avons vu des hommes être ligottés, torturés, frappés d'amendes, parce qu'ils avaient osé formuler des objections à l'entrée de leur femme dans une Bumbudye. Ceux qui sont à la tête de la société ne se lèvent même pas pour saluer le chef. Quand ils sont en séance, ils vont déposer un tribut de bière à quelques mètres de l'enclos du chef, et ils s'y arrêtent un instant pour chanter, mais la règle défend qu'on salue même un souverain.

La société se fait payer toute insulte à un de ses membres, de sorte qu'à chaque séance, elle touche des centaines de francs d'amende et reçoit d'innombrables volailles, plusieurs chèvres, etc. car les Budye se vantent de ne jamais menacer sans mettre leurs menaces à exécution.

On peut se demander pourquoi les villages indigènes tolèrent une telle tyrannie et de si flagrants abus. Nous répondrons à cela que c'est : 1° à cause des divertissements Budye ; 2° des menaces Budye ; 3° des « pots de vin » Budye.

1°) DIVERTISSEMENTS BUDYE.

La vie, dans les villages indigènes, est extrêmement incolore et monotone. La chasse, la pêche, la culture et la construction finissent par lasser. Tout ce qui vient donc apporter quelque animation à cette vie insipide, est accueilli favorablement. Une cérémonie « butanda » ou une danse Budye sont reçues avec des cris de joie ; elles jouent le rôle d'un cirque ou d'une foire dans les communes rurales d'Europe. Même si quelques habitants sont battus ou frappés d'amendes, ces incidents offrent des sujets de conversation et d'énervement, de sorte que la séance et les danses Budye n'en sont pas moins les bienvenues.

2°) Les membres de la société sont dispersés parmi la population, qui ignore souvent leur qualité de Bumbudye, de sorte qu'il leur est très facile de repérer ceux qui se livrent à des propos séditieux et de les obliger à payer de grosses amendes ou à se faire membres de la secte. Parfois les dissensions sont si fortes, entre les membres et ceux qui ne le sont pas, qu'ils en arrivent aux mains et même que ces rixes coûtent plusieurs vies humaines mais, en fin de compte, les affiliés aux Bumbudye tirent vengeance des villageois et leur imposent leur volonté par le poison et par la torture.

Les chefs sont tous des membres honoraires de la secte mais même les plus puissants d'entre eux, s'ils sont accusés de tendances anti-Budye, finissent par être « kidnappés », ligottés dans la forêt, et il ne leur est permis de retourner au village que s'ils ont « bu à la secte », c'est à dire s'ils en sont devenus des membres effectifs. C'est donc, aussi, la crainte qui empêche le village de s'opposer aux activités des Budye, comme c'est elle, également, qui empêche les membres de quitter la société car, au cours des cérémonies de l'initiation, le nouvel adepte, entouré de tous les membres effectifs servant de témoins, doit confesser, à haute voix, tous ses crimes et ses sottises passés, tandis qu'un homme, tapi dans une fosse au-dessous de lui, lui serre un de ses doigts entre les dents. S'il se rétractait par la suite, et voulait se retirer de la secte, on le menacerait de rendre public les passages les moins avouables de sa vie passée.

3°) Mais les divertissements qu'ils procurent, pas plus que la crainte qu'ils inspirent, ne suffiraient encore à protéger les Bumbudye si elles n'étaient pas, en même temps, une grande source de revenus pour les chefs. C'est grâce aux sommes importantes qu'ils en retirent, qu'ils ferment les yeux sur les excès des « Kinyengele ». A chaque séance, le Kikungulu, ou officier supérieur de la secte, paie 100 francs au chef, pour avoir le droit de demeurer assis en sa présence. Les danseurs, aussi, lui versent un pourcentage important de leur gain et ils en reçoivent, en retour, toutes sortes d'encouragements.

L'ORGANISATION DE LA BUMBUDYE.

La secte tout entière des Bumbudye n'a pas de quartier-général. Chaque chefferie ou groupe de villages a sa propre Bumbudye. Des différends s'élèvent, à l'occasion, entre sociétés voisines, on va même parfois jusqu'à se battre, mais, en général, elles s'entendent assez bien et il n'est par rare de voir des danseurs d'une Kinyengele aller en visite chez d'autres pour y déployer leurs talents. Presque toujours, une de ces sociétés devient plus puissante que les autres et les plus faibles s'adressent à elle pour en recevoir aide et conseils. Certaines de ces confréries Budyé acquièrent une telle importance que leur influence finit par s'étendre à une très large région, sans que, toutefois, elles ne soient, pour cela, considérées comme un quartier-général. Les meilleurs danseurs voyagent d'une communauté à l'autre et fréquemment leur présence donne lieu à un grand rassemblement auquel se joignent trois ou quatre groupes de Bumbudye des chefferies environnantes. Au cours de ces déplacements les membres initient de nouveaux adeptes, volontaires ou recrutés, et forment ainsi de nouvelles sociétés Bumbudye.

Il est hors de doute que celles-ci ont exercé, depuis plusieurs générations, une influence considérable dans tout le pays luba. On peut affirmer que, jusqu'à l'arrivée des blancs, ce sont les chefs, les nécromanciens et les bambudye qui se partageaient la domination de l'empire luba tout entier.

On dit que les Bambudye sont originaires des collines à l'est de Kayumba, sur la rivière Lufira. Le salut Budyé, qui consiste à frapper des mains, semblerait confirmer cette thèse car si on se salue de cette façon le long de la Lufira, le procédé n'est pas en usage à l'ouest de la région Hemba. Ce serait un certain Ngoi ya Nkongolo qui aurait introduit les Bambudye au pays des Baluba, mais comme on dit que c'est lui, également, qui a instauré la société Butwa (et cette société est inconnue au pays luba) on ne peut pas accorder grand crédit à cette affirmation. Les Butwa ont bien fait quelques visites dans le centre de la région, il y a bon nombre d'années, mais ils n'y ont jamais pris racine.

Suivant une autre thèse, Nkongolo, le fondateur de l'empire luba, aurait vu Banza, Mijibu a Kalenga (Kibudji Ke ye Kiluwe Kya ndya buki) exécuter des danses Bambudye le long de la rivière Lualaba et l'aurait enfermé dans une hutte, ainsi que plusieurs de ses assistants, pendant deux mois, en déclarant que s'ils souillaient l'habitation, de quelque façon que ce fût, ils paieraient de leur vie une telle insulte. Ils cherchèrent, — et découvrirent — un moyen de ne pas salir leur prison. Ils promirent à leur gardien de lui donner un esclave s'il consentait à les débarrasser de leurs excréments. L'homme vint donc leur apporter à manger, tous les jours, et chaque soir, il emportait un vase et une corbeille. Au bout des deux mois, Nkongolo trouva la hutte dans un état de propreté parfaite et, dès lors, il les autorisa à fonder la « société des latrines secrètes » ; aujourd'hui encore, une des lois les plus rigides des Bumbudye défend de se soulager autre part que dans les endroits spécialement réservés à cet effet dans les Kinyengele. Après les séances, lorsque le Kinyengele est détruit, on comble le « Kichibu » et on le recouvre de cendres, afin qu'il ne se distingue, en rien, d'un tas de cendres ordinaire. On parle de l'endroit comme s'il s'agissait d'un homme : « Je m'en vais faire une visite à Kinamashinda » et ainsi le simple mortel croit que le Shabudye a la faculté d'arrêter les fonctions normales du corps pendant toute la durée des sessions. De plus, comme l'enlèvement initial des ordures de la hutte eut lieu dans l'obscurité, il est toujours interdit, sous peine d'amendes considérables, de parler de la lune à un Shyabudye.

Le chef ou président de chaque confrérie s'appelle *Kikungulu*, mais les initiés le nomment « Tshikala ». C'est lui qui gère les affaires de la société, qui organise les danses, poursuit les criminels et distribue les distinctions honorifiques.

Le *Musenge* occupe la deuxième place. C'est une sorte de contremaître qui distribue aux membres leurs tâches respectives.

Le *Ndalamba* vient ensuite. Il n'a pas d'attributions bien définies, excepté d'aplanir les difficultés qui pourraient surgir entre les membres et le « Kikungulu ».

Dans certaines confréries Budyé, trois hommes portent le titre de *Musenge*. Dans ce cas, le *Bwana Musenge* prend la place du *Ndalamba* et le *Musenge Mukulu* remplace le *Bwana Mukamba*, tandis que le *Kana Ka Musenge* est une sorte d'assistant des deux autres. Les sectes Budyé s'étendant sur une région de plus de six cents kilomètres de long, il n'est pas étonnant que leur organisation locale présente certaines divergences.

Le poste de *Tusulo* est souvent supérieur à celui de Musenge. C'est un receveur officiel, qui reçoit tous les dons adressés à la société. Parfois il occupe le rang immédiatement inférieur à celui de Musenge.

Le *Lwaba* est l'intendant du *Tusulo*; c'est lui qui est chargé de distribuer la nourriture et les dons.

Toutes ces fonctions sont parfois remplies par des femmes, mais plus généralement par des hommes. Le *Lwaba*, pourtant, est accompagné d'une *Mfum'wa Seya*, une femme chargée de distribuer la bière. Le *Lwaba* et la *Mfum'wa Seya* sont, tous deux, reconnaissables à une touffe de plumes portée sur le côté de la tête.

Le *Mfum'wa Bana* occupe le rang suivant. Il est chargé de remplir le rôle de parent vis à vis des membres les plus jeunes.

Bwana Mukamba wa K'ilo est chargé de construire le « *Kinyengele* » ou maison de logement, sous les instructions du *Kikungulu*. Il s'adjoint les aides nécessaires - toujours *Bambudye* - et tous les membres lui paient quelque chose pour le dédommager de son labeur. Avec lui, travaillent le *Kaloba* et le *Mashinda*. Le premier doit s'occuper du terrain qui entoure le *Kinyengele*; il appelle ce terrain : son corps, et toute dégradation ou souillure y apportées, seraient considérées par lui comme des insultes personnelles. Il ramasse les déchets, arrache les mauvaises herbes et range tout ce qui y a été abandonné. Le *Mashinda*, lui, se charge d'entretenir l'unique chemin qui conduit au *Kinyengele*. Il élève des barrières, des obstacles, pour empêcher les étrangers d'y pénétrer, il s'assied dans le sentier et reçoit quelques perles de tout *Shabudye* qui entre dans l'enceinte. Il dispose, le long du chemin, les « *masubu* » ou figures emblématiques qui servent à l'initiation des novices. Le *Kibelo* est le portier du *Kinyengele*; il admet les membres qui lui glissent les mots de passe : « *Kibelo nshitwile ntwele. Ntambo na neo wa sokondja* ».

Le *Minkwanza* est le gardien de la paix de la société et il porte, à l'épaule, tout en dansant, une corde destinée à ligoter les délinquants. « *Nkwanza* » signifie : corde, dans le langage secret des *Budye*. Il existe d'autres dignitaires inférieurs encore, ce sont : le *Fadibu* et le *Kabembo*, le *Kampingidi* et le *Nkoswe*, le *Kanzele-wa-Lutetabi-bandji* et le *Bulunga-Nsendwe*.

Occupant un poste d'une dignité toute spéciale, et tout seul de son espèce, il y a le *Kamandji* ou maître-des-cérémonies. Théoriquement, il suit immédiatement le *Bwana-Mukamba* dans l'ordre des préséances, mais, de nos jours, il arrive que seul le *Kikungulu* lui soit supérieur. C'est à son signal que les danses commencent, que l'on passe d'un chant à l'autre, etc. Il se sert de cris variés, identiques d'un bout à l'autre de la région. A un certain cri, tout le monde se sent heureux et à l'aise; à un autre, chacun s'immobilise et se tait jusqu'à ce qu'on ait découvert si celui qui s'approche est un initié ou un profane. Un autre cri encore, et tous se dirigent vers le village pour danser.

Tous ces « *bamfumu* » jouissent du plus profond respect de leurs inférieurs. Le « *Kikungulu* » a la réputation de ne pas avoir été désigné mais d'avoir simplement « *lupuka* » c'est à dire apparu, jailli du néant, ce qui lui donne, parmi les autres membres de la confrérie, le prestige d'une sorte de sur-homme. De nos jours, pourtant, lorsqu'un certain nombre d'adeptes ont formé une secte dans une contrée nouvelle, le chef de la région choisit, pour remplir les fonctions de *Kikungulu*, un de ses amis personnels, s'assurant ainsi contre le risque de voir une *Bambudye* entrer en opposition avec ses intérêts. Le *Kikungulu*, à son tour, choisit alors ses officiers, tout comme un premier ministre s'attache les membres de son cabinet.

Un des fonctionnaires porte le nom de « *mukado* ». C'est lui qui est responsable de la mort de chacun des membres de la *Bambudye* et qui déclare qu'elle ne peut être expiée que par des danses et des libations de bière; il se charge donc de rassembler la communauté, afin de la mettre dans les dispositions voulues pour commémorer dignement le *Shabudye* disparu. A la nouvelle de décès, le *Mukado* s'enduit de chaux, des pieds à la tête, et il s'empresse d'aller récolter, chez les autres membres, des perles et des étoffes destinées aux funérailles, en répétant constamment la phrase : « *Wafu. Tujeye amba wende nandoe.* » - « Il est mort. Dansons pour qu'il puisse aller en paix. »

La Confrérie des Bambudye.

Certains indigènes s'en sont faits membres volontairement, mais d'autres y ont été contraints par la force. Si un homme est particulièrement actif intelligent ou s'il a une bonne hutte et un jardin

productif, si une femme est séduisante, les Bumbudye s'efforcent tout spécialement de les enrôler dans leur secte. Si les avances aimables n'ont pas réussi, la personne visée est incorporée de force, par l'emprisonnement et la torture. A Kisanga, Kalume et Lubanda nous avons eu la preuve qu'on a infligé, à certains habitants, les tortures les plus cruelles pour les forcer à se joindre aux Bumbudye.

L'esprit qui préside à ces sociétés s'appellerait « Lolo Inanombe », en abrégé « Lolo Nombe » et même « Nombe » tout court. La tradition veut que ce soit l'esprit d'une femme, mariée à un buffle ; une autre version prétend qu'elle est le fruit de l'union d'une femme, avec cet animal. Nous avons vu, reproduit à la chaux sur le mur d'une hutte Budye, une image très rudimentaire de cet esprit : un corps d'animal avec une tête et une poitrine de femme. Toutefois, pour les besoins courants de la société, cet esprit est représenté plutôt par une tortue de terre, « Kichidi ». Afin de savoir si une personne est bien disposée envers la Bumbudye, on introduit une tortue dans sa hutte. Si l'animal est nourri et si on lui témoigne de la bonté, on y voit un témoignage de bienveillance vis-à-vis de la société. Si, au contraire, il est tué ou jeté dehors, c'est une preuve d'inimitié, sentiment qui est puni d'une amende considérable ou d'une incorporation de force.

L'initiation à la confrérie se fait en deux mouvements : « Kusubila » et « Kusubula », tout comme pour le deuil des morts, la circoncision, la cérémonie butanda, etc..

Kusubila. Tout membre de la secte peut en initier un autre, encore qu'une des fonctions du Tusulo consiste à aider à cette initiation ; il porte, à cette occasion, un « lukuka » de perles sur la poitrine.

Le novice, appelé communément « ngulu » ou non-initié, sauf par les Bumbudye qui le nomment « manseta », commence par offrir en guise de première cotisation, un coq, une poule, deux rangs de petites et deux rangs de grosses perles ; avant l'arrivée des blancs et de leurs perles, c'étaient souvent des petites croix de cuivre qui étaient employées à cet effet. Quand le Kikungulu ou le Musenge a reçu l'offrande, il ordonne qu'un feu soit allumé à l'entrée du chemin conduisant au « Kinyengele » puis il annonce au novice : « i mufitwe Kya Ku fitwila » — « c'est pour le noir que tu seras noirci. Si tu t'approches de ce feu, tu te rendras coupable d'un crime. » On lui met alors un bandeau sur les yeux, et on le conduit vers une série de pièges spécialement préparés à son intention : trappe à ressort, collet, chausse-trape, fosse. Il est empoigné par deux hommes dont le premier prétend être un léopard et l'autre un lion. Après cela, le novice, toujours aveuglé, est mené vers une mare d'eau (qu'on appelle un lac). Au moyen d'un couteau, on lui fait une légère incision à la poitrine, suffisante pour en faire couler quelques gouttes de sang, puis après lui avoir retiré le bandeau, on lui montre le foie d'une volaille qu'on vient d'arracher tout saignant, à l'animal, et on déclare : « Ceci est ton foie de ngululu (au pays luba, c'est le foie qui symbolise le cœur) et maintenant tu as un foie de shabudye ». On lui frotte des cendres blanches sur les tempes, car au cours des premiers stades de l'initiation on ne se sert pas encore de chaux, l'usage de celle-ci n'étant permis que lorsque le novice est devenu un membre effectif de la secte.

Le nouvel initié est conduit devant une statuette de bois, drapée dans un morceau d'étoffe, et appelée : « Kipukapuka » (une statuette identique, portant le même nom est employée dans la « Bwanga bwa ntoshi » initiation à une société secrète des Bekalebwe). On lui ordonne de la saluer ; la statuette ne répond pas, évidemment. Le Bumbudye dit alors : « Kipukapuka est de mauvaise humeur. Frappe-le. » L'initié lui donne un coup et il se fait mal au poing, mais il n'y a toujours pas de réponse. « Frappe-le plus fort » crient-ils tous ensemble et au moment où il s'exécute, une ficelle invisible tire la statuette qui se renverse et le poing ne rencontre plus que le vide « Ah ! il est d'accord ! » crie-t-on « à présent tu peux danser jusqu'à ce que Lolo Inanombe t'appelle. »

Lorsque le novice a dansé pendant un certain temps on lui annonce : « Lolo t'appelle. Elle est dans ce trou. Allonge la main et reçois tout ce qu'elle t'offre. »

Le trou est, en réalité, une fosse communiquant par un passage souterrain, avec une hutte voisine, et un homme est tapi dans la fosse. Le novice y plonge la main et en retire une poignée de perles blanches. On lui dit : « Les perles blanches sont signe de bonheur. Essaie encore. » Il replonge la main dans le trou et, cette fois, l'homme qui y est caché la lui saisit entre les dents tandis que les membres présents s'écrient : « Lolo Inanombe s'est emparée de toi. Confesse tout le mal que tu as fait. Si tu ometts quoi que ce soit, Lolo le saura, et elle te tuera. »

Sous cette menace de mort, l'initié confesse devant l'assemblée tout entière, les fautes les plus graves dont il s'est rendu coupable. S'il passe sous silence un fait connu d'un des membres, il le paiera chèrement, et c'est cette confession qui rend pour ainsi dire impossible, la démission des membres d'une Bumbudye puisque, grâce à elle, ils sont tous au courant des pires secrets les uns des autres. Après la confession on demande au novice : « Dis ce que tu paieras pour être libre » « Dix francs ». « Ce n'est pas suffisant. « Cinquante francs, alors. » Son doigt est libéré sur-le-champ et on lui dit : « Tu ne dois révéler à personne les secrets du Kinyengele, ou nous te ligoterons et le laisserons exposé au soleil pendant une journée entière. quiconque te questionne au sujet de nos secrets, commet un crime vis à vis de notre secte et nous le forcerons à se joindre à nous ou à payer une forte amende. »

Au cours de la confession, le moniteur shabudye et son initié ont, tous les deux, tenu un morceau de feuille de manioc dans la bouche ; ils le crachent maintenant, tandis que les membres s'approchent et félicitent le nouveau venu d'être devenu un « Mbudye Mwana ». Il est autorisé à se blanchir le nez avec de la cendre blanche.

Si l'initié est un enfant, le moniteur s'assied, un genou relevé, et l'enfant doit ramper dessous, sans le toucher. On recommence l'exercice et, la deuxième fois, la tête de l'enfant est cognée contre le sol. Il se relève et, cette fois, il doit cogner son front contre celui du moniteur, sans révéler le moindre signe de douleur, après quoi on lui dit : « Tu feras un bon Mbudye ».

La cérémonie du « Kusubula ».

Cette cérémonie a lieu deux ou trois jours après la première, pour autant que l'initié ait pu apprendre rapidement les formules nécessaires et se soit montré disposé à payer un nombre suffisant de perles. Elle s'accompagne d'abondantes libations de bière, aux frais de l'initié. La cérémonie consiste à conduire le nouveau venu devant les différents symboles, appelés « Masubu », auxquels il doit pouvoir donner un nom ou un titre. Certains de ces « masubu » sont parfois magnifiquement sculptés et il en existe quelques séries fort rares, d'une patine merveilleuse, qui sont de véritables œuvres d'art, mais les sociétés ne voudraient s'en défaire à aucun prix. D'autres séries sont grossièrement taillées, dans un bois léger, car elles comprennent environ 80 sujets qui seraient trop lourds à transporter s'ils étaient en bois massif. De nos jours en la confectionne même rudimentairement, en tiges vertes de bananiers et en feuilles, et nous avons vu un « Kinyengele » où on les avait peints, au moyen d'argile colorée, sur le « Kikalanyundo » ou trône d'argile.

Le premier symbole consiste en un rameau, disposé en travers du chemin, et qui doit être désigné comme étant le rameau des morts et des vivants.

Le deuxième est un rejeton de « munzenze » auquel doit être appliqué le terme de « queue de Lolo Nombe ».

Le troisième est la croisée des chemins, où les femmes vont à gauche et les hommes à droite, chacun suivant sa route en silence.

Le quatrième consiste en une corde tendue en travers du chemin, et qui s'appelle « lukuka ». L'initié doit, d'abord, s'en toucher la poitrine puis la tête, après cela il marche dessus et, finalement, il le soulève et passe en-dessous.

Au cinquième symbole, le chemin s'élargit et on se trouve en présence de deux figurines en bois représentant, paraît-il, des beaux-parents qui moururent dans l'adultère.

Le sixième est composé de petits bouts de branchages ou d'herbes, coupés en menus morceaux, qui représentent une tribu de fourmis noires.

Le septième symbole est formé de deux monticules de terre : c'est le jardin que Lolo Nombe cultiva à Kanyamba.

Le huitième est une petite cavité qui est, soi-disant, l'ancre d'un fourmilier.

Le neuvième se compose de deux baguettes entortillées et elles représentent deux serpents dans l'acte de « benyengele ».

Le dixième, ce sont quatre hommes entourant un trou à côté duquel est déposé un baton. L'initié doit le ramasser et en frapper l'orifice du trou, en les appelant le pilon et le mortier de Lolo Nombe. Un

petit nkishi, perché dans un arbre, se met alors à crier, dit-on : « Tu broies de la farine, sauve-toi. L'ennemi arrive » A ces mots, l'initié fait quelques pas en courant, comme s'il se sauvait devant un ennemi. Dans certains binyengele, ce petit nkishi est un symbole séparé, le onzième.

Le douzième est une peau de singe gris suspendue dans un arbre. On crie : « Abe u toma bumbudye, sokola nsoko ». « Toi qui entres dans la secte des Mbudye, montre du doigt le singe gris » et le nouvel initié doit désigner l'arbre.

Le treizième symbole se compose d'une rangée de « bankishi » - figurines humaines entourant un tronc d'arbre, et de pièces d'étoffe nouées en cercle, qui représentent « la capitale du chef ».

Enfin, l'initié découvre deux cordes pendant au-dessus du chemin le long duquel il a été conduit. A la corde supérieure ont été attachées une coiffure de plumes et une hache de danse. Il doit poser la coiffure sur sa tête et se lancer dans la danse mbudye en brandissant la hache, jusqu'à ce qu'il transpire abondamment. Puis il s'assied et on le lave tout entier avec une décoction de feuilles, en lui disant : « Wa subuka » « Tu es maintenant un Mbudye accompli. »

Pendant toute ta durée de ces cérémonies on chante des chants appropriés

Règles de conduite des Mbudye.

Il y a une certaine hiérarchie dans l'ordre des Mbudye, avec des symboles spéciaux et des règles de conduite appropriées; quiconque faisant partie de la confrérie ne peut manquer d'en reconnaître certains qui sont de notoriété publique parmi les membres. Si un arrivant les ignore ou si sa conduite n'est pas conforme aux règles, il est immédiatement repéré comme un profane et il ne lui reste qu'à prendre la fuite, s'il veut avoir la vie sauve.

Le premier symbole se compose de quelques herbes tordues en forme de crochet, qu'on présente au nouveau-venu. Il doit l'appeler « Kalobola Kalobo. »

Le second est un brin d'herbe plié de façon à former quatre angles, auquel il faut donner son nom : « Bukongolo bwa bukongo. »

Le troisième est une branchette, brisée par le milieu, appelée « Kachima lunga »

On ne peut s'empêcher de croire que tous ces « signes » si rigoureusement pareils d'un bout à l'autre de la région luba, aient été inventés, jadis, dans le but de perpétuer quelque enseignement ou quelque histoire symbolique, mais, de nos jours, nous n'avons plus trouvé aucune trace de leur raison d'être. Ils servent simplement de mot de passe, pour être admis dans la secte.

Si un étranger pénètre dans le Kinyengele, on l'invite à s'asseoir sur une natte. S'il s'exécute, on découvre sur-le-champ qu'on a à faire à un intrus, car tout Shabudye au courant des règles Mbudye, retourne un des coins de la natte, et s'assied à côté. Si on lui offre de la bière ou de la nourriture, le vrai Mbudye aura soin d'en laisser un peu : « Kushinga milandu. » Celui qui finirait sa boisson ou sa nourriture serait empoigné immédiatement, et puni comme imposteur. Il faut toujours entrer dans la hutte Kinyengele par la porte Est et la quitter par la porte Ouest

Il est interdit aux budye de commettre l'adultère avec un partenaire ou une partenaire qui ne fasse pas partie de la secte, mais entre membres, toutes les promiscuités sont permises. Il est assez rare qu'un homme ait des rapports avec sa mère ou avec ses sœurs, mais le fait se produit parfois, dans le Kinyengele. Certains membres couchent avec leurs femmes mais, en général, c'est le Kikendulu ou le Lwaba qui distribue les femmes aux hommes, et si un homme veut passer la nuit avec une compagne particulière, il doit s'adresser à ces fonctionnaires. Aux profanes, on dit que le Kinyengele est divisé en deux parties, une pour les hommes (njibo ya Kapongo) et l'autre pour les femmes (njibo yo nuembo) mais le fait est inexact. Ce n'est là qu'un rideau chargé de dérober au monde extérieur le spectacle de l'ignoble promiscuité qui règne dans ces Kinyengele. Nous en avons examiné plusieurs, parfois au risque de notre vie, et dans aucune d'elles nous n'avons découvert cette séparation. Les rideaux entre les chambrettes sont aussi légers que possible, de sorte qu'on peut voir et toucher ce qu'il y a de l'autre côté. Chaque chambrette est destinée à deux personnes et de nombreux indigènes convertis, venus des bumbudye au christianisme, ont confirmé mon rapport au sujet des deux départements séparés, qui ne sont que camouflage. Le

Kikungulu est autorisé à avoir deux femmes et les autres membres une femme chacun. Si un profane prépare un libation de bière pour les Bambudye ceux-ci l'invitent à y participer.

Une des premières notions inculquées à l'initié est celle-ci : « Si tu contractes une maladie vénérienne, tu ne dois, sous aucun prétexte, donner à penser que tu as pu être contaminé dans le Kinyengele. »

Les Bambudye ont une grande vénération pour la Kichidi ou tortue terrestre, ils l'appellent « mère » et elle est considérée comme l'emblème de Lolo Nombe. Les indigènes sont friands de la chair de cet animal, mais aussitôt qu'un Mbudye s'aperçoit qu'on en a capturé un, il s'empresse de le délivrer, même au prix d'un gros sacrifice pécuniaire.

Il est interdit à tout Mbudye de boire de la bière en compagnie d'un supérieur ou d'un inférieur hiérarchiques. Ceux qui « ont gravi la plate-forme » ne peuvent pas partager avec les simples « bamasubu ». Ceux-ci à leur tour, ne peuvent pas partager avec ceux qui n'ont été soumis qu'à la première cérémonie du « Kusibila », et ainsi de suite. Chacun exige le respect le plus absolu des sous-ordres. Ceux qui n'ont pas encore été à même de « subula », se contentent de se frotter la poitrine avec de la terre, suivant la coutume habituelle du salut luba. Les membres ordinaires s'agenouillent et frappent des mains pour saluer, tandis que les Bamfumu, ou fonctionnaires, s'assoient avant de battre des mains.

Pour punir une femme, membre de la confrérie, qui a refusé l'étreinte de l'homme auquel elle a été assignée par le Kikungulu, on la ligote et on l'expose au soleil pendant une journée entière et si elle s'obstine, on lui fait subir la torture « mulongo ». Dans certaines binyengele on la force à se soumettre à une abominable indignité avec un bouc.

La torture mulongo est un des sévices les plus courants en usage dans les Bumbudye. La victime est roulée et ligotée dans une natte raide, faite des nervures principales de feuilles de palmiers, de telle façon qu'il lui soit impossible de faire le moindre mouvement. Deux membres de la secte la soulèvent quelque peu, puis la laissent retomber à terre brusquement. On lui demande : « Veux-tu te soumettre ? (ou t'enrôler, ou payer, ou quelle que soit la contrainte qu'on veuille lui imposer). Si elle refuse, on la soulève un peu plus haut encore et on la laisse retomber, comme la première fois, d'un coup sec. Après chaque refus, la chute devient plus importante. Ceux qui ont été soumis à ce traitement disent que la secousse imprimée à l'organisme est terrible, même si la chute n'est que de quelques centimètres. Celui qui s'obstine dans son refus, finit par tomber d'une telle hauteur, qu'il en est assommé. Il n'est pas rare de rencontrer des gens que ce procédé barbare a estropiés pour la vie, sans qu'ils osent dire où l'accident leur est arrivé. Plusieurs cas nous ont été signalés, de victimes torturées jusqu'à la mort ; chercher à découvrir des témoins de tels faits ou à faire rendre des comptes aux responsables, serait une tâche impossible, car la crainte des Bumbudye est si grande que personne ne voudrait fournir les preuves nécessaires à la condamnation des coupables. Les secrets des Kinyengele sont jalousement gardés.

Nous avons connu des enfants qu'on avait martyrisés, pour les forcer à la soumission, en les déposant sur le toit d'une hutte, ligotés dans une natte, au-dessus de la fumée d'un feu ; d'autres, qui avaient été attachés à des arbres dans la forêt après qu'on leur eut placé des cendres chaudes contre les pieds ou même entre les orteils. Certaines familles qui avaient refusé de donner des membres à la société, étaient prévenues : « Bumbudye ne pardonne pas. Vous mourrez tous. » Et, effectivement, au bout de quelques semaines, la famille toute entière avait succombé, empoisonnée vraisemblablement.

Afin qu'on ne puisse pas comprendre leurs conversations, les Bambudye se servent d'un langage à eux, encore que la construction grammaticale et les termes principaux ne soient que du Kiluba déformé. Pour autant que nous ayons pu en juger, il est composé de 200 mots environ, pas davantage, de verbes et de substantifs surtout, mais il est possible qu'un membre ordinaire de la secte n'apprenne qu'imparfaitement des fragments de ce langage et que celui-ci soit plus riche qu'il n'y paraisse. Si on pouvait trouver une autre région de l'Afrique centrale où de tels mots soient en usage, le fait pourrait éclairer de façon très intéressante les origines de la société. Voici quelques-uns des termes les plus courants :

Noix broyées	Tuningele
Volailles, poulets	Poniponi
Bouillie de manioc	Kantadi
Venir	Kwima

Maïs	Manawebele
Dents	Mayewe
Européens	Baviundu
Rat	Nkuawe
Femme	Kiseba
Bière	Makwakwa
Feu	Nambia
Non-initté	manseta ou manseba
Dormir	Kumonga
Chair	Musana
Eau	Lwawe
Village	Kisundji
Homme	Kapongo
Danser	Kwijimbata
Lumière du jour	Kenya

Les chants Bambudye, toutefois, sont en pur Kiluba car ils sont destinés au public. Le langage secret n'est usité qu'à l'intérieur des Bumbudye.

LES GRADES SUPERIEURS DE LA SOCIETE BUMBUDYE.

Même lorsqu'un homme est devenu un membre effectif de la société, il n'en est pas moins, croit-on, possédé par un esprit. Dans les grades supérieurs, cet esprit est un vidye et les nécromanciens actuels ou Bavidye, déclarent que dans un lointain passé, les termes Bambudye et Bavidie étaient synonymes. Ils disent que tous les Bavidye dansaient pour annoncer leur présence et que, peu à peu, ceux qui se spécialisèrent dans des consultations spirituelles se détachèrent du groupe, tandis que les Bambudye, au contraire, formèrent des communautés.

Le premier degré de la possession s'appelle « Kukanda lukala », - « monter à la plate-forme » et ceux qui l'ont atteint sont désormais des « bakilengo ». Un rang de perles, en guise de première rétribution, est offert au « Kamanji » ou au « Kibelo » qui s'est chargé de l'initiation.

Le Kikungulu est assis dans le Kinyengele, sur un trône de terre, (« Kikalanyundo ») et il crie à celui qui va « monter à la plate-forme » qu'il peut entrer. A l'intérieur, tout contre la porte, deux hommes sont agenouillés, un de chaque côté, et l'arrivant doit, en pénétrant dans le Kinyengele, placer ses mains sur la tête de ces deux hommes. S'il omettait de le faire, il serait reconnu coupable d'imposture et condamné à payer une amende. Le Kikungule l'invite à s'approcher mais une peau de singe est là, à terre, dans l'espace qui les sépare. Il doit la soulever par la queue, et la replacer telle qu'elle était, quand il a passé. Si le Kinyengele est un de ces endroits délabrés dont se servent les Bambudye modernes, l'initié est conduit à une hutte aux murs de boue. Les binyengele plus anciennes ayant des murs de boue, peuvent donc servir elles-mêmes. L'initié est placé devant le mur, sur lequel des cartes géographiques rudimentaires sont tracées à la chaux. Elles représentent la région toute entière, du Lualaba au Sankuru, avec les rivières et les lacs principaux, les lieux d'élection des esprits et les capitales de différents chefs. L'initié est questionné sur la résidence de chaque chef, sur le cours des rivières, il doit nommer les esprits tutélaires de chaque localité, etc. Bien souvent les initiateurs eux-mêmes ignorent toutes ces choses et l'examen qu'ils font subir ne porte que sur quelques chefferies locales, mais nous avons vu un mur, peu après une initiation, où le plan général du pays était exécuté avec intelligence, encore que l'échelle n'en fut pas correcte. (Nous avons entendu dire par des voyageurs, que l'africain ne connaît pas d'autre échelle que celle du 1000è). Cette leçon de géographie semble peu en rapport avec les manières imprécises et nonchalantes des Baluba, et cependant elle est en honneur d'un bout à l'autre d'une région qui s'étend de Penyambayo à Kabondo Dianda. Après avoir énuméré les traits principaux dont il est question plus haut, l'initié doit pouvoir répondre, quand on lui montre une rangée de lignes verticales : « c'est un zèbre », - des points espacés : « c'est un léopard » - et ainsi de suite, les différents signes désignant des animaux. On l'enduit alors de chaux jusqu'en dessous des côtes et on le couche par terre. La porte de la hutte (généralement) faite de roseaux « malenge » ou de tiges fendues de « Muvulazengelenge) est recouverte de nervures de

palmier. Le Tusolo empoigne le pilon dont on se sert pour broyer le manioc, et il demande : « Quel est l'esprit qui vient d'entrer en toi ? Est-ce shimbi ? » L'initié se met à trembler, et le Tusolo frappe le sol, puis la porte, mais le coup est arrêté par les nervures. Il reprend : « Est-ce Kibawa ? » et frappe un nouveau coup. L'initié, alors, se lève, d'un bond, persuadé que c'est le « vidye » nommé en dernier lieu, qui a pris possession de lui. On lui met entre les mains une hache de danse et il se précipite au milieu des profanes en dansant et en prophétisant. Dès lors, il porte le nom du vidye qui a pris possession de lui. A supposer qu'on ait, au cours de l'initiation, prononcé en dernier lieu le nom de Nkulu, ce sera désormais sous ce nom que l'homme sera connu des autres membres de la secte, et on dira de lui : « Nkulu est monté à la plate-forme. » Seuls, ceux que l'on dit possédés de la sorte, ont le droit de porter la « nkaka » ou couronne de perles décorée de diamants.

Il y a d'autres grades supérieurs encore, parmi les Bumbudye. Tel le « Musau » dont on dit qu'il est « arrivé à la Kitenta (capitale des esprits) de Kumwimba Nombe ». Celui qui est initié à ce grade, a le droit de s'enduire de chaux, de la tête jusqu'à mi-ventre. Chaque Kinyengele n'a pas un état-major complet de fonctionnaires, et il arrive qu'un subordonné soit chargé de certains services.

Plus hautement placés encore, sont les « Bukungulu ». C'est parmi eux que sont choisis les chefs de partis, d'où leur nom : « Bakikungulu ». Ils sont, seuls, autorisés à s'enduire de chaux le corps tout entier. L'initiation d'un Bukungulu consiste en une cérémonie. « Kobo ka malwa qui est presque identique à celle de l'intronisation, d'un chef.

A plusieurs détails et signes particuliers il est possible de reconnaître les titulaires de chaque grade. Si l'on désire mettre un des membres à l'épreuve afin de savoir s'il a déjà atteint le grade de Bukungulu, on lui demande : « montre la belette. » Il doit alors se diriger vers le lit du notable le plus proche et soulever l'homme qui y est couché, pour désigner la peau d'un « Kawundji » (genre de belette) étendue en-dessous de lui. Les confrères de ce grade-là ne diront pas, en parlant de l'un d'eux : « un membre du Bukungulu » mais, simplement, « une belette » Kawundji.

LA MAISON DU CLUB, OU KINYENGELE.

Habituellement, les séances des Bumbudye ne durent que quelques jours, au cours des exhibitions publiques de danses. Ces danses peuvent être exécutées en l'honneur d'un membre défunt, en signe de vénération de la nouvelle lune ou simplement, comme divertissement. Au sud du pays luba, cependant, il arrive fréquemment que des membres s'installent dans le Kinyengele d'une manière plus ou moins permanente, en y apportant leurs possessions et en cultivant les terres avoisinantes. Ils vivent alors en parasites de la population, à laquelle ils extorquent tout ce qu'ils désirent, frappant d'amendes et torturant ceux qui s'opposent à leurs volontés. Ils la rendent responsable, en groupe, de la plus légère offense réelle ou imaginaire. S'ils ont du goût pour une des femmes du village, ils la réclament, et si le mari ose élever une protestation ils lui paient simplement la dot qu'il déboursa au mariage, et emportent la femme. Ceci, d'ailleurs, s'accomplit rarement sans la complicité de la femme car au cours de ces danses, où il y a toujours une bonne part d'érotisme, et qui exploitent à fond chaque geste sexuel, les spectatrices finissent par s'éprendre à un tel point des danseurs, qu'elles annoncent simplement : « Je veux épouser un homme qui danse la « Bumbudye » et elles abandonnent mari et foyer pour entrer au Kinyengele.

Les villageois qui vont voir les danses, se munissent de cadeaux qu'ils offrent en témoignage d'appréciation aux meilleurs exécutants. Une corbeille chargée de recueillir les offrandes est déposée au centre de l'espace réservé aux ébats chorégraphiques ; on l'appelle une « Kiala Kwa tutwa malungo ». Parfois, aussi, le public se précipite au milieu des danseurs, en criant, pour aller déposer son cadeau entre les mains mêmes du favori. L'énervement de plus en plus grand, le battement incessant des tambours, le rythme de la danse et des chants finissent par affoler tellement certains spectateurs qu'ils jettent au Bumbudye tout ce qu'ils possèdent, quitte à regretter amèrement leur générosité quand ils sont un peu calmés ! Nous avons vu des Bumbudye emporter ainsi des couvertures, des perles, les houes et les cognées dont les villageois se servaient pour cultiver leurs terres, et même l'argent qui avait été mis de côté pour payer les taxes gouvernementales.

(A Suivre)

W. F. P. BURTON

Traduit de l'anglais par Madame B. Colin.

Contribution à l'histoire et à l'ethnologie des indigènes du Katanga. (Suite)

II. - CROYANCES ET SUPERSTITIONS

LA TRIBU. — L'organisation tribale chez les « bantu » primitifs exista avant l'organisation totémique.

La race « bantu » est une race hybride qui, avant la révolte, avait comme chefs ses ascendants maternels ou paternels, mais surtout paternels. Devenue libre, dans son exode, elle a, sans aucun doute, rejeté tout ce qui pouvait lui rappeler la tutelle à laquelle elle avait été assujettie.

Race nouvelle et forte, se posant directement en vainqueur des populations qu'elle rencontrait dans ses pérégrinations, elle a voulu avoir son organisation propre. Formée de diverses tribus placées sous les ordres d'un seul Chef qu'ils s'étaient librement donnés ou qui s'était imposé par ses mérites, ayant fait fi de leur qualité de représentants de ces diverses tribus, les « bantu » ont dû choisir une nouvelle tribu. Quoi de plus simple que de choisir comme chef de tribu leur premier chef de bande : Kunda Kasanga Mulay ?

Lorsque vinrent les scissions inévitables, chaque chef de bande nouvelle devint chef de tribu ou plutôt de sous-tribu. A ces tribus et sous-tribus bantu, il faut actuellement joindre celles des peuples conquis où l'élément « batwa » est prédominant. Comme ces derniers ont évolué et que le type de leur race a disparu, il est très difficile de savoir quels ont les natifs qui ont une origine bantu. Il semble bien, d'ailleurs, que les indigènes eux-mêmes n'attachent plus une grande importance à leur origine.

Ce détachement des choses ancestrales provient, à mon avis, des razzias que certaines peuplades durent subir de la part de conquérants au cours desquelles chefs et famille de ceux-ci étaient mis sur le même pied que le peuple, sans qu'il y eut possibilité de réagir... L'occupation européenne en est, également, une des causes. Il est évident que les coutumes ancestrales ont fortement évolué depuis le début de l'occupation. Les enfants voyagent et les réunions le soir au coin du feu se raréfient. L'oncle, la mère, le père, n'ont plus aussi souvent l'occasion de raconter les exploits d'un guerrier fameux, les légendes de la tribu, l'origine de leur clan... Il n'y a plus de guerres - l'on « achète » la femme qui plaît sans se préoccuper des anciens - les restrictions totémiques et autres sont abolies ou l'on n'y prend plus garde...

Puis l'on a vu tant de choses : des esclaves prenant la place des chefs sacrés, de petits chefs de clans devenir chefs de chefferies englobant plusieurs tribus ...

La tribu a, en réalité, disparu au profit de la chefferie, très souvent arbitrairement.

LES CHEFS. — Le Chef de Chefferie, tel que nous le connaissons aujourd'hui, n'a ordinairement qu'un pouvoir restreint au point de vue coutumier. Le pouvoir qu'il détient lui est accordé ou concédé par le Chef de tribu. Ce pouvoir n'est jamais que partiel et n'existe qu'en dehors de la présence du Chef de tribu. Celui-ci est censé avoir reçu son pouvoir de Dieu par l'intermédiaire d'un « Vidye » qui s'est incarné en lui.

Un Chef de tribu est salué de la façon suivante : « Vidye Kalombo, Kungwa banze, kapole mwine bantu » = Je te salue, esprit, gardien des choses terrestres toi qui mets ta cuisse sur les humains. (= qui est au dessus des humains). Le Chef de Chefferie, à moins qu'il ne soit Chef de tribu, n'est jamais salué avec autant d'honneur.

La plupart des Chefs de Chefferies sont des usurpateurs qui ont profité de notre ignorance des coutumes - des différends compétitoires entre chefs de tribus bantu et batwa - d'absence du vrai chef emmené en esclavage du temps des guerres - etc ... C'est pourquoi tant de chefs règnent avec tant de difficultés et qu'il leur faut à tout moment l'aide de devins et de sorciers pour se maintenir au pouvoir.

Avant que de détenir le pouvoir, un Chef, quel qu'il soit, doit prouver qu'il est réellement un surhomme, digne de conduire les autres. Dans ce but, il doit poser des actes qui vont à l'encontre de tout ce qui est admis : commettre l'inceste et mise à mort d'un humain placé sur sa poitrine ... Une ou plusieurs de ses sœurs resteront ses femmes rituelles jusqu'à sa mort ; des humains seront sacrifiés sur sa tombe ou l'accompagneront dans la sépulture...

LE TOTEMISME. — Le totémisme est d'essence divine.

Il fit son apparition lors de difficultés rencontrées par les « bantu » émigrants dans leur marche vers le Sud, alors que la tribu existait déjà.

L'origine du totémisme s'explique comme suit, à mon avis :

A certain moment, se trouvant devant des situations spéciales ou désespérées, une créature quelconque (animal - plante - arc en ciel - objet quelconque, etc...) se signala à l'attention des émigrants au moment même où la situation redevenait normale.

Inévitablement, cet être des divinités devait être honoré d'un certain culte dans le but de se le rendre favorable dans l'avenir. De ce fait il devint tabou.

L'on répliquera peut-être que les indigènes ne tiennent aucun compte de ces restrictions et que les habitants d'une chefferie Muzimba dont le totem est la genette et ceux d'une chefferie de Bena Gulube dont le totem est le porc sauvage, tuent ces animaux tabous.

Je répondrai à cela, qu'à de rares exceptions près, les chefferies telles qu'elles existent n'ont pas une grande signification au point de vue coutumier et qu'elles sont souvent composées de plusieurs sous-tribus ayant chacune leur totem.

Dans l'état des choses actuelles, le totem du chef n'est pas nécessairement celui de ses sujets.

Cependant, tuer, abimer ou môleter le totem de la tribu ou sous-tribu est un manquement à la coutume.

Avant l'arrivée des premiers européens, le fait était sévèrement puni et entraînait souvent la mort du coupable.

Tuer l'animal tabou du Chef, reste un acte réprimé par la coutume dans beaucoup de tribus. Celui qui s'en rend coupable doit apaiser la colère du Chef (plus feinte que réelle) en lui payant une amende de la valeur de une à trois étoffes qu'il placera sur la dépouille de sa victime. Il avertira aussitôt le Chef de son crime et celui-ci enverra un Notable spécialement investi du pouvoir d'écorcher et de transporter les animaux tabous. Ces Notables s'appellent, suivant la région : « musika » - « mumba ilunga » - « kafunda tambo », etc ...

En beaucoup de régions le totem était devenu tellement important qu'on ne désignait plus la tribu que du totem qu'elle avait adopté. Il en est ainsi pour : les bazimba (genette-lion) baanza (singe) bena zovu (éléphant) bena mbao (loutre) bena mboo (buffle) bazila nge (léopard) bazila nduba (faisan) etc...

Je dois reconnaître que le totem n'a que la valeur d'un souvenir sacré... et lointain, dans beaucoup de chefferies.

LES SECTES SECRETES. Les sectes dites secrètes sont des associations d'individus appartenant à toutes les classes sociales (les esclaves sont admis à en faire partie chez les Batabwa) qui pratiquent le culte d'un certain génie protecteur.

Ces sectes sont dirigées par toute une hiérarchie de dignitaires possédant, à des degrés différents, des pouvoirs soi-disants magiques. Elles sont constituées dans le but de préserver leurs adeptes des influences surnaturelles néfastes.

Tout individu peut faire partie d'autant de sectes que ses moyens pécuniers le lui permettent.

Un des buts, dans la vie des indigènes (je parle ici des indigènes non évolués) est d'amasser suffisamment de biens afin de pouvoir faire partie du plus grand nombre possible de sectes. D'après les croyances des natifs, faire partie d'une nouvelle secte, est se mettre un peu plus à l'abri des pouvoirs surnaturels ; c'est la certitude de pouvoir vivre dans une plus grande quiétude.

Toutes les sectes permettent à leurs adeptes toutes sortes de pratiques que la coutume ancestrale réprouve : adultère - inceste - crimes rituels - danses obscènes - déterrement de cadavres, etc... C'est, en somme, l'opposition déguisée au pouvoir dirigeant chargé de faire observer la coutume. Il en était ainsi du moins anciennement. Actuellement, un grand nombre de chefs font partie de ces sectes. Je suis persuadé que ces chefs là ne sont pas des chefs coutumiers.

Ces associations ne sont secrètes pour les non initiés qu'en ce qui concerne la pratique de certains rites : l'initiation - l'accession aux dignités. Leurs adeptes sont connus de tout le monde et tout le monde sait où et quand ils se réunissent.

Les premières sectes semblent dater de l'origine du peuple bantu, alors que celui-ci était encore soumis aux nègres de haute stature d'origine nilotique. Peut-être furent-elles constituées par les chefs « batwa » dépossédés ?

CROYANCES DES BANTU. — Les bantu possèdent-ils une religion, pour primitive que celle-ci puisse être ? Peut-on appeler « religion » l'ensemble des croyances en « Vidye mukulu ou « Kabezya Mpungwe » ou « Leza » et tout ce qui en découle : « Bavidye » - « banganga » - « bafwiti » - « bizwa » - etc... ?

Les croyances bantu sont imprégnées, à première vue, d'idées philosophiques qui pourraient nous laisser supposer qu'anciennement ils suivaient les rites d'une certaine religion. J'ai souvent entendu dire que ces croyances pourraient bien provenir de l'enseignement donné par des Missionnaires Portugais ayant traversé le Sud du Katanga, pour se rendre d'Angola au Mozambique. D'autres disent que certaines légendes (tour de Babel) sont puisées dans l'enseignement que donnèrent les premiers Missionnaires de la Religion Réformée en Afrique du Sud, dont des bribes parvinrent, déformées, aux indigènes du bassin du Congo.

Je doute fort qu'il en soit ainsi, parce que les légendes que j'ai entendues à Kongolo et à Moba, je les ai retrouvées au Dizera où les indigènes n'ont sûrement jamais été en relations avec les indigènes du Sud du Katanga avant l'arrivée des Européens. Je dirai même que l'un des gardiens plus élevés en grade de cette espèce de religion des bantu primitifs : Kasongomwana, n'a jamais été en relations qu'avec des tribus d'origine « batwa ». Musiri ne lui fit jamais la guerre, non pas parce qu'il constituait une barrière à l'extension de sa puissance, mais parce qu'il savait que Kasongomwana était un des grands chefs de cette religion ancestrale.

A mon avis certaines croyances furent inculquées aux « bantu » primitifs par leurs Pères, ces nègres de haute stature venus du Nord qui peuvent facilement s'identifier avec les baruanda barundi, que des guerres de religions (copte contre musulmane) forcèrent de quitter les sources du Nil.

Il est évident que ces Nilotiques, émigrant à la suite de guerres de religions suivaient rigoureusement les préceptes de la religion pour laquelle ils avaient donné leur sang. Leur contact avec les « batwa » (unions matrimoniales) a laissé sur ceux-ci et leur descendance une forte empreinte religieuse.

J'en conclus que, de leur contact avec leurs Pères, les « bantu » ont retenu au cours des siècles, des bribes de cette religion et surtout ce que celle-ci pouvait contenir de prestigieux et de superstitieux. La religion musulmane d'il y a quelques siècles devait en être saturée.

LA DIVINITE. — Au dessus de toutes choses visibles ou invisibles existe l'esprit pur ; l'intelligence suprême : LEZA WA MALANGO. Il est le créateur de toutes choses : LEZA SHAKAPANGA. Par rapport aux esprits inférieurs (limités) qui sont ses créatures, il est VIDYE MUKULU. Soit trois qualités suprêmes reconnues à une seule divinité.

Leza n'entre jamais en contact direct avec l'homme. Celui-ci se reconnaît d'ailleurs trop inférieur que pour oser s'adresser directement à Leza. Autour de Leza gravitent les esprits inférieurs. Ce sont les « Vidye » (bavidye). Puis il y a les humains. Leza les créa parce qu'il s'ennuyait. Contempler la terre et voir ce qui s'y passe est sa distraction favorite. Il ne s'occupe jamais directement de ses créatures. Il laisse ce soin aux « Bavidye » à qui il a remis une partie de son pouvoir. Ils s'interposent entre lui et les humains. Pour y arriver, ils s'incarnent dans le corps humain.

Bulumbu. — (du verbe « kulumbuka » = être possédé. Possédé = mulubi).

On appelle « Bulumbu » l'ensemble des « méthodes » — si je puis m'exprimer ainsi — utilisées par les innombrables « bavidye incarnés pour obtenir certaines faveurs de la divinité Leza représenté par ses Bavidye célestes

Les « bavidye » sont innombrables comme les étoiles dans le ciel. Ceux sollicités ordinairement sont : Goy - Kalombo - Mumba Kilubi - Kulu - Kalumba - Kisimba ou Kibawa - Mukondwe - Mulondo - Yumba - Numbi - Kalengalenga - Kulumba - Longo wa Bisela - Kasongo - Pombo - Kibwabwa - Shamuleka.

Ces esprits inférieurs ou limités, formant la cour de Vidye Mukulu, peuvent s'incarner dans le

corps d'un humain qui n'a jamais fait appel aux services d'un « Kizwa ». Les humains en qui s'incarnent les « Bavidye » sont prédestinés. La présence de l'esprit se manifeste en eux à l'improviste. Il leur fait commettre un tas d'actes extravagants : danses obscènes - gestes convulsifs - tremblements de tout le corps - fuite en brousse - manger des excréments humains - creuser des trous dans lesquels ils se cachent des journées entières - en un mot, faire le fou...

Dès qu'un homme du village présente certains caractères pouvant laisser supposer qu'un « Vidye » est entré en lui, la population est alertée et l'observe tout en laissant faire... L'on a vu des simulateurs qui voulaient exploiter leur crédulité ???... Cependant, si les manifestations durent plusieurs jours, l'on fait appel à un « Vidye » connu qui, à son tour, observe le « mulubi » et conclut à la maladie - à la simulation ou à l'incarnation d'un « Vidye » qu'il désigne aussitôt. Dans ce dernier cas, il s'occupe aussitôt du possédé et l'amène auprès du « Vidye » de la catégorie qui s'est manifesté à son protégé... Celui ci moyennant cadeaux, apprend son métier au nouveau « Vidye ».

Les « Bavidye » sont tenus de suivre une règle de conduite stricte.

Le « Vidye » ne peut utiliser des ossements humains (« visimba »). Lorsqu'il s'occupe de ses affaires de « buvidye, » il ne peut avoir aucun rapport avec aucune femme quelle qu'elle soit. Jamais il ne pourra avoir de rapports sexuels avec aucune femme avant la tombée de la nuit. Il lui est interdit de manger de la viande de fourmillier (« pumpa » ou « mutumbi ») de silure (« kabambale ») ou de vautour (« mungomba »). Le « Vidye » qui s'incarne en lui, le quitte de temps à autre pour aller se reposer. Dans ce but et pour lui être agréable il lui prépare un habitat moëlleux. Dans une courge (« mboko ») il mettra des fruits de l'arbuste « mutamu » (faux cotonnier ?) des poils du félin « nzima » (espèce d'énorme chat noir ressemblant fortement à la panthère noire) des écailles de « nkaka » (espèce de tatou) des plumes de « nsukuswa » (perroquet) des cheveux de « mapasa » (jumeaux) des bulbes de « kitimankunka. »

Vertus attachées à ces objets :

1° Fruits de l'arbuste « mutamu » : lit moëlleux - fait dire la vérité

2° Poils de « nzima » : fait échapper à l'emprise des sorciers

3° Ecailles de « nkaka » : permettent de résister aux coups

4° Plumes de « nsukuswa » : donne l'inspiration

5° Cheveux de jumeaux : abondance - fait avoir une nombreuse clientèle

6° Bulbes de « kitimankunka » : donne la fortune.

Cet habitat ainsi préparé est placé dans le temple (« kafwa ») qu'il s'est construit à proximité de sa hutte. Il s'y entretient avec le génie qui s'est incarné en lui. Sa femme (« muntwa bene ») y prépare sa nourriture, mais elle ne peut y prononcer une parole - ni faire ses besoins - ni avoir ses menstrues - ni être habillée d'une étoffe d'importation.

Les aides des « bavidye » sont :

1° le « kiombela, » batteur de tambour, qui fait venir le génie;

2° le « kitobo » qui est l'intermédiaire entre le consultant et le « vidye, » celui-ci ne pouvant s'entretenir avec l'homme vulgaire lorsqu'il est en transes.

Le « Vidye » terrestre ou incarné ne meurt pas comme les hommes ordinaires. Suivant nos nègres, son esprit est emporté directement par le génie qui s'est incarné en lui, non pas au royaume souterrain de Kalunga Niembo, mais bien au royaume des cieux.

Le « Vidye » terrestre n'est jamais pleuré à sa mort. Il n'est d'ailleurs pas à plaindre disent les natifs puisqu'il se rend en un lieu de délices suprêmes... D'ailleurs, sait-on lorsqu'un « Vidye » est réellement mort ? N'a-t-il déjà pas toutes les apparences de la mort lorsqu'il est en transes ? « Kilumbuka lilwa muyowa kukila ke kutundaila » disent-ils. C'est à dire ; (approximativement) Ne pleurez pas trop vite le prêtre du « bulumbu », le génie le croyant mort, l'emportera (trop vite).

Les « bavidye » ou prêtres du « bulumbu » sont ce que nous appelons les « banganga » ou devins.

NGANGA. — « Nganga » est trop souvent utilisé, injustement, pour désigner indifféremment le guérisseur, le devin et le sorcier. Tous les trois sont des féticheurs. « Nganga » signifie uniquement : guérisseur.

Les guérisseurs sont de deux catégories :

1° le guérisseur du corps - « nganga wa kundapa » - qui est le vrai médecin ;

2° le guérisseur de l'esprit - « nganga wa kubuka » - qui, par la puissance du « Vidye » qui s'est incarné en lui, dénonce les êtres malfaisants et leurs actes maléfiques, contrecarre l'action des sorciers, explique les mauvais rêves, explique les mauvais présages, explique tout ce qui semble surnaturel.

Le sorcier - « fwiti » ou « ndozi » - n'est pas un « nganga ».

« NGANGA WA KUNDAPA » — ou médecin indigène est, à mon avis, plus à protéger qu'à condamner. Il ne possède que des remèdes purs (blancs = « buswe » ou « lyese ») dans la préparation desquels l'incantation n'a rien à voir.

Le « nganga » n'aurait cependant pas la peau noire s'il n'avait à son service un esprit (bienfaisant) pour l'aider dans sa tâche. Mais cet esprit ne demande aucun sacrifice humain ou autre. Cet esprit bienfaisant est celui auquel il a été dédié le jour de sa naissance. Il est son patronyme et en même temps son ange gardien. Le « nganga » l'appellera à son secours dans les cas difficiles et aussi... pour lui procurer une clientèle. Tous les soirs il communique avec lui. Il l'appelle en chantant des mélodies, en lui disant des paroles apaisantes, en le suppliant.

A son intention il prépare un habitat moelleux dont question page 23. L'esprit s'y trouve à l'aise et tout disposé à aider celui qui l'invoque.

Lorsqu'il est certain de la présence de son protecteur, le « nganga » cite le nom de tous les Chefs qu'il connaît et ponctue chaque nom d'un coup de sifflet tiré d'une corne de « kashia ». Le génie agira sur les Chefs visés pour que ceux-ci apportent leurs malades à notre « nganga wa kundapa ».

Certaines précautions sont prises pour que l'esprit ne s'effraye et ne s'en aille sans esprit de retour : dès le crépuscule, l'on ne pourra plus sortir du « kafwa » (temple) ni eau froide, ni charbons de bois incandescents, ni produire un courant d'air. Sous peine de voir devenir ses remèdes inefficaces, il ne pourra jamais faire partie d'une secte secrète (ce qui prouve que le « bulumbu » n'est pas considéré comme une secte mais bien comme une espèce de religion) ni poser des actes attentatoires à la santé d'une personne humaine.

Lorsque le « nganga wa kundapa » jouit d'une certaine réputation, on l'appelle Bwana Mutombo. Les remèdes qu'il utilise sont des simples. J'ajouterai que certains « banganga ba kundapa » sont réputés et que certains de leurs remèdes empiriques sont réellement efficaces.

Voici quelques remèdes dont on m'a assuré l'efficacité certaine :

1° Contre la lèpre purulente : faire rôtir des feuilles vertes des arbres « mungubwengubwe » et « mulwala » à parties égales ; en frotter vigoureusement les parties atteintes. Les plaies se cicatrisent en très peu de jours et si le malade en est au premier stade, il guérit complètement.

2° Contre la lèpre sèche : faire boire un vomitif préparé avec des racines de l'arbre « musase ». Faire rôtir des fruits de l'arbre « musemi », mélanger les cendres à de l'huile de « ndulu » provenant des fruits de l'arbre « muzikizi ». En frotter tout le corps vigoureusement.

3° contre l'asthme : inhaler la fumée produite par les feuilles séchées, rôties, de l'arbre « mungubwengubwe ».

4° contre les morsures de serpent : a) faire une bouillie avec le cactus rampant « mulendeni » qu'on applique sur la plaie ; b) macérer des feuilles, à parties égales, des arbres « ndale » et « mubanga », appliquer la bouillie sur la plaie débridée ; c) ramollir dans l'eau tiède ou froide, l'écorce de l'arbuste « mulembwe ». Appliquer cette bouillie sur la plaie débridée.

5° contre la blennorrhagie : faire une décoction au moyen des racines de l'arbre « kavungundezia », en faire boire une tasse deux fois par jour durant 5 à 8 jours.

6° contre la syphilis : faire boire pendant 30 jours, à raison de 3 tasses par jour, une décoction faite au moyen de racines de l'arbre « bikoko ». Puis, pendant 8 jours, à raison de 2 tasses par jour, une décoction faite au moyen de racines de l'arbre « kilembelembe ». Le malade est guéri radicalement et apte à enfanter

« NGANGA WA KUBUKA ». — C'est le guérisseur de l'esprit, le devin. Il ne tue jamais et n'utilise jamais d'ossements humains (visimba). Presque toujours, il est en même temps « nganga wa kundapa ».

Comme devin, je le considère comme un être néfaste. Par son action divinatoire, qu'il sait être fautive, il est trop souvent le dispensateur de cette crainte, de ce malaise incompréhensible, dans lesquels vivent les indigènes de la brousse à certains moments et auxquels nous ne trouvons pas toujours un motif... Il sème la crainte et la suspicion et est, de ce fait, souvent la cause de l'éparpillement de la population dans certaines régions...

Les « banganga ba kubuka » sont souvent des noirs d'une intelligence dépassant la moyenne.

La fonction principale du devin est de dénoncer les actes de sorcellerie et leurs auteurs, les sorciers pactisants des « bizwa » (voir paragraphe suivant). Ils dénoncent, à qui les payent, un tas de sorciers qui n'existent, faut-il le dire, que dans leur imagination fertile. Ils se garderont bien de dénoncer un vrai sorcier - je veux parler ici des tueurs - empoisonneurs - qu'ils craignent. Ils choisissent toujours leurs victimes. C'est dire qu'ils ne s'attaquent jamais qu'à ceux qu'ils sont certains d'abattre.

Le devin n'agit jamais que sollicité et n'accusera que lorsque la victime aura refusé ou aura été dans l'impossibilité de lui graisser la patte... Manger à deux rateliers est la façon ordinaire de procéder des devins. Malheur à ceux qui refusent de passer par leurs exigences. La vindicte publique ne fera qu'une bouchée d'eux après l'accusation formelle qu'aura lancée le « nganga ».

Mais, direz-vous peut-être, un noir accusé de sorcellerie peut se défendre et a sa famille pour le défendre ?

En effet, il peut demander à subir l'épreuve du poison... quant à la famille, elle ne se solidarise jamais avec celui qui est accusé de sorcellerie, de crainte d'être accusée elle-même. Au contraire, c'est la famille qui est souvent la plus acharnée à faire subir un sort à l'accusé. Rares sont d'ailleurs ceux qui demandent à subir l'épreuve du poison lorsqu'ils n'ont su ou voulu payer le devin.

Généralement, l'indigène accusé de sorcellerie n'ose se défendre à cause de ses croyances. Pour l'indigène non évolué, la personnalité humaine est composée de deux parties : l'une charnelle, l'autre spirituelle, qui, toutes deux peuvent agir séparément et à l'insu l'une de l'autre. La partie spirituelle agit pendant le sommeil. Le rêve est une des scènes de la vie de la partie spirituelle à laquelle assiste exceptionnellement la partie charnelle.

Imbu de ces idées, il est tout naturel que l'indigène croit qu'il est possible que son subconscient ait commis les actes qu'on lui reproche et de ce fait l'accusation de sorcellerie lancée contre lui devient sinon naturelle, du moins admissible... D'où sa passivité.

Tous les actes de la vie sont inspirés par les puissances surnaturelles. Ceux qui procurent une satisfaction sont inspirés par les bons génies. Les autres, sont le résultat d'actes maléfiques dirigés contre sa personne par des individus ayant sollicité et obtenu l'aide des mauvais génies.

L'on ne meurt jamais de mort naturelle ; un chasseur ne saurait rater une bête à quelques mètres de distance ; la sécheresse qui perdure ; la pluie qui devient nuisible aux cultures ; la folie ; un mauvais rêve ; la maladie ; etc... sont le fait d'autrui. Certains noirs diront bien qu'un tel est mort de « maladi ya mungu » (mort naturelle) Si ce n'est un chrétien pratiquant ou un déraciné de plusieurs lustres, il l'aura dit « voulant s'adapter à la mentalité européenne » ou, croyant faire plaisir, car pour lui, sa conviction sera qu'un génie malfaisant sollicité par un sorcier, « s'est agrippé au cœur du défunt pour l'emporter au royaume souterrain de Kalunga Niembo. » Pour le primitif, Leza ou Kabezya Mpungu, est le grand esprit, créateur de l'univers. Son but, en créant, était de pouvoir contempler indéfiniment ce qui se passe sur terre. Il ne viendrait jamais à l'idée du primitif que le Créateur veuille la mort de ses créatures. L'on ne fait pas une chose pour la détruire, mais bien pour en retirer une satisfaction. Faire cesser la satisfaction qu'on éprouve, par son propre fait, est un non sens.

Les esprits, bons ou mauvais, étant à la base de tous les actes de la vie, l'on doit donc, pour vivre en paix, se rendre favorables les uns pour se défendre contre les autres. L'on se rend favorables les bons génies en leur construisant des habitats appropriés à chaque génie, en les nourrissant de bière, de viande, de farine, etc... en leur sculptant des statuettes à leur effigie, en les honorant de façon tout à fait orthodoxe. Afin de pouvoir se défendre, il faut savoir à quel génie l'on a affaire, car chaque génie peut

être traité différemment. Or, cette science divinatoire est l'apanage exclusif des « Bavidye » ou devins.

Le « nganga wa kubuka » a à son service, des génies bienfaisants qui lui révèlent, moyennant force offrandes, qui coûtent chers aux solliciteurs, le génie malfaisant causant le mal. Moyennant supplément, immanquable, notre devin ira jusqu'à révéler le nom de celui qui a fait appel au mauvais génie... Enfin, pour peu que le solliciteur y mette du « bon vouloir pécuniaire », il sera exorcisé. Les « possibilités » du « nganga wa kubuka » sont grandes... Si le devin réduisait son intervention à l'exorcisme, il ne serait pas tellement critiquable, mais en désignant un sorcier imaginaire, il jette sur celui-ci une tâche indélébile qui le vouera, tôt ou tard, à la vindicte publique. Le sorcier pourrait échapper à son sort, actuellement, (c'est à dire depuis que l'occupation européenne est devenue réellement effective) en s'enfuyant mais en ce faisant, il ne sauve que sa propre personne. Un ou plusieurs membres de sa famille payeraient pour lui.

Les devins sont souvent les pourvoyeurs du « bukazanzi ».

Rêver d'un défunt, fut-il votre proche parent, est la preuve que votre subconscient est entré en conflit avec l'esprit du défunt. Pour éviter que le défunt ne vous joue un tour à sa façon, il faut le rendre impuissant en l'emprisonnant dans une corne d'antilope.

Nos crédules noirs ont donc trop souvent l'occasion d'avoir recours aux offices intéressés du devin, qui ne se fait pas faute d'exploiter cette source intarissable.

Les « banganga ba kubuka » sont très nombreux et sont connus de tous les indigènes. Il ne se cachent guère et font même de la réclame à leur façon.

La façon d'invoquer un génie varie suivant le génie, mais la façon de procéder dans l'exercice de leurs fonctions divinatoires ne varie guère. Voyons comment procèdent nos devins-conjureurs du sort :

Le solliciteur se présente devant le devin et lui fait cadeau d'un collier de perles ou d'une somme de un à deux francs. Le cadeau est placé dans le panier « kitundu ». La demande est formulée. Le « nganga wa kubuka » interroge longuement et minutieusement « sans avoir l'air d'y toucher ». Plusieurs jours se passent pendant lesquels le « nganga » ne reste pas inactif : il se renseigne au sujet du présumé coupable et entrera même en relation avec celui-ci. Tous les soirs, il s'enferme dans son « temple » et communique avec son génie à qui il fait force offrandes. Certain jour le génie « entre en lui » (il entre en trances « kutuntuka »). A partir de ce moment, personne ne peut plus lui adresser la parole. Il ne quitte plus sa hutte et c'est à peine s'il touche aux aliments que lui a préparés sa « muntwa bene » dans le secret du temple ». Sit à ce moment, il était arrêté et mis en détention, ne fut-ce que pour quelques instants, le devin cesserait à tout jamais d'être le personnage néfaste qu'il est car suivant leurs croyances, le génie le quitterait à tout jamais. Je connais plusieurs cas de l'espèce.

Encore faut-il savoir quand ils sont en trances et avoir un délit à leur reprocher. Mais le fait d'être en trances (?) ne suppose-t-il pas le délit d'après ce que je viens de dire? Etant en trances, s'il rêve de feu, c'est signe qu'il devra dénoncer un sorcier. Veuillez noter, qu'il sait déjà à quoi s'en tenir au sujet de l'affaire. S'il rêve d'autre chose, il devra dénoncer un membre défunt de la famille du solliciteur. Ayant rêvé, l'affaire devient publique.

Un beau jour il se rend dans le village du solliciteur au su et vu de tous. Il est aussitôt conduit devant la maison de son client que celui-ci a fait nettoyer d'urgence. Un grand feu est allumé devant la case devant laquelle s'accroupissent tous les habitants du village. Ceux-ci sont dénombrés et l'absent est de suite accusé d'avoir « trempé » dans l'affaire. Le « nganga » s'introduit dans la case, muni de son sac à médecines (« mbukuli »). Il s'affuble aussitôt de son accoutrement de « nganga » : plumes de coq piquées dans les cheveux - morceau d'étoffe quelconque nouée autour de la tête - autour des reins, une ceinture faite au moyen de peaux de genettes - un tablier en peau de léopard - les yeux cerclés de « pemba » - les seins frottés de cette même poudre blanche. En mains, il tient une sonnette « ludibu » ou des calebasses-sonnettes « mianga » qu'il fait résonner au rythme de sa danse. Les spectateurs sont attentifs à tout ce qui se passe à l'intérieur de la hutte... A certain moment, le « nganga » pousse quelques « eh, eh » retentissants aussitôt suivis de coups de sifflets stridents. L'esprit est entré en lui (« l'a saisi »)... Il sort aussitôt à reculons, laissant ses « médecines (« bwanga ») étalées à l'intérieur de la hutte. Sa sortie est saluée par les cris « mikunda » de la foule. Le tambour (« kumvi » ou « kiondo ») résonne aussitôt, par l'intermédiaire de « kiombela ».

Le « nganga » s'assied sur une natte étendue auprès du feu et commence à interroger publiquement, par l'intermédiaire de « Kitobo », son solliciteur. De suite après cet interrogatoire, il entame une danse échevelée - se laisse tomber sur la tombe - fait semblant d'entamer une conversation animée avec l'esprit dont il est censé être possédé - se précipite brusquement vers un endroit - revient - s'assied - se lamente - commet un tas de gestes inusités. Le tout, faut-il le dire, dans le but d'impressionner, d'effrayer son auditoire. Tout en sueur, les yeux égarés, il déclare que l'esprit ne veut pas parler parce qu'on lui refuse les cadeaux d'usage, c'est à dire : poules - argent - étoffes, etc... Pour que les cadeaux soient conséquents, il menace la foule en déclarant que le génie se fâchera si on ne l'apaise. Naturellement, tout le monde se précipite pour satisfaire aux exigences de l'esprit. Après d'autres simagrées et menaces, il demande solennellement si l'assistance veut réellement connaître l'ensorceleur. Sur réponse affirmative du public il énumère froidement les biens qu'il désire recevoir. Ces « biens » lui sont, aussitôt, comptés. Alors, solennellement, il prend une callebasse remplie d'ingrédients de toutes sortes qu'il secoue - tourne - retourne - puis, regardant au fond - il la dépose en secouant la tête d'un air inspiré et se précipite à l'improviste sur celui qu'il accuse et le prend par le poignet, le vouant de ce fait, à la vindicte de ses frères .

Une première fois, si le fait n'est pas très grave, l'accusé pourra en être quitte par paiement d'une forte somme, mais s'il récidive, il périra irrémédiablement sur le bûcher. Tous les assistants, y compris ses proches, prendront part à cet acte purificateur sous peine d'être accusés de connivence. Je n'ose affirmer que le bûcher existe toujours pour les sorciers . .

La cérémonie est terminée en ce qui concerne la divination.

Reste l'exorcisation

L'ensorcelé est amené par le devin en forêt où il le fait assoir sur un tronc de « mubanga ». Un feu est allumé à proximité de sa personne qu'il doit présenter sur toutes les faces au feu purificateur afin que le génie maléfaisant qui l'enveloppe prenne la fuite. Pour qu'il ne lui prenne plus la velléité de reprendre malgré tout ce corps dont il a été chassé, celui-ci est lavé à grande eau et oint d'huile de sésame (huile blanche) mélangée de médecines. Pour sa peine, outre les biens déjà reçus, le « nganga » recevra encore 50 à 60 colliers de perles ou une somme de 50 à 60 frs.

Les « BAFWITI » ou « BANDOZI » - Ce sont les tueurs-empoisonneurs, à gages ou autres. C'est à tort qu'on dit d'eux qu'ils sont les « banganga ». Ils sont nombreux.

Il y a deux catégories de sorciers : les « bafwiti » et les « bafwiti bayeyeka ». Les premiers tuent ; les seconds ramollissent les volontés par la crainte qu'ils inspirent et sont la cause de la plupart des suicides. Ils ne tuent pas eux-mêmes. Tous les deux sont néfastes. Ils constituent la vraie entrave à la pénétration de nos idées et principes dans les milieux vraiment indigènes.

Nous connaissons trop peu les façons d'agir des sorciers que pour pouvoir les combattre réellement efficacement. La répression ne les atteint qu'exceptionnellement du fait que l'aide des natifs ne nous est pas acquise en ce domaine. Il est tout à fait exceptionnel qu'un indigène osât témoigner contre un sorcier ; il est encore plus exceptionnel qu'un sorcier soit dénoncé... Que l'on ne croit pas qu'un devin irait jusqu'à dénoncer un vrai sorcier-tueur-empoisonneur-envoûteur... Le devin ne dénonce que des petits charlatans inoffensifs ou des sorciers qui n'existent que dans son imagination fertile. Prendre un sorcier en flagrant délit est une quasi impossibilité... Quoique connus de tous les indigènes, les sorciers cachent leur jeu et ils y parviennent toujours aidés par tous et surtout par les plus hauts placés dans la hiérarchie indigène.

Les sorciers sont toujours des noirs doués d'une grande intelligence qui savent se ménager des appuis solides. Souvent ils occupent des places enviables auprès d'Européens haut placés et présentent cet aspect spécial d'indigènes dévoués à l'européen : serviables - apparemment soumis à nos lois...

Pourquoi les noirs ne dénoncent-ils pas les sorciers ? Ils ne voient pas l'utilité de dénoncer les sorciers au pouvoir occupant. L'européen condamnera le sorcier coupable d'un délit non prescrit à une peine de prison et même à la pendaison. La mort n'empêche pas un sorcier de se venger croient les natifs. Il n'y a que le bûcher qui annihile les possibilités maléfaisantes du sorcier. Or, l'européen n'utilise pas le bûcher pour conduire de vie à trépas ses condamnés à mort. Inutile donc, disent les noirs, de se risquer à dénoncer un sorcier qui se vengera sur vous tôt ou tard. En outre, quel est l'européen qui ajoutera foi à ce que vous pourrez lui raconter concernant les agissements des sorciers ?

Suivant les croyances des indigènes, les sorciers sont des humains en qui se sont incarnés des « BIZWA ».

Les Bizwa sont de mauvais génies. Au début de la création, les « bizwa » étaient des « bavidye ». Mais ils se sont permis d'aller à l'encontre de la volonté de Leza et « Vidye mukulu » les en punit en les précipitant dans les ténèbres (« kumbo »). Il arrive encore qu'un « vidye » se révolte et alors « Vidye mukulu » le précipite dans les ténèbres. Les humains sont témoins de ces actes d'autorité : les éclairs (« kapeni ») sont les émanations des « bizwa » qui sont chassés du ciel. En tombant ou plutôt en pénétrant dans le royaume souterrain (« kumbo ») ils produisent un bruit formidable : le tonnerre ou « kuba ».

Kulunga Niembo, est le chef des « bizwa ». Son lieutenant s'appelle : Kasongo Lukenda. Le « kizwa » chassé du ciel prend la forme d'un varan (« mbulu » dès qu'il se trouve au royaume de Kalunga Niembo ». Le « kizwa » est l'esprit du mal. Son grand plaisir est de molester les humains. Il s'incarne en ceux des humains qui ont commis des crimes impardonnables. Ce sont les sorciers. Ceux-ci préparent comme habitat à leur mauvais génie, non pas un habitat moëileux comme les devins, mais un crâne ayant appartenu à un sorcier réputé. Le « kizwa » s'y trouve délectablement. Il se tient ordinairement dans l'orbite.

Le sorcier en titre est toujours un être d'un certain âge (les jeunes n'inspirent pas confiance aux solliciteurs) d'une intelligence supérieure à celle des autres noirs, doué d'une très grande volonté. Il est cruel et rien ne le rebute. A le voir, on ne le distingue pas des autres noirs. Peut-être ses yeux ont ils un éclat particulier, mais ceci provient sans doute de ce que tous les sorciers sont fumeurs de chanvre. Il paraît que le chanvre entretient la cruauté et... le courage ! Le sorcier est capable de se déplacer avec la vitesse du vent. N'en a-t-on pas vus faisant des bonds d'un village à l'autre, d'autre, chevauchant des étoiles, passer dans le ciel laissant derrière eux comme une traînée lumineuse... Pour arriver à ses fins, le sorcier se transforme tantôt en lion, tantôt en crocodile ou en hippopotame ou en serpent ou en un insecte quelconque... Le maître sorcier est entouré d'apprentis sorciers. Ceux-ci ne pourront postuler le grade envié de sorcier que lorsqu'ils auront tué père et mère... Aussi grave que ceci paraisse être, c'est un fait certain. J'estime que lorsqu'un noir avoue être « sorcier », l'on devrait mettre d'emblée à sa charge l'accusation d'avoir tué ses père et mère ou des parents ayant pris leur succession coutumière.

Après l'initiation qui est un vrai stage durant des années, le récipiendaire doit produire les preuves de ses mauvais instincts en commettant des meurtres et ce n'est qu'alors qu'il peut espérer « être saisi par un kizwa ». Abstraction faite de ce que les indigènes lui reconnaissent de surnaturel, le sorcier est un vulgaire assassin. Il devrait être considéré comme tel, à priori, dès qu'une enquête est ouverte à sa charge.

Voici quelques catégories de sorciers-tueurs-empoisonneurs que je connais :

1° « KABOZIA » - C'est le génie des chasseurs. Il est représenté par une corne d'antilope bourrée d'ossements humains (« visimba ») et de poudre rouge de « mukula ». Ces ossements proviennent de ses parents assassinés. Ceux-ci sont censés le conduire aux endroits giboyeux inconnus des hommes en vie. Pour ranimer leur ardeur, il verse régulièrement de l'huile de palme (rouge) bouillante sur la corne et son contenu. Lorsque, malgré tout, ses « visimba » ne « donnent » plus, il assassine un autre membre de sa famille. Le « kabozia » est un sorcier-assassin à gages.

2° « KANA NA LETA ». — C'est également un génie de chasseurs. Il est également représenté par une corne d'antilope qui est bourrée d'ossements provenant de l'enfant nouveau-né de celui qui l'utilise et qu'il a lui-même assassiné. Lors de l'assassinat, il se fait des incisions sur le poignet et la main dans lesquelles il verse du sang de son enfant. L'on m'assure que, croyant donner plus de force au « nkisi », l'infanticide arrache le cœur de l'enfant alors que celui-ci respire encore.

3° « LEMBA ». — Est également représenté par une corne d'antilope remplie d'ossements provenant de ses proches assassinés. Son possesseur est un assassin à gages, un empoisonneur. Il est surtout sollicité pour accomplir les vengeances. Il est l'ennemi des riches.

4° « KIBAYA KYA MAZIENDE ». — Est représenté par une statuette figurant un homme ou une femme. Chaque fois que l'on veut atteindre un ennemi dans ses parties vives, la statuette est percée d'un clou, à l'endroit voulu. Le ventre est creux. Il y est mis les ossements provenant de proches parents assassinés. Le tout est fermé au moyen d'un morceau de miroir dans lequel l'assassin est censé voir sa victime. C'est le « nkisi » des envoûteurs-empoisonneurs. Son possesseur le tient soigneusement caché. Appelé au loin pour exercer son métier, le possesseur du « kibaya » n'emporte pas son fétiche. Il se sert d'une courge évidée à moitié remplie d'huile de palme liquide. A la courge sont attaché deux petites cornes d'antilopes contenant des ossements de parents assassinés. En fixant l'huile de palme contenue dans la courge, l'assassin est censé voir sa victime et en faisant semblant de la percer au moyen d'une aiguille, il détache une parcelle de cire sur laquelle est fixé un cheveu humain qui, aussitôt, surnage. Ce sera la preuve de son savoir faire comme assassin. En réalité, il se sera entendu avec un membre de sa victime pour que celle-ci soit empoisonnée.

5° « MWAZAMBALA » — Est représenté par une corne d'antilope au moyen d'ossements ayant appartenu à des sorciers réputés. Il rend invulnérable celui qui le possède. C'est le plus réputé des tueurs.

6° « NZUNZI ». — Est représenté par une statuette dans la tête de laquelle est enfoncé une corne d'antilope dans laquelle sont placés les ossements provenant de ses proches, de préférence ses frères, sœurs, enfants. C'est le « nkisi » des vieux qui lui sacrifient à toutes occasions des vies humaines. En revanche, le vieillard reçoit longévité et vigueur... Ce « nkisi » demande constamment du sang frais. Dès que le sang disparaît, le vieillard redevient caduc, disent les noirs ...

Les possesseurs du « nzunzi » sont très nombreux et à défaut de parents à assassiner, ils tuent n'importe qui. Le seul moment de la journée pendant lequel ils peuvent se livrer à leurs assassinats est le soir vers 20 heures. C'est le motif pour lequel les vieillards sont craints dès la tombée de la nuit.

7° « KIKUNGULU ». — Est le nom donné aux vieux sorcier - possesseurs de tous les secrets. En fait, ce sont les vrais sorciers-tueurs ayant à leur service les apprentis sorciers.

8° « VISANGUKA » ou « MATAMBO » — ou hommes-lions. Voir Bulletin des Juridictions Indigènes n° 1 de l'année 1935 - page 22.

9° « BUKAZANZI ». — ou adeptes du cannibalisme rituel. La majeure partie de ses adeptes sont des sorciers. Les jeunes doivent être exclus de cette catégorie jusqu'à preuve du contraire.

MŒURS ET COUTUMES

« BUSWE BWA KWILIA » OU UNE FORME DU MARIAGE CHEZ CERTAINES POPULATIONS DU KATANGA.

Le serment du « Buswe bwa kwilia » était fort en honneur parmi le bas peuple avant l'occupation européenne. De ce temps, les femmes étaient accaparées, dès leur plus jeune âge, par les Notables, grands possesseurs de biens. Cette vraie « traite » existait dans des proportions telles, que les jeunes gens peu fortunés étaient dans la quasi impossibilité de trouver femme. De ce temps là, l'homme ne se mariait guère avant l'âge de 35 à 40 ans et encore devait-il se contenter alors d'une vieille épouse que lui accordait l'un de ses oncles maternels... La polygamie se réduisait alors aux seuls vieux notables. L'accaparement pratiqué par ceux-ci eut pour résultats de restreindre le pourcentage de la natalité et de donner lieu à toutes sortes de pratiques que la moralité réprouve. Ces unions étaient, en outre, fort instables du fait que chaque femme était recherchée par d'innombrables soupirants.

Il était juste, sinon nécessaire, que les possesseurs d'une seule femme, les monogames, aient

cherché un moyen de les préserver de la convoitise, de la surenchère ou des manœuvres de leurs congénères riches et puissants. Ce moyen devait aller à l'encontre des coutumes établies, sortir de l'ordinaire, pour que la femme convoitée devienne un objet de répulsion. Il fallait que les épousailles aient lieu d'une certaine façon. L'on trouva le « Buswe bwa kwilia ». Le procédé est immoral, mais le but est assez noble pour que nous n'en retenions que le résultat. Le voici dans sa crudité :

L'homme place, à deux reprises, une boulette de pâte de manioc dans le vagin et l'avale; puis, commet l'acte cher aux tribades... Alors a lieu l'accouplement ordinaire, après quoi, la complice essuie le sexe de l'homme .. avec les lèvres... Ceci étant accompli, l'homme prête le serment suivant : « Que cette termitière devienne ma tombe si je te trompe jamais ou si je deviens polygame. (« mpali »).

« Que cette même termitière soit ma tombe, si je te trompe jamais ou si je te quitte pour un autre », répond la femme.

Cette forme du mariage est quasi indissoluble. Elle existe partout chez le peuple dit « muluba ». En Territoire de Moba, on l'appelle : « kulyana ». (= se manger...) Elle se pratique encore malgré que la fortune soit plus partagée entre époux de tout âge et de toutes conditions sociales, mais surtout entre vieillard et jeune femme. A la mort de l'un des pactisants, le survivant remplace sa ceinture par celle du défunt à qui il met la sienne. Cet acte équivaut à un serment : le « muzingo » par lequel le survivant s'engage à respecter le « buswe bwa kwilia » jusqu'à sa mort. La survivance est, ordinairement, de peu de durée. Je connais plusieurs cas où elle ne fut que de sept jours. Faut-il en déduire que lors de leur pacte, ils se sont jurés de ne pas se survivre et que si la mort ne les atteint pas un court laps de temps après la disparition de l'un d'eux, ils doivent se suicider ? Je ne l'affirme pas. Il est tout à fait exceptionnel qu'un tel mariage soit rompu et même que le pacte de monogamie ne soit pas tenu.

Un chef appelé à juger une demande en divorce émanant d'une personne ayant contracté un tel mariage, commencera toujours par se récuser ou, pour le moins à reporter l'affaire à une date éloignée. Si, par extraordinaire, l'affaire était soumise à nouveau à sa compétence, il fixerait des dommages et intérêts tellement élevés que le demandeur se trouverait dans l'impossibilité de les acquitter, le forçant par le fait, de rester fidèle à son serment.

∴

« LUSALO ». — Le « Bulunda bwa lusalo » est le pacte ou plutôt « l'amitié du sang ». Il se pratiquait autrefois, surtout, entre chefs. Cependant, les hommes libres le pratiquaient également ; les femmes, moins souvent. Il n'existait jamais entre femme et homme.

Lorsque, après s'être jugés dignes d'être amis par le sang, deux personnes se décidaient de pratiquer le « lusalo », chacune des parties s'amenait, à un endroit déterminé, accompagnée de ses proches parents qui servaient de témoins. Ces derniers se tenaient un peu en retrait, derrière chaque pactisant. Ceux-ci se faisaient face. D'un des groupes s'avance un des témoins, qui pratique aux futurs amis une incision, sur la poitrine mise à nu, à hauteur du cœur, au moyen d'une lancette appelée « katshibwa » ou « kalemba ». Le sang qui coule de la légère blessure est recueilli soigneusement sur une feuille de l'arbre « mulumba » et est présenté à chacun des patients qui en enduit les incisions qui lui ont été faites. Puis chacun des pactisants fait à son vis à vis une légère incision au poignet ou à l'avant bras gauche et suce le sang coulant de la blessure. Après quoi l'on se jure amitié éternelle. Les biens : femmes, chèvres, produits des cultures, argent, etc .. de l'un appartiennent à l'autre et vice et versa. Malheur à celui qui rompt le pacte... tous les moyens sont bons pour punir le parjure.

∴

FUNERAILLES D'UN CHEF « MULOMOTWA ».

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 - Kabori - Kampompe - Makungu - Kienga - Senga Kalala et Mwadiavita. Il les charge de veiller nuit et jour sur sa personne et de lui procurer les médecines

nécessaires à son état de santé. Pour éviter le bruit, mais surtout pour se livrer en toute tranquillité à leurs pratiques superstitieuses, 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 et ses femmes, à l'exception de la « muntwa bene » (première femme) ne pourra lui rendre visite, si ce n'est en présence de l'un des dignitaires cités plus haut. Sont surtout évités, ceux pouvant faire valoir des prétentions à la succession...

Tout le monde est suspecté, à priori, d'avoir ensorcelé le malade ou, pour le moins, d'avoir fait intervenir une puissance occulte dans le but de molester le chef. Les parents avant tous autres sont suspectés... La maladie du 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 place 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. Entretemps 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 calicot. Le cadavre, jambes repliées sous lui, 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 précédant l'enterrement, quatre des sept dignitaires sont allés 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 dès lors le nom de « Kzikay » (fossoyeur).

Le cadavre, placé entre deux nattes tenues ensemble au moyen de corde (« muba ») 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 jusqu'à la tombe, une femme de la famille du défunt jette le « sanga » (semences de tous les produits cultivés dans la région) sur les porteurs.

La fosse est creusée dans le lit d'une rivière dont on a, au préalable, détourné le cours.

Les Chefs Mufunga sont enterrés dans le lit de la rivière Mupungwe; les Chefs Moombe dans la Luambazi; les chefs Kalonga dans la Ngombe.

La fosse est verticale, d'une profondeur de 1 mètre 50 environ; dans la paroi orientée vers le soleil levant il est creusé une espèce d'alcôve au fond de laquelle est mise une natte sur laquelle est placé le cadavre couché sur le côté gauche, la tête tournée vers le soleil levant. Sur le cadavre est placé une seconde natte. L'alcôve est fermée au moyen d'une troisième natte. Dans l'alcôve l'on a placé, à proximité du cadavre, des semences de tous les produits cultivés dans la région, des ustensiles d'agriculteur, une hache, un arc et des flèches ou un fusil à piston avec de la poudre, des tissus, « afin que le défunt puisse continuer à vivre comme sur terre dès son arrivée dans le royaume souterrain (« kumbo ») de Kalunga Niembo

Avant l'arrivée des Européens, le Chef était enterré avec ses femmes préférées à qui on brisait les membres lorsqu'elles refusaient de partager le sort de l'époux. Le cadavre était alors posé sur les genoux des sacrifiées... Le « Kazikay » comble la fosse. De temps à autre, 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'occupation européenne, plusieurs esclaves étaient mis à mort sur le parcours que suit le convoi funèbre pour se rendre de la mortuaire au lieu de l'ensevelissement. 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 de sésame.

Lorsque la fosse est comblée, le Kazikay trace une croix de Saint André au moyen de farine sur la tombe en disant : « Si tu es mort par ta faute que l'on voie ces jours ci un animal de la brousse dont on cassera une des quatre pattes. 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.

Aussitôt après l'enterrement les dignitaires rechercheront les responsables de la mort du Chef. Tout le monde est envoyé à la chasse. Si un animal à quatre pattes est tué, la mort est due à une cause non magique. Si par contre, 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 « bwanga kabozia » au Kazikay qui ouvre la tombe pour placer le « bwanga » 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 ». Que quelqu'un meurt à ce moment-là, il sera convaincu d'être l'auteur de la mort du Chef. Il ne sera pas pleuré et ses ossements seront brûlés ; en outre, sa famille payera de forts dommages et intérêts à la famille du Chef.

Après l'enterrement, tout le monde rentre au village. Les traces de leur passage sont soigneusement effacées. Les dignitaires préparent alors le « bikoko » qui est une pâte faite au moyen de maïs germé mais non fermenté, qui est pilé. Le « bikoko » est versé sur la tombe, par le Kazikay. Revenu au village, ce dernier sort de la maison mortuaire tous les objets qui s'y trouvent et les met en tas devant la maison (mettre en tas - « kulundika »). Après sortie de chaque objet, il se purifie les mains en trempant le bout des doigts dans une préparation d'huile de sésame (« bwengo ») et de « bwanga konkolwe ». Les sept dignitaires désignent alors le « Kipialalume », choisi parmi les neveux ou fils de nièces.

Le « Kipialalume » est Chef pendant l'inter règne et est le gardien des femmes et des fusils du Chef défunt jusqu'à désignation du successeur. Il lui est cependant interdit d'avoir des rapports sexuels avec aucune des femmes. Après que le « Kipialalume » a été désigné, les femmes du Chef défunt sont conduites à la rivière par la femme ou la sœur du « Kipialalume » qui les lavera à grande eau. Toutes reçoivent de nouveaux vêtements. Les vieux 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 ce partage, les dignitaires préparent la bière « luziba » et désignent le « Swana mulopwe » en qui l'esprit du Chef défunt est censé revivre. Il ne peut cependant pas devenir Chef dirigeant.

« Kipanga » construit l'enclos dans lequel sera enfermé « Swana mulopwe » avec toutes les femmes avec lesquelles il devra avoir des rapports sexuels avant la levée du jour. Le matin, les dignitaires le sortent de l'enclos et le portent sur une peau de lion.

Cette cérémonie étant achevée, tous les notables sont convoqués, de même que le peuple, à l'effet d'élire le nouveau Chef dirigeant. Les candidats à ce titre se font connaître et font valoir leurs droits. C'est alors qu'intervient « Kampompe », le grand électeur, qui désigne le successeur.

OFFRANDES AUX CHEFS DEFUNTS

L'esprit d'un chef défunt est censé protéger la tribu. Aussi jouit-il d'un certain culte. Il est invoqué lorsqu'une difficulté se présente. De suite après sa mort, une statuette en bois est sculptée à l'effigie du Chef qui est confiée à « Kiombela » qui a également la garde d'une espèce de temple qu'érige Kafunda. A proximité de la statuette est placé un petit pot en terre cuite appelé « kalondo » destiné à recevoir les offrandes.

La bière est l'offrande la plus appréciée par le défunt et... « kombela ». A côté du pot à offrandes sont placées des perles « kabuya » (grosses perles bleues ou blanches) et « mitunda » (petites perles). A l'époque des récoltes, les dignitaires apportent leurs offrandes à Kombela qui se charge de les porter sur la tombe du Chef. « Kombela » possède le pouvoir de s'entretenir avec l'esprit du défunt : il lui 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.



JURISPRUDENCE

232. - VEUVAGE - LIBERTÉ DE LA VEUVE VIS A VIS DES HÉRITIERS DU MARI.

Jugement N° 38 du 13.6.32 du Tribunal Principal de la Chefferie Buli (Ankoro).

En cause de Paul Goie Kambi d'Albertville contre : Katanga Gongo de Gulungu, chefferie Buli.

Demande : J'ai écrit à l'administrateur territorial de Kibalo pour l'informer que mon frère aîné Loandasi, est décédé à Kambi laissant une veuve, Kabila Bibimuloko. J'ai écrit à mon oncle Katanga Gongo pour qu'il m'envoie cette femme, il n'en a rien fait. Moi Paul Goie Kambi et le défunt Loandasi Kambi étions frères utérins et c'est moi son frère puîné qui dois hériter de la veuve.

Défense : Il est exact que Paul Goie Kambi et feu Loandasi Kambi sont les fils de la même mère, ma sœur. A la mort de son aîné, je lui ai écrit pour l'avertir et lui dire de venir parce son frère a laissé deux femmes et des enfants. Il n'est pas venu immédiatement et après la fin du deuil, j'ai laissé les deux veuves chez nous à Kambi. Ensuite je suis allé prendre une des femmes et les enfants que j'ai pris chez moi.

Déposition de la veuve Kabila Bibimuloko : Je ne veux pas aller chez Paul Goie à Albertville. Je sais que son frère en mourant m'a laissée

veuve avec des enfants. J'ai le droit de choisir l'héritier, je veux être héritée par Katanga Gongo. Si le demandeur le veut, il peut prendre l'autre femme restée à Kambi. Je ne veux pas échoir à cet homme bien qu'il soit le frère de feu mon mari.

Jugement : D'après la coutume, à la mort d'un frère laissant plusieurs femmes, le deuil fini, elles retournent chez elles, ensuite celui des frères qui veut héritier d'une des femmes, va la chercher, la veuve peut choisir elle-même parmi les membres de la famille celui par qui elle veut être héritée, elle peut aussi les refuser tous. Les héritiers peuvent alors emmener de force la femme chez ses parents et reprendre la dot et alors la femme pourra épouser un autre homme. La femme elle-même a choisi Katanga Gongo, elle reste propriétaire de la famille et il n'y a là aucune injustice.

Si Paul Goie veut il peut réclamer la deuxième veuve.

Juges : Buli Goy, Buyu Twite, Kabwe Kihanzula.

OBSERVATION : L'intérêt du jugement est d'affirmer l'entière liberté de la veuve de se choisir un nouvel époux parmi les héritiers ou de les refuser tous.

F. R.

VIENT DE PARAÎTRE :

Supplément quinquennal au

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE

(1935 à 1939 inclus)

par

J.-P. Colin,

Conseiller à la Cour d'appel d'Elisabethville.

Prix du volume relié : 100 francs.

Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise 1890 à 1934 : 150 francs.



Editions de la Revue Juridique du Congo Belge

COLLECTIONS DE LA REVUE :

Les cinq premières années de la Revue ne peuvent plus être livrées complètes, certains numéros étant épuisés. La collection non reliée des numéros des cinq premières années restant en magasin est en vente au prix de 220 francs.

Des 4e, et 5e, années il reste quelques collections complètes, reliées, au prix de 98 francs.

Les 6e, 7e, et 8e années : en fascicules, 75 francs ; reliées, 98 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e et 15e années : non reliées, 55 francs ; reliées 78 francs, par année.

Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs selon les numéros.

Collection complète reliée, comprenant les numéros restants des trois premières années, les 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e années reliées, le répertoire Colin et son Supplément quinquennal : 1350 francs.

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e et 15e années : 830 francs.

Les première, deuxième, troisième, quatrième, cinquième, sixième et septième années, du bulletin des Juridictions indigènes seul : 35 francs chacune. Les deux premières années reliées en un volume ; les troisième et quatrième années reliées en un volume : es cinquième et sixième années reliées en un volume : 93 francs le volume.

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.

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 GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.

LE SUPPLÉMENT QUINQUENNAL 1935-1939 AU REPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par J. P. Colin, 100 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.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux, une brochure, 5 francs.

LES WALENDU, par M. Maenhaut, une brochure, 18 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 Secrétaire général de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE

L'AME LUBA (suite), par W. F. P. Burton, traduit de l'anglais par Mme B. Colin.	241
L'ORGANISATION JUDICIAIRE, LA PROCÉDURE COUTUMIÈRE ET LE DROIT DE CHASSE EN CHEFFERIE MULI MBA, par G. Brouxhon, Substitut du Procureur du Roi.	250
NOTES SUR LE TRIBUNAL COUTUMIER DE LA CHEFFERIE DE KATALA, par J. Paradis, Substitut du Procureur du Roi.	254
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGÈNES L'AFFAIRE DES HOMMES-LIONS EN TERRITOIRE DE MOBA. CHEFFERIE KAYABALA, par F. R.	257
JURISPRUDENCE	
231. - ADULTÈRE DE LA FEMME. - INDEMNITÉ A PAYER PAR L'AMANT AU MARI. CALCUL DE CETTE INDEMNITÉ EN FONCTION DE L'ÉTAT SOCIAL DU MARI.	
SORCELLERIE - IMPUTATION DOMMAGEABLE - ABSENCE DE SANCTION.	264

La REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE est publiée, avec le concours des docteurs en droit de toute la Colonie, par la SOCIÉTÉ D'ÉTUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Comité de Patronage:

MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice ;
le Gouverneur Général P. RYCKMANS ;
JAMAR, Premier Président de la Cour de Cassation ;
GESCHÉ, Procureur Général près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : RUTTEN, DELLICOUR, SOHIER, GASPAR et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI, MOELLER et VOISIN ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
CORNIL, L , Avocat général à la Cour de Cassation ;
GUILLAUME, A , Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;
HAYOIT DE TERMICOURT, Avocat général à la Cour de Cassation ;
LEYNEN, Président de la Cour d'appel de Léopoldville ;
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles ;
VERSTRAETE, Juge au tribunal de la instance d'Anvers ;
WALEFFE, F , Conseiller à la Cour de Cassation ;

Comité de la Société d'Études 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 ;
Secrétaire Général : M. L. BOURS, Conseiller à la Cour d'appel ;
Secrétaire adjoint : M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi ;
Membre : M. E. FORTEMAISON, Juge de la instance

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K , le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM : DEVAUX, Substitut du Procureur Général ; FORTEMAISON, Juge de la instance ; BROUXHON, Substitut du Procureur du Roi et BRUNEEL, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, n'engagent que leurs auteurs

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K , 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 8489 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 DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

L'âme Luba (Suite)

BAKASANDJI.

Il existe, dans le pays luba, deux sociétés de cannibales solidement établies, et qui ont diverses ramifications. Ces deux sociétés sont le Bakasandji et le Tupoyo. Elles comptent le plus d'adeptes parmi les Bene Bitumba et le long du Lualaba, entre Nionga et Bukama. Elles en ont aussi dans les villages de la partie supérieure de l'embranchement de la Lovoi, et elles ne sont pas inconnues le long de la rivière Luvuwa. Dans les communautés cannibales de l'embranchement du Luvidyo, les hommes seuls se nourrissent de chair humaine. Ils se protègent contre les maléfices des esprits, au moyen du charme « bwanga bwa mpalu » composé d'un mélange de racines de « tutembo » et de sang de femme, le tout enfermé dans une « nkishi » ou corne, afin de « palula » ou chasser dans la forêt les esprits de ceux qu'ils mangent. Le festin a lieu dans quelque endroit isolé de la forêt, et les os sont réduits en menus morceaux pour être vendus comme « bwanga ». Un pot « muteko », retourné est la seule trace que laissent ces agapes. Les femmes y mangent du serpent au lieu de chair humaine.

Dans les sociétés Tupoyo et Tusandji, toutefois, les femmes, aussi bien que les hommes, se nourrissent de chair humaine. On y prétend que, la maladie étant causée par l'esprit d'un mort, le fait d'exhumer et de détruire le cadavre permet de chasser l'esprit et de le dissiper, de sorte qu'il ne pourra plus faire le mal. Chaque membre de ces sociétés est un « nanga » ou docteur.

L'INITIATION D'UN KASANDJI.

Les Bakasandji prétendent qu'ils sont des hommes ressuscités d'entre les morts. Il faut, par conséquent, qu'ils soient plongés dans un état d'inconscience, afin que les spectateurs puissent les piquer, les frapper et même les piétiner sans qu'ils donnent le moindre signe de sensibilité. Lorsqu'ils reviennent à eux, on leur dit : « Tu étais mort et nous t'avons ressuscité ».

Le Chef des Tusandji s'appelle : « Bwana Mutombo » et les autres le nomment « Tata » - mon père. C'est lui qui prépare à manger pour les membres en session. Au début, il n'y avait qu'un seul Bwana Mutombo, dont le quartier général était à Kabengele et c'est chez lui que devaient se rendre, d'un bout de la région à l'autre, tous ceux qui voulaient être initiés, mais à présent il existe un Bwana Mutombo dans chaque chefferie ou groupe de villages qui comptent de nombreux adeptes de la société.

Celui qui désire être initié, doit aller porter au Bwana Mutombo une première offrande. Ce candidat a généralement eu des accointances avec la secte depuis un certain temps déjà, soit pour y battre le tambour, soit comme porteur de bagages, etc., jusqu'à ce qu'il ait atteint l'âge d'être admis. Le Bwana Mutombo le conduit dans une hutte pour l'instruire. Il a avantage à jeûner pendant un jour ou deux, avant la cérémonie de l'initiation, car cela facilite l'évanouissement. Après avoir répondu aux questions que lui pose le Bwana Mutombo, prouvant ainsi qu'il connaît son rôle, le candidat est lavé, de la tête aux pieds, avec du « bwanga » et on lui fait boire une décoction chaude d'environ six fruits séchés de « lupajipaji », une plante spécialement cultivée à cet effet dans certains villages du Lualaba. Cette boisson provoque le vertige, et un tremblement des membres; elle amène l'écume à la bouche et met celui qui l'absorbe dans un état qui confine à la folie. On noue à l'aisselle de l'homme une corne, nommée « nzundji » et une autre, toute pareille au-dessus de sa tête en fixant des yeux, au travers de la vannerie, l'anneau qui s'y trouve placé, et c'est dans cette position qu'il lui faut danser sans arrêt, autour de l'espace dégagé à cet

effet, en tourbillonnant, et en se contorsionnant, de façon à provoquer la syncope. S'il trébuche ou s'il fait une chute il faut qu'il se relève et qu'il se remette à danser sans révéler le moindre signe de douleur. Un homme solide met parfois deux ou trois jours avant de tomber évanoui. Les autres membres de la secte se relaient pour danser avec lui, pour l'encourager, l'exciter à plus de frénésie encore. Comme dans la plupart des cérémonies de ce genre, une offrande facilite grandement les choses, et il paraît que certains candidat n'hésitent pas à verser des sommes importantes afin de « mourir facilement ». Un bâton, contenant du « bwanga » est posé en travers du chemin que va suivre l'initié au moment où il bondit hors de la hutte où il a reçu l'instruction préliminaire. Il trébuche, tombe, et au moment où il est à terre, on lui assène un coup; il a soin de demeurer bien immobile et on déclare qu'il est mort. (Il est intéressant de noter que le rite d'initiation à la secte secrète « bukavu » des Wabembi, dans l'ouest du Tanganyka, est exactement pareil.) Au coucher du soleil, le nouvel initié est « ramené à la vie ». On lui donne à manger un morceau de chair humaine fumée, et une mâchoire inférieure humaine, lui est placée entre les dents. A un moment donné un crâne tout entier lui est mis entre les mains et désormais ce crâne sera déposé à la tête de son lit. C'est, généralement, celui de son père, de sa mère ou de son frère aîné, ou encore celui de quelque proche parent, et il le considère comme son « mukishi » particulier, chargé de le protéger contre tout danger et de l'aider à composer des charmes.

Il lui est maintenant permis de se frotter de la chaux autour des yeux et de porter la « nkaka ». On lui dit : « Kalala Ilunga (ou Banze ou quelque autre des esprits de la tribu) est entré en toi et tu es un « nanga ». Bien des indigènes qui, dans la vie publique, sont considérés comme les plus intelligents et les plus débrouillards, sont, en secret, des membres de la Tusandji.

Au cours de la cérémonie de l'initiation, le novice doit boire une potion contenant les os frontaux pulvérisés d'un proche parent.

METHODES DES BAKASANDJI.

Lorsqu'un homme est malade, il fait venir un docteur Kasandji. Il ne s'agit souvent que d'un cauchemar, qui fait croire au patient qu'un inconnu veut le tuer en lui envoyant de mauvais rêves. Dans ce cas, le docteur Kasandji plante une corne d'antilope de brousse, contenant des os humains, dans une petite fourmilière (« dikoko ») à l'intérieur de la hutte du client. S'il s'agit d'une maladie plus grave, la société toute entière est rassemblée, et chacun confectionne un petit charme. Ceux-ci sont placés dans un « Kimpindu » (ce sont deux cornes liées ensemble, une de buffle et l'autre de « sichitunga ») que l'on dresse devant la hutte du malade. La plupart des « bijimba », ou ingrédients magiques, contenus dans le « Kepau » ou corbeille de médecines du Kasandji, sont composés d'ossements humains. Elle renferme également une boîte crânienne qui sert de coupe à boire. C'est de ce même crâne que proviennent les fragments pulvérisés qui sont mélangés à la boisson absorbée au cours de l'initiation. Le « Kimpindu » à deux cornes contient surtout des ossements humains, provenant de diverses parties du corps et préparés différemment. Le malade doit lécher ce Kimpindi à de fréquents intervalles, afin de se prémunir contre les rêves et les envoûtements néfastes.

C'est parfois un esprit qui attaque le malade, esprit qui cache son identité. En ce cas, on enferme une corne d'antilope (1) dans une petite idole, chargée de garder le malade, qui doit l'enduire d'huile tous les jours et la placer au soleil en disant : « Bafu bafweke bangipaye » - « Que les esprits des morts meurent. Qu'ils soient imprussants à me tuer ».

Si le malade est faible et s'il tarde à reprendre ses forces, on fait un grande « nkishi » que trois parentes du malade sont chargées de soulever et de suivre dans la direction où il les entraîne, tandis que le docteur Kasandji pose la volonté même du « nkishi », celui-ci est posé à terre et on l'entoure de pierres, le patient devant en ajouter une tous les jours afin d'obtenir qu'il devienne solide comme un roc.

Il n'est pas rare de voir un « vidye » ou nécromancien consultant se targuer de découvrir l'identité de l'esprit qui tourmente les vivants. Parfois aussi ce sont les Bakasandji eux-mêmes qui le démasquent. Dans ce cas, ils déblayent un terrain avoisinant la tombe, où ils se mettent à danser tandis que des milliers

(1) De l'antilope connue sous le nom de bushduiker ou de duikerbok (sylvicapre Grimmi).

de spectateurs accourent avec des offrandes en suppliant les membres de les protéger de la maladie et du malheur. Après avoir longtemps dansé, on exhume le cadavre. S'il n'a été enfoui que depuis un mois environ, la chair en est découpée en lanières, puis séchée et fumée pour être mangée par petites quantités à la fois. Si elle a plus d'un mois, on la cuit, et elle se mange avec des bananes, tandis que si elle est dans un état de décomposition avancé, on n'en mange qu'une petite portion, mélangée à de la viande de porc-à-verrues, (1) et on brûle le restant dont on jette les cendres dans le Lualaba.

Si quelque membre nouveau témoigne d'une certaine frayeur au moment de l'exhumation, on s'empare de lui et on lui frotte tout le corps avec la partie du cadavre la plus corrompue, les entrailles ordinairement, en lui abaissant la tête vers la sol pendant l'opération. Les parents du mort sont contraints à manger un peu de sa chair, afin qu'ils puissent être incriminés comme les autres s'ils allaient porter plainte aux autorités. Le crâne est frotté d'huile et déposé sur une natte, autour de laquelle la société danse en brandissant les os des bras et des jambes. Dans les environs de Kabulungo, il arrive que les morceaux de chair trop avancée pour être mangée soient déposés sur la natte, à côté du crâne, tandis qu'on allume un feu tout à côté. Au cours de la danse, les Bakasandji se mettent dans un tel état d'excitation qu'ils se jettent de temps à autre sur ces morceaux de pourriture et les lancent dans le feu au milieu des vociférations et des applaudissements des spectateurs. Tout ceci a pour but de mettre fin, définitivement au pouvoir maléfique du défunt.

Les noms de « Tusandji » et de « Bakasandji » sont interchangeable, et l'on dit aussi, occasionnellement, « Batusandji ».

Les cacahuètes constituent le seul et unique « tabou » de la secte. On dit qu'elles ne sont bonnes qu'à des « bwanga bwa nkinda » ou « Kiswenene », des charmes pour femmes. Les membres ont une grande vénération pour leur « Bwana Mutombo » et lui réservent une part de tous les os déterrés. Ils ont des danses et des « bielekejyo » spéciaux pour leurs membres décédés, ce qui ne les empêche pas de les exhumer et de les manger à l'occasion.

Beaucoup d'indigènes paient des sommes considérables aux Bakasandji, pendant toute leur vie, afin que ceux-ci les laissent reposer en paix après leur mort. Cette précaution ne constitue d'ailleurs pas une sauvegarde car nous avons entendu dire que des cadavres furent exhumés, sous un prétexte quelconque, malgré tout l'argent versé. Les Bayembe et les Bene Nkole, dans l'embranchement de la Lujima, sont des ramifications des Bakasandji, tandis qu'à Muleya, près de Kabongo, il existe une autre petite secte encore, les « Kitwamina » qui présente les mêmes caractéristiques et qui en dérive probablement aussi.

TUPOYO.

La société Tupoyo ressemble tellement à celle des Bakasandji que presque tout ce qui a été écrit de cette dernière s'applique également à la première, et qu'il suffit d'énumérer les quelques points par lesquels elles diffèrent. Elles existent dans les mêmes contrées de sorte qu'il y a, entre elles, un antagonisme et des conflits continuels, mais toutes les deux sont si féroceement opposées aux Bumbudye, qu'elles font trêve à leurs querelles particulières aussitôt qu'elles entrent en contact avec ces dernières sociétés.

Si n'importe quelle hutte peut servir à une assemblée des Tusandji, qui n'ont pas de logis spécial, il n'en va pas de même pour les Tupoyo, qui ont, eux un local secret, appelé « Kaumbangwa » dans chaque village où résident certains de leurs membres. Leur chef se nomme « Kikungulu », comme chez les Bumbudye, mais les Tupoyo n'en ont qu'un seul. A Kabulungo c'est, actuellement, un homme qui s'appelle Mutoka il a des « bamfumu » ou dignitaires dans plusieurs villages, chacun de ces sous-ordres étant à la tête d'une « Kaumbwanga » où sont initiés les nouveaux membres.

L'INITIATION TUPOYO.

L'initiation est le simulacre d'un meurtre et d'une résurrection. Après avoir reçu la première instruction, le novice doit se tenir debout, la poitrine découverte et on lui dit : « Nous avons deux flèches.

(1) Phacochère.

Si tu ne tombes pas à la première, en feignant d'être mort, nous t'enverrons la seconde, qui a le pouvoir de rendre fou celui qu'elle touche, tu te précipiteras alors dans la forêt, pour y manger de l'herbe et des feuilles et tu y vivras désormais comme un animal ». Le novice se laisse tomber au premier trait, évidemment. (L'arc et les deux flèches en miniature dont on se sert pour l'initiation s'appellent « mulendo » et le nouvel adepte paie une première redevance de deux francs pour cette cérémonie du « mulendo ») Tandis qu'il git à terre, on le frappe, on lui lance des coups de pied, pour montrer au public qu'il est bien mort ; il n'ose pas donner signe de vie, de crainte de recevoir la deuxième flèche. Généralement, il désigne d'avance l'esprit dont il voudrait être possédé au cours de sa nouvelle existence. L'initiateur prend donc un long pilon en bois et commence à poser des questions : « Qui prend possession de lui ? Est-ce Ilunga » ? Pas de réponse. « Est-ce Kibawa » ? - Toujours pas de réponse, et il en va ainsi jusqu'à ce que soit désigné l'esprit choisi par l'intéressé ; chaque question s'accompagne d'un coup de pilon à la tête de l'homme étendu par terre. Aussitôt que le nom correct est prononcé, l'initié se lève d'un bond et il est persuadé que l'esprit s'est incarné en lui. La cotisation minimale du début n'est qu'un appât pour attirer un grand nombre de membres, car il s'agit maintenant, avant de pouvoir entrer à la « Kaumbangwa », de « remplir les mains des membres » c'est à dire de payer 5 gourdes d'huile, 5 pièces de volaille, 50 francs, 5 nattes et un grand sac de maïs ou de farine de manioc (le contenu de 5 bilala ou corbeilles), le chiffre cinq étant le symbole de la « main pleine ». Contrairement à ce qui se passe chez les Bambudye, les excès sexuels et la promiscuité sont formellement interdits dans les sociétés Tupoyo et Tusandji.

Les esprits qui président aux destinées de ces sociétés sont ceux d'un homme nommé Kimongote, d'une femme, Masombo, accompagnés d'un lion appelé « Ntambo a Tupoyo » Des figures d'argile représentant ces trois personnages ornent l'intérieur de la Kaumbangwa et quiconque y pénètre est tenu de les nommer. L'ensemble des trois figures s'appelle « Kakibanga ka masubu ». De même que les Bambudye vénèrent la tortue terrestre, les Tupoyo ont le plus grand respect pour deux petits animaux : le « mpumpa » et le « nkumbi »

MÉTHODES TUPOYO.

Ils ont l'habitude de déterrer les cadavres et de les manger ; ils le prétendent, du moins, mais le long du Lualaba, il n'en va pas tout-à-fait ainsi car les membres de cette secte brûlent la chair, dont ils répandent la cendre noire dans la rivière, tandis qu'ils rongent le os pour faire croire au public qu'ils viennent de terminer un bon repas.

Afin de se protéger des attaques des esprits, ils s'attachent aux chevilles les os du talon des corps exhumés. Ces amulettes s'appellent « Kikuya kya kinyanto » et sans elles ils auraient peur de déterrer les cadavres. Ils font un commerce d'ossements humains, fort lucratif, avec les « bananga » du nord-ouest, où la société Tupoyo n'existe pas et, il y a quelques années, on pouvait voir, presque tous les soirs, dans les plaines du Kisale, les feux de ces hyènes humaines occupées à leur sinistre besogne.

Quand ils exhument un cadavre, ils commencent par dégager la tête, dans laquelle le « mfumu » ou chef enfonce immédiatement la pointe d'une lance. Tous ses « bana-ba-bwanga » ou disciples se groupent alors autour de lui et chacun d'eux saisit la lance d'une main. A un signal donné, ils appuient dessus tous ensemble, transperçant ainsi le crâne du mort ; ils sont persuadés que, de cette façon, ils l'empêcheront de leur faire aucun mal. Laisant la flèche plantée dans la tête, ils se mettent en devoir de couper en deux chaque portion du corps, dont ils remettent une partie en terre et dont ils gardent l'autre. Dans la partie supérieure, de l'embranchement du Lovoi, ils se nourrissent encore de la chair de cadavres ainsi mis à jour ; ils la découpent en lanières, qu'ils font fumer, et ils la mangent chez eux. Ce goût de la chair humaine finit par devenir une véritable dépravation et, dans certains villages aux environs de Kashololo il est imprudent de voyager seul et non armé, car si deux ou trois Tupoyo rencontraient un homme isolé, ils l'entraîneraient dans la forêt où, après lui avoir lié les mains, ils le tueraient d'un coup de lance, après s'être couverts de peaux de bête et de plumes et s'être enduits de chaux. Après quoi ils fumeraient et saleraient la chair et se serviraient des os pour confectionner leur médecine.

Afin d'éloigner de la « Kaumbangwa » les indiscrets, on perce deux ou trois trous dans un noyau

de « ntondo » ou dans un morceau de bois et en tordant et détournant un bout de corde passé dans ces trous, on provoque un mouvement de rotation assez semblable à celui d'une toupie, mouvement qui produit une sorte de rugissement, de plainte, que les profanes attribuent au « lion des Tupoyo », de sorte qu'ils n'ont garde de s'approcher du local de la secte. Dans les villages, qui bordent la vallée de la Lujima, ainsi qu'à Bunda, Kisanga et Ngoimani, nous avons trouvé les traces de plusieurs meurtres commis par des hommes qui, après s'être attaché aux pieds des coussinets imitant l'empreinte des pattes du lion, avaient tué leurs victimes au moyen d'un instrument acéré ressemblant aux griffes du fauve. Toutefois, c'est dans les villages de la Lujima seulement qu'on peut soupçonner les Tupoyo d'avoir trempé dans ce genre de crimes. Partout ailleurs, les meurtres avaient été commis par des adeptes d'une certaine secte dont les membres imitent les lions, et qui en portent d'ailleurs le nom, les « Bantambo ».

Les Tupoyo ont la spécialité de fabriquer certains charmes pour acquérir la richesse (ils sont faits avec les ossements d'un homme fortuné) et un autre, le « Tukishi twa ku kututa », composé également avec des os humains, mais préparé, celui-ci, dans une racine ayant fait trébucher un passant. Ce charme, léché par un adulte, lui donnera la force, et il permettra à un enfant de pousser haut et droit comme un arbre. Lorsqu'un Tupoyo en veut à son prochain, il s'efforce d'obtenir un bout d'étoffe ayant été porté par cet homme, ou quelques râclures de bois de son lit, et, les plaçant dans une gourde percée de trous, de part en part, il suspend celle-ci à une corde, en disant : « Ceci est la mort pour Un-Tel ou Un-Tel ». Il est persuadé que la douleur et la maladie ne vont pas tarder à assaillir son ennemi, qui sera frappé dans toutes les parties du corps correspondant aux trous de la gourde ; si la corde est balancée par le vent, il en conclut que le patient subit un paroxysme de douleur.

Les Tupoyo, aussi bien que les Tusandji, se mettent en grand appareil lorsqu'ils se livrent à l'exhumation des cadavres.

Quiconque ose désertir la confrérie ou divulguer ses secrets, est condamné à mort mais on se contente, généralement, de s'emparer de lui, de l'attacher à un arbre, dans la forêt, et de lui enfoncer une flèche dans l'avant-bras, entre le radius et le cubitus, de façon à ce qu'elle sorte du côté opposé, pour aller se planter dans l'écorce de l'arbre.

NTAMBWE BWANGA.

Jusqu'ici nous n'avons eu à faire, exclusivement qu'à des sociétés purement luba, dont l'existence remonte vraisemblablement fort loin. A Katombe, un village luba, les Bambudye sont très puissants, tandis qu'à moins de dix kilomètres, sur l'autre rive du torrent Kingoi, qui marque la frontière entre les Baluba et les Basonge, nous trouvons le village de Ngolo où les Bambudye ne viennent jamais, mais où, par contre, les sociétés Bongu de Kiayo et Malenga sont très florissantes, alors qu'elles sont inconnues des Baluba. De même, dans la partie N. O. de la région luba, aussitôt que l'on a traversé le Lomami qui sépare les Baluba des Bekalebwe, on quitte les Bambudye pour trouver, à leur place, les « Bukishi bwa lukulwa ».

La société dont je vais vous entretenir, maintenant, est d'essence absolument moderne et elle est commune à plusieurs tribus. Son influence s'est déplacée dans la direction S. E., venant de Kabinda ou d'au-delà, et elle est la plus puissante dans les centres où se trouvent des négociants blancs ou leurs « capita ». Nous l'avons rencontrée la première fois à Bwana Tshofwe en 1923 et, actuellement, ces sociétés pullulent dans toutes les villes minières et commerçantes du Katanga. (Note : Dans le Kasai, les « Ntambwe Bwanga » étaient connus dès 1912, avec les mêmes buts et la même organisation, mais sous le nom de « Bwanga bwa Chimanyi », ce qui veut dire « Médecine du meurtre ».)

Il ne faut pas confondre ces Ntambwe Bwanga avec les Bantambo, ou hommes-lions, dont nous avons parlé sous la rubrique des « Tupoyo ». Ceux-ci sont des rustres et des brutes, tandis que les adeptes des Ntambwe Bwanga sont surtout des « capita » et des commerçants responsables travaillant pour les Européens. De plus, la médecine Ntambwe a la réputation d'être originaire du pays des Blancs.

Bien que, théoriquement, cette société soit unique, il est à supposer que son prompt développement parmi les différentes tribus ne tardera pas à donner naissance à des particularités locales. Ainsi, chez

les Bekalebwe, le « Bwanga » est un morceau de corne d'élan, tandis que chez les Baluba c'est une sorte de rouleau enveloppé dans du tissu pour les rites les moins importants, et dans une peau de lézard pour ceux d'un degré supérieur. Il se peut donc que nous soyons amenés à signaler quelque particularité locale au cours de cet aperçu général de la société en question.

Dans ses lignes principales, le Ntambwe Bwanga est une personnification de l'homme blanc. Celui qui en « est saisi », cesse de parler sa propre langue pour se servir uniquement du « Kiswahili » en aigeant le Belge blanc dans les moindres détails. Chaque membre prend le nom d'un blanc et, aussitôt « possédé » il se croit une réincarnation de ce blanc. Les membres de la société se vantent donc d'être des répliques, des « doublures » de toute la population européenne de la colonie, depuis « le roi Albert » et « Son Excellence le Gouverneur Général » jusqu'au plus humble artisan, en passant par tous les grades des fonctionnaires civils et militaires.

Le Ntambwe Bwanga est recherché par ses voisins pour les guérir de leurs maux et les protéger contre les calamités. La famille toute entière doit s'associer à la requête en payant un franc par personne et en portant, à la jambe, un insigne composé de quatre bâtonnets. La femme du « Mwine Ntambwe » ou possesseur peut, elle aussi, être saisie par l'esprit, à l'occasion. Elle met, alors, une robe et un chapeau de circonstance, se frotte le visage et les pieds avec de la chaux pour ressembler le plus possible à une femme blanche, et porte aux bras, ou sous les aisselles, des plumes de poule brune. Le Mwine Ntambwe étant appelé « Bwana Un-Tel ou Un-Tel » d'après le nom de son modèle blanc, sa femme prend le nom correspondant à celui de l'épouse et devient « Mandamo Une-Telle ou Une-Telle ».

Désormais Mandamo exigera, d'une voix perçante, en Kiswahili, de la volaille, des œufs, des bananes, bref, tout ce dont un blanc, résidant au village, peut avoir besoin. Les indigènes le lui apportent immédiatement, avec maintes marques de respect, qui se manifestent par des roulements de tambour et des coups de sifflet. Les dons ne lui sont pas faits à elle, personnellement, mais au « bwanga » qui est vénéré plus ou moins comme un dieu. Ce charme est enfermé dans une boîte, en compagnie d'une pipe, d'une tête de lance et d'un livre Kiswahili, et tous les dimanches, on promène cette boîte comme une relique. Des chants spéciaux en Kiswahili, auxquels prement part tous les membres de la société, sont adressés au « bwanga » pour obtenir la guérison des confrères malades; les adeptes sont persuadés que le bwanga éloignera d'eux la mort et la sorcellerie et qu'il tuera leurs ennemis.

Le Bwanga possède une chaise, une table, des assiettes, des couverts et tout l'équipement d'un homme blanc. La table est garnie de viande, de légumes, de noix, etc., et s'il en est, parmi les membres, qui ont faim, ils peuvent s'approcher et manger ce qui leur plaît, en payant leur écot au possesseur du bwanga. Si un malade désire être guéri des mains du Tambwe bwanga, il va le trouver avec une offrande de volaille. Le Bwanga est sorti, sous une salve de coups de tambour et de sifflet. Mandamo est prise d'une sorte de crise d'extase et crie d'une voix persante, en Kiswahili : « Ntambwe vous dit d'apporter ceci et cela », en énumérant tous les ingrédients nécessaires à la composition d'un charme. Toujours du même ton et avec accompagnement d'incantations Swahili, elle apprend au malade comment il faut préparer et employer le charme. Si l'homme guérit, il doit, dans le Nord, donner au propriétaire du bwanga, deux fusils ou un esclave, tandis que dans le Sud, le paiement se fait en argent. Chez les Baluba, Mandamo ne s'enduit pas le corps de chaux.

DIFFERENTS ORDRES DE TAMBWE BWANGA.

L'ordre le plus « fermé », le plus secret, des Ntambwe Bwanga est une chose très sérieuse. Ceux qui l'ont atteint sont chargés des vols, de la protection mutuelle, de la délivrance des confrères emprisonnés et des vengeances. Avant de pouvoir y pénétrer, le membre doit passer un examen très sévère et il faut aussi qu'il ait condamné un de ses propres parents à mourir par le poison Ntambwe. Nul n'est admis dans cette élite s'il n'a pas supprimé un membre de sa famille. De cette façon, les initiés « rompent les ponts derrière eux » et ils sont liés par un secret terrible. Cette minorité sélectionnée se nomme les « Ntambwe ya Baleka » ou les « Ntambwe ya Baleko ». Il y a aussi la société, plus générale, des « Ntambwe ya Muzungu ». Le novice doit se présenter devant le « Roi Albert » ou devant un de ses officiers supérieurs, en déclarant :

« Fais de moi un Ntambwe ou je vais mourir ». La préparation de la médecine coûte environs 300 francs et, pour devenir un membre effectif, le novice doit verser encore une centaine de francs. Les membres de cet ordre inférieur ne s'occupent pas de vols et la danse est leur seul but. La somme à verser peut paraître exorbitante et, pourtant, elle est considérée comme un placement très profitable, puisque tout ceux qui veulent prendre part à la danse ou aux repas, ainsi que les malades qui ont été guéris, paient des sommes considérables à la communauté. Le troisième degré, celui des « ntambwe ya Katenga » est une sorte de voie de garage pour ceux dont on ne sait pas quoi faire chez les « Ntambwe ya Muzungu » et ceux en qui on n'a pas confiance chez les Ntambwe ya Baleko ». Les membres de ce degré Katenga sont très flattés à l'idée d'avoir été admis, du premier coup, dans le conseil le plus secret de la société. On leur fait accomplir certains rites et les Baleko se servent d'eux comme d'un outil mais, en réalité, ils ne sont et ne seront jamais que des profanes. Ils versent des grosses sommes d'argent. Ils ne sont pas contraints au secret, mais ils ne savent que fort peu de chose des manigances de la société.

Le désir de se joindre aux Baleko est si grand chez les « capita » des blancs, les contre-maîtres de mine indigènes, etc. qu'ils offriraient n'importe quoi pour obtenir ce privilège et nous avons connu des cas où dix nouveaux membres avaient été enrôlés en moins d'une heure. Les sommes d'argent versées ainsi entre les mains des chefs de la société, finissent par devenir énormes. Le « Roi Albert » voyage d'un endroit à l'autre, toujours au service d'un blanc, mais ses déplacements sont si rapides que nous sommes tentés de croire qu'il existe plus d'un indigène chargé de remplir ce rôle. Les membres se portent processionnellement au devant de lui lorsqu'il entre dans un village et lui apportent tout ce qu'il demande; ils le traitent de la façon la plus respectueuse et la plus servile. Il a trouvé le moyen d'effrayer les membres subalternes de la secte en déclarant qu'un serpent le suit dans tous ses déplacements, mais toujours à un village de distance, de manière à tout voir et à tout entendre, et à renseigner son maître sur les actes de déloyauté et sur la divulgation des secrets. Ce « Roi Albert » s'est vanté de pouvoir annoncer la fin prochaine du règne du « Bumbulatadi » blanc et l'avènement imminent du « Bumbulatadi » des noirs, maintenant que ceux-ci ont des bwanga si puissants et des poisons si efficaces. L'expression « Bumbulatadi » (1) est employée pour désigner le gouvernement du Congo par les Belges. Le respect et la crainte que suscite cette société sont si grands, que ses membres peuvent menacer, intimider, exiger de l'argent, bref, faire tout ce qui leur plait.

Il semble qu'en ce qui concerne l'ordre des Katenga, rien ne vaille la peine d'être connu. L'ordre Muzungu s'occupe surtout des danses et de la confection des charmes. Quant au Maleko, il est si secret qu'il est difficile de percer à fond ses mystères. Tout ce que nous savons, c'est que ses membres se servent de charmes et d'incantations pour plonger les victimes dans un sommeil profond, dont ils profitent pour leur voler leurs biens. Ils soufflent dans les narines du dormeur des racines pulvérisées de Kalaya et de Mukusu, qui ont le pouvoir de le rendre inerte et insensible; le dormeur s'éveillera, plus tard avec un affreux mal à la tête, pour découvrir qu'on lui a volé tout ce qu'il possédait. Nous n'avons pas pu éprouver nous-mêmes l'efficacité de ces racines, mais il est indubitable que, dans certains cas, des gens ne se sont réveillés que longtemps après le temps normal du sommeil, pour constater qu'on leur avait tout pris, jusqu'aux couvertures qui les recouvraient.

Au cours d'une cérémonie secrète, qui se déroule au carrefour de plusieurs chemins, un des membres entre en transe, se met à trembler, et d'après ses contorsions, il s'agit de décider s'il est avantageux de cambrioler la maison d'Un-Tel et de savoir si le propriétaire s'éveillera ou non. Avant un vol particulièrement audacieux, les membres se livrent à une danse Tambwe qui n'a pas nécessairement lieu à l'endroit même. Il leur est arrivé, après un cambriolage, d'avoir abandonné sur les lieux un long bambou muni à son extrémité, d'un hameçon, dont ils s'étaient servis pour harponner des vêtements au-travers des barreaux d'un magasin. Certains membres sont venus jusque dans nos écoles, munis de corbeilles pleines de billets de banque et de pièces de monnaie, afin de débaucher les enfants et les évangélistes en service et de les exhorter à se joindre à eux, en leur disant : « Le Dieu de l'homme blanc ne peut pas vous donner la richesse que vous obtiendrez de notre dieu Ntambe Bwanga ». Ils prétendent posséder des incanta-

(1) Alias Bula Matari. A l'origine surnom de Stanley et par la suite de l'Administration Belge et de ses représentants.

tions et de charmes d'une telle puissance que nul chef ne sera jamais à même de condamner un membre de la Ntambwe Bwanga, ce qui ne les empêche pas d'avoir certaines recettes pour délivrer ceux qui ont été mis en prison; ils sont persuadés qu'en débitant quelques incantations spéciales, ils font subir aux hommes blancs une influence si violente que ceux-ci sont obligés de libérer les prisonniers. Un fait est certain: lorsqu'un membre de la société est condamné à payer une amende ou à restituer des biens volés, la somme requise est réunie sans aucune hésitation et quelle que soit son importance, par les autres membres du groupe.

Les possesseurs du Ntambwe Bwanga ont certains tabous, qui varient légèrement d'après les localités. Voici, en tous cas, les plus généraux:

Le nom d'un Mwine Nkungwa ou d'un confrère Ntambwe ne doit jamais être prononcé par-dessus un feu ou un cours d'eau. Celui qui enfreint cette loi est condamné à avaler une bouchée de poivre rouge. Il est défendu aussi, à un Mwine Nkungwa de rire en présence d'un malade, de manger des coqs et surtout des coqs blancs. La croyance veut que si l'on aspergeait d'eau un Mwine Nkundwa, on causerait sa mort.

En ce qui concerne le fameux poison Ntambwe, nous avons fait des expériences avec les racines de l'arbre appelé communément « ntambwe muchi » mais sans avoir pu leur découvrir une nocivité particulière. L'indigène ordinaire fait une décoction de ces racines, dans laquelle il trempe ses semences; cela leur donne un goût si amer que les oiseaux ne veulent pas la manger.

LES SOCIÉTÉS MASQUÉES

De nos jours, le « Kifweke » sous ses différents aspects tombe de plus en plus en désuétude. En général, il ne s'agit que d'une sorte de masque, auquel s'ajoutent à l'occasion, de longues barbes, des ornements tissés pour recouvrir les bras et les pieds ou tout autre attirail de camouflage.

Dans le livre intéressant du Dr Maes sur les masques du Musée de Tervueren, on peut voir une photographie de ce qu'il appelle un « guerrier luba », portant un masque sculpté en forme d'éléphant. Nous hésitons à croire qu'un homme s'encombrerait d'un tel accessoire dans des circonstances où sa vie même dépendrait de son agilité et de la rapidité de son coup d'œil. C'est simplement le masque d'un des membres de la société des éléphants. Ils enfonçaient leurs mains et leurs pieds dans de vieux tambours de danse, se couvraient le corps de feuilles sèches de bananier et portaient un masque représentant un éléphant.

Ainsi déguisés, ces hommes étaient accompagnés d'un groupe de sous-ordres subissant soi-disant leur contrainte mais qui, en réalité, étaient ligés avec eux. Avec leur aide, ils capturaient les passants solitaires pour les rançonner. Quelques-uns de ces hommes-éléphants, parcourant une contrée, suffisaient à terroriser la population qu'ils dépouillaient de ses biens et de ses esclaves. Quand la résistance qu'on finissait par leur opposer devenait trop forte, ils allaient dans une autre partie de la région. (1)

Actuellement il ne reste plus, de ces sociétés, que ces derniers vestiges: les « tengo » ou danseurs antilope, des environs de Pyana Mbayo et la Société Kalengula, dans les territoires Kabongo et Kisengwa.

NAISSANCE D'UNE NOUVELLE SOCIÉTÉ

Nous avons eu l'occasion, récemment, d'assister à la naissance et à l'accroissement d'une de ces confréries secrètes qui font leur apparition et prospèrent pendant quelques années, avant de disparaître.

Un rapide examen de la Maleka-Bwanga pourra servir d'exemple général car il existe quantité de sociétés analogues.

(1) Antilope *damaliscus lunatus*.

MALEKA BWANGA *L'origine d'une nouvelle société secrète.*

Dans la région de Kabongo, un homme s'était trouvé incapable de payer les impôts mortuaires lorsqu'il perdit sa femme. Il inventa donc la « maleka bwanga » pour se procurer de l'argent et le procédé s'est répandu d'un bout du pays à l'autre, comme une trainée de poudre.

« Maleka bwanga » doit donner aux hommes le génie qui a valu aux Américains le succès et la domination, mais comme l'indigène ignore à peu près tout des Américains (Ba-maleka) il a inventé les choses les plus follement fantaisistes.

Le *Bwanga* ou *charme même*, se compose d'un bassin recouvert d'un tissu de raphia ou d'étoffe ordinaire, solidement noué. Ce bassin contient du « Kalama muchi », c'est à dire le rebut que laissent les eaux d'une rivière quand elles se retirent après une inondation (un tesson de bouteille, une tête de flèches un fond de bidon, des graines de poivrier indigène (lukitu).

L'organisation de la société Elle est constituée surtout d'hommes et de femmes jeunes. Chacun des membres prend le nom de l'un ou de l'autre des ingrédients contenus dans le bassin. Les membres sont répartis en groupes dans les villages, sous les ordres d'un chef local nommé « mushiakabongo ».

Son but est la danse et l'exécution de chants spéciaux; le spectacle est payant. Les membres prophétisent aussi, et ils exercent l'art de guérir, au moyen de certaines feuilles et de racines.

L'initiation forme une chaîne sans fin. Ceux qui ont été initiés, transmettent le « bwanga » au village suivant et ils restituent ainsi l'argent qu'ils ont extorqué au village précédent. Le Maleka bwanga leur est donc livré gratuitement aussitôt qu'ils ont initié un autre village. C'est ce procédé qui a valu un tel succès à la société et qui est cause de sa propagation si rapide.

Il semble bien que, au cours de l'initiation, il soit fait usage, incidemment d'une sorte d'hypnotisme car nous avons vu des novices s'écrouler comme une masse et se montrer absolument insensibles à la douleur. Pendant qu'ils sont dans cet état, on les transporte en hâte dans une hutte, où on les revêt des insignes de l'ordre.

L'habillement se compose d'une bande d'étoffe roulée autour de la taille et d'une autre qui entoure la poitrine. La tête est encerclée d'un roseau dont un bout libre, pointant en avant, porte à son extrémité une touffe de plumes blanches ou d'ouate. Autour d'une des jambes, deux lignes sont tracées à la chaux l'une sous le genou et l'autre au-dessus de la cheville, tandis que le mollet est recouvert de traits blancs formant des croisillons.

Le chef ou « mushiakabongo » perçoit un premier versement de toutes les rétributions offertes pour les danses ou pour la préparation des remèdes.

(A Suivre)

W. F. P. BURTON

Traduit de l'anglais par Madame B. Colin.



L'organisation judiciaire, la procédure coutumière et le droit de chasse en Chefferie Mulimba.

Nos recherches à ce sujet ont été grandement facilitées par la découverte dans les archives du poste de Kilwa (1) d'une étude récente sur la question, émanant de l'Administrateur Territorial Lacanne, datant du 24 avril 1938.

Nous avons profité de notre séjour en chefferie Mulimba pour en vérifier l'exactitude par les recoupements qu'il nous a été loisible de faire.

A part quelques divergences de détail ou d'interprétation, fatales dans les résultats de sondages différents de la tradition orale, notre étude rejoint dans l'ensemble celle du fonctionnaire précité.

A. Organisation judiciaire :

L'exercice de la judicature était, anciennement, entièrement et exclusivement l'apanage du chef.

Il pouvait toutefois déléguer son autorité de justice occasionnellement à des notables ou parents connus pour leur sagesse ou leur autorité.

Les personnes ainsi autorisées à rendre la justice, toujours sous le contrôle du chef, prenaient le nom de Bakapingula ba Milandu.

Cette centralisation ou pouvoir, était tempérée, par la prise dans toute affaire judiciaire, de l'avis des notables, qui étaient ainsi, tous, des juges à voix consultative.

La décision était toujours rendue par un seul juge, le chef ou celui qu'il avait désigné pour remplir cet office.

Actuellement sont juges : outre le chef, Musishia, neveu du chef; Lumanée Kakinga, un parent.

Vestige de la coutume ci-dessus décrite : Balamweji Ngombe, fils du chef qui pourrait être délégué par son père comme juge, ne l'est pas. Mais il a été choisi comme greffier.

B Procédure :

Le demandeur prenait le nom de Muntu wa Milandu. Le défendeur était le Opune wa Milandu. Toute affaire faisait l'objet d'une information unilatérale, à double degré, auprès de chaque partie.

Information au sujet de la thèse du demandeur :

La personne désireuse d'introduire une action en justice, s'adressait d'abord au notable habituellement désigné par le chef, notable qui était le plus souvent le Mwana wa Mfumu, fils du chef et lui exposait ses griefs.

Le juge convoquait alors les notables qui entendaient à leur tour l'affaire et donnaient leur avis sur ce qu'on pourrait appeler l'opportunité de l'action.

Si le juge de l'avis conforme des notables estimait l'affaire de trop peu d'importance ou insoutenable le plaignant était renvoyé chez lui et tout était fini.

Dans le cas contraire, le juge allait faire rapport privé au chef au sujet de la thèse du demandeur.

Le chef décidait alors de la question de savoir s'il fallait convoquer le défendeur. Il avait toujours le pouvoir de classer l'affaire. S'il décidait de convoquer le défendeur, celui-ci était mandé par les soins du juge informateur et la même procédure unilatérale se déroulait comme il avait été fait auparavant à l'égard du demandeur.

Après nouveau et ultime rapport au chef, celui-ci décidait de convoquer les notables en séance judiciaire.

La publicité obligatoire des audiences était universelle pour les gens du village, auxquels il était défendu de s'absenter ce jour là et qui ne manquaient d'ailleurs pas d'entourer, en foule, le tribunal.

(1) Territoire de Kasenga, district du Haut Katanga.

Le chef assistait à l'audience. L'exposé contradictoire des faits par les parties était entendu de tous et chacun donnait son avis.

Après quoi le chef statuait lui-même ou laissait un juge prononcer la sentence qu'il avait auparavant approuvée.

L'exécution immédiate suivait, le prononcé.

Actuellement le juge d'information est Lumanée et la procédure ancienne est respectée avec cette ajoute que le jour fixé pour l'audience, le demandeur passe chez le greffier pour faire enregistrer sa demande d'action et acquitter les frais.

C. Frais de Justice :

En principe, les frais étaient acquittés par la partie victorieuse. Ils étaient très élevés, approchant toujours la moitié du gain procuré par le procès ou lorsque ce gain de par sa nature, était indivisible (un esclave par exemple) les frais étaient constitués par la moitié de la contrevalet du bénéficiaire et étaient évalués en colliers de perles.

En droit strict, aucun frais n'était avancé avant l'audience. Il arrivait certes, que l'une des parties offrait au juge informateur un cadeau, mais la coutume condamnait ce procédé et le cadeau, appelé *mafisa kanwa* « (récompense secrète) était considéré comme une présomption des torts du donateur et de son désir de rechercher la victoire par des moyens irréguliers. Dans ce cas, il appartenait au donataire de garder le cadeau sans y toucher et de l'exhiber au tribunal.

Le cadeau était confisqué au profit des juges, à la grande honte du donateur, surtout s'il perdait son procès.

Reste évidemment à voir, si dans la pratique, les juges suivaient toujours cette règle coutumière. Les seules assurances de Mulimba n'ont pas pu asseoir notre conviction à ce sujet.

D. Quelques règles de fond :

Le caractère privé de toute contestation, règle appliquée par toutes les populations à évolution retardée se retrouve dans tous les cas d'espèce qui nous ont été cités, le soir autour du feu, au cours de bavardages avec Mulimba et ses ressortissants. De telle sorte qu'il est très difficile, sinon impossible d'établir une ligne de démarcation nette entre le droit civil et le droit pénal coutumier :

Ex. : Le fait de montrer à quelqu'un ses excréments ou l'endroit où on les a fait, était considéré comme une injure grave. Il n'était toutefois passible que du paiement, sans autre condamnation pénale, de dommages et intérêts élevés (un esclave).

Ne donnaient d'autre part, lieu qu'à l'allocation d'une indemnité les faits suivants :

Bukende ou l'adultère.

Ngifi ou le vol.

Katumpila, accusation mensongère.

Kishieta c'est à dire le fait pour un enfant qui fait ses premiers pas de s'appuyer contre un tiers.

Nkila : Adultère commis pendant la grossesse considéré comme la cause de la mort éventuelle de la mère ou de l'enfant.

Kufila wa nganda ya muntu umbi : Dommage causé par les héritiers du fait de la mort du de cujus dans la hutte d'un tiers.

Kunaga Mukofu : question posée à un tiers sur l'origine des cicatrices qu'il porte.

Kilopa : coup et blessure à sang coulant.

Kuseka Kilema : moquerie d'un infirme.

Kushikula bantu : Le fait pour une jeune fille, de parler pendant le kisuku, entraînait sa mise en esclavage, mais les parents pouvaient la racheter par une indemnité appropriée.

Ce fait pour une jeune fille de raconter, avant la cérémonie du kisungu, avoir entretenu des relations sexuelles.

Kusushia muntu : coups et blessure sans effusion de sang.

Vyeso : le fait pour la femme adultère d'avoir causé la maladie d'un tiers auquel elle avait donné à manger.

Bukata kibamba : rapport adultérin après la mort d'un enfant et avant la naissance d'un autre enfant légitime.

Kifwile : Relation sexuelle avec une veuve avant l'attribution de la succession.

Wantola Kusongo : l'accusation à charge d'un tiers d'être lépreux.

Kufumya Ifumo : Avortement provoqué par le fait d'un tiers.

Kutawila Lifumo : forme d'imputation dommageable qui consiste à prétendre qu'une jeune fille est enceinte.

Kunanga Mubundu : montrer du doigt l'emplacement d'un cimetière.

Kuyeula : Ramasser les ongles ou les cheveux d'un tiers

Kusakila : cracher sur quelqu'un.

Mweye Tute : séjour prolongé sous un pigeonnier.

Kwituta : L'adossement d'une personne contre le poteau supportant des trophées de chasse séchés.

Mwatimuna Mukumbo : Le bris par un tiers de l'aiguille d'un vannier.

Certains faits cependant revêtaient un caractère infractionnel plus net, résultant du fait qu'ils étaient passibles, outre d'une indemnité au préjudicié, d'une peine d'amende à acquitter au chef.

Ainsi : le Kipiapia ou incendie volontaire d'une construction.

Le, Lutala : Fait reproché au père de la naissance d'un enfant dont les dents apparaissaient d'abord à la mâchoire supérieure. La coutume contraignait les parents à jeter à la rivière l'enfant qui manifestait ces signes dentaires du mauvais sort. C'est seulement, cas rare, quand les parents se refusaient à commettre cet acte de cruauté que l'amende était due au chef. Encore ce paiement apparaît-il d'avantage comme l'indemnité compensatoire du mauvais sort, qui allait éventuellement frapper la chefferie, que comme une peine.

(Note : la plupart de ces faits générateurs de procès sont déjà relevés dans le rapport précité de l'Administrateur Territorial Lacanne.)

E. Quelques notions sur la chasse et le droit de chasse en chefferie de Mulimba :

La chasse revêtait et revêt encore dans la chefferie de Mulimba, une importance particulière du chef de la contribution importante qu'elle apporte à l'alimentation des indigènes. Elle était génératrice de conflits multiples entre ressortissants de chefferies différentes lorsque les chefs ne vivaient pas en assez bonne intelligence pour arranger à l'amiable ces contestations.

La chasse est ouverte en principe à tous, même aux indigènes des chefferies voisines sous réserve de réciprocité. Quant aux étrangers ils peuvent aussi chasser avec l'autorisation du chef.

L'étranger qui tenterait de chasser sans la permission du chef ou sans respecter les conditions mises à cette autorisation, serait indépendamment de toute mise à mort de gibier, considéré comme animé de l'intention de voler et pourchassé comme ennemi, ce qui anciennement équivalait à la mise à mort ou, en cas de reddition, à la réduction en esclavage.

Le gibier :

Le gibier vivant sur les terres de la chefferie est dans toute l'acception du terme « Res nullius ». Il n'est songé à envisager aucun effort, d'ailleurs vain, pour diriger ses tribulations ou empêcher ses émigrations.

En vie le gibier n'intéresse personne. Mort, il appartient à celui qui l'a capturé ou trouvé. La chasse se pratique par tous les moyens susceptibles de capturer le gibier : pièges trappes, fusils à piston, et armes de jet parmi lesquelles figure en bonne place, la flèche empoisonnée. Le fer de la flèche est rendu toxique de la manière suivante :

Vers la fin de la saison des pluies sont récoltées les graines d'une plante nommée Bulembe. L'intérieur de ces graines est pilé et converti en poudre. C'est cette poudre, sans autre préparation, dont le fer de la flèche est saupoudré, après avoir, au préalable, été enduit de gomme pour assurer la fixation du produit. Cette poudre au contact de la moindre blessure à sang coulant, provoque la mort au bout d'un

temps qui varie, selon l'importance de la blessure, la taille et la résistance du sujet, mais qui ne dépasse jamais quelques heures. Ingérée par la bouche et sans contact avec une blessure, elle serait aux dires des indigènes, inoffensive et ne provoquerait qu'une forte ivresse.

Une partie de l'animal est réservée comme tribut aux différentes autorités coutumières qualifiées chef, chef de clan, chef de terres et même parfois chef de village. Une cuisse de derrière, et la poitrine constituaient et constituent encore le tribut de chasse dû au chef. Le chasseur qui contrevenait à l'obligation de payer ce tribut était mis au pilori et roué de coups. Ce traitement ne cessait que contre la promesse d'apporter au chef l'intégralité du fruit de l'expédition suivante de chasse du contrevenant ou à défaut de cette promesse, par le paiement d'une importante indemnité, par les frères du délinquant.

Le ressortissant de la chefferie voisine, avec laquelle existe la réciprocité d'autorisation de chasse, est dispensé du paiement du tribut de chasse à l'égard de Mulimba. Il le paye à son propre chef. Toutefois, sont exclues de cette tolérance, les dépouilles du lion et de l'éléphant, qui doivent obligatoirement et en tout état de cause, revenir au chef de la chefferie sur le sol de laquelle, l'animal a expiré.

Les moyens d'obtenir des droits exclusifs sur le gibier mort sont multiples. Le fait d'avoir concouru d'une manière quelconque, mais initiale à la découverte du gibier confère à son auteur des droits sur la bête.

Ex : Un chasseur, au cours d'une partie de chasse connue des gens des villages voisins blesse une bête, qui est ultérieurement découverte morte, par un tiers. La bête appartient au chasseur et l'inventeur n'a aucun droit sur les dépouilles. S'il se les approprie, même pour partie, sans l'autorisation du chasseur, il commet un vol.

Un chasseur se fait accompagner dans son expédition par un ami. C'est l'ami qui tue une bête. L'animal appartient au chasseur et non au tueur. C'est parce que le chasseur a eu l'idée de l'expédition et l'a organisée que la bête lui appartient, en vertu du principe général chez les indigènes de la responsabilité personnelle même lointaine et indirecte de tout événement, bon ou mauvais.

Dans le cas d'espèce, le droit du chasseur sur le gibier tué par son compagnon, a d'ailleurs en vertu du principe précité, cette contre partie de la responsabilité de tout accident, même sans rapport direct avec la chasse qui pourrait arriver à son compagnon pendant tout le temps qu'a duré l'expédition.

Le bête trouvée morte, sans qu'on sache qui l'a tuée, appartient à l'inventeur. C'est la raison pour laquelle un chasseur ne manquera jamais de faire savoir à l'avance son intention de chasser sur telle terre et d'aviser immédiatement les résidents des villages voisins du fait qu'il a blessé une bête.

Dans certains cas douteux, il est même admis de se réserver à l'avance des droits sur le gibier éventuel, toujours en vertu du même principe.

Ainsi, durant la nuit, le rugissement du lion se fait entendre près d'un village. Chacun dresse l'oreille. Si à un moment est perçu de quelqu'un le cri d'agonie, lancé par un animal sauvage, saisi par le fauve, il ne manquera pas de le clamer et de faire constater son droit de priorité sur les restes de l'animal ultérieurement et éventuellement abandonné par le lion, en attirant par ses cris l'attention des gens du village sur le fait qu'il a le premier connu la présence de l'animal.

On imagine le nombre de contestations qui peuvent surgir de l'application de ces règles coutumières et l'âpreté avec laquelle sont défendus les intérêts dont les indigènes se croient fondés à se prévaloir sur le gibier de la viande duquel ils sont si friands.

G. BROUXHON
Substitut du Procureur du Roi.

Notes sur le tribunal coutumier de la chefferie de Katala.

A. Renseignements sur la population

1. Importance numérique.

Au 1er janvier 1937, la chefferie Katala comptait :

1205 hommes

1393 femmes

1392 garçons

1302 filles

soit 5292 âmes.

2. Race.

La majorité de la population (environ 75 % est constituée par des indigènes de race Balamba venus dans cette région à l'époque du grand exode des Lunda de Mwata Yamvo ; par-ci par-là on rencontre de petits lots de Baushi, de Bayeke, de Bakaonde et de Balala.

Le pouvoir politique est l'apanage du clan des Bena Mushishi.

3. Langues parlées.

Le Kibemba est compris partout mais le dialecte propre à la chefferie comme aux chefferies voisines de Balamba est le Kilamba, fortement apparenté d'ailleurs au Kibemba.

B. Date de la reconnaissance.

Le tribunal coutumier de Katala n'est pas reconnu.

C. Organisation coutumière et procédure.

..

Une chose paraît certaine c'est que le chef politique Katala (le mfumu) est de droit juge du tribunal coutumier et qu'il en est même le seul juge, les autres membres du personnel judiciaire coutumier n'étant, à proprement parler, que ses conseillers.

Des premiers éléments d'enquête recueillis en 1933 et 1936 il semblait résulter que le mfumu était assisté en ordre principal, dans l'exercice de ses fonctions judiciaires, par un dignitaire appelé le Sengeshi. De l'enquête plus détaillée menée cette année, il semble acquis au contraire que le Sengeshi était essentiellement un notable politique, le premier en qualité, sorte de conseiller privé du mfumu, lui donnant son avis en toute chose importante, et même en matière judiciaire lorsque le mfumu avait à juger un cas embarrassant.

Des renseignements fournis par les informateurs actuels se dégage la notion suivante : si le Sengeshi n'avait aucune attribution judiciaire propre, le mfumu était par contre assisté dans l'exercice de la justice par trois « anciens » (mpemba) qui ne portaient pas de nom spécial en raison de leurs fonctions, « anciens » que le mfumu choisissait et remplaçait en cas de décès uniquement en raison de leur compétence spéciale et de la confiance dont ils jouissaient auprès des justiciables ; ces trois « mpemba » étaient obligatoirement choisis en dehors du clan du mfumu, clan de Bena Mushishi, mais ils ne devaient satisfaire qu'à cette unique condition, la coutume n'exigeant pas qu'ils eussent certains liens de parenté ou d'affinité avec le mfumu. Les noms des trois derniers dignitaires de l'espèce qui furent élus par l'ancien chef Katala au temps où la coutume avait encore toute sa force, l'occupation européenne se faisant à peine sentir sont encore bien connus des indigènes, les huit notables qui assistaient à l'entretien du 1 mai 1937 ayant été unanimes à nous le désigner, il semble que les renseignements qui suivent puissent être tenus comme acquis. Ces trois dignitaires étaient :

1. Shikamia, du clan Mwina Neofu, mweshikulu (c'est à dire petit neveu par les femmes) de l'ancien chef Katala.

2. Kaluma, propre fils de l'ancien chef Katala, né de sa femme Mukolo, laquelle était de clan Mwina Mbwa.

3. Kabungwa de clan Mwina Leso, lequel n'avait aucun lien de parenté ou d'alliance avec l'ancien chef Katala.

Ces trois dignitaires seraient morts peu de temps après la guerre 14-18, à des dates que nos interlocuteurs n'ont pu préciser; ils furent unanimes toutefois pour nous désigner l'ordre dans lequel ces trois dignitaires disparurent : Shikanwa d'abord, puis Kabunga puis Kaluma.

..

Les audiences se tenaient obligatoirement dans un enclos spécial appelé Kasaba et situé au milieu du village du mfumu.

Le mfumu et ses trois assistants conduisaient à tour de rôle les débats; durant les audiences, ils étaient couverts tous quatre d'un ample manteau rouge jeté sur les épaules et dont deux pointes étaient ramenées au devant du corps et rejetées sur les épaules, en arrière; ce vêtement n'était pas fabriqué sur place mais acheté « en territoire portugais » à l'aide de pointes d'ivoire : c'est le mfumu qui faisait les frais de ces parures. Au dire de nos interlocuteurs, le fait de se couvrir de ce manteau n'avait aucun caractère religieux ou rituel mais était simplement destiné à avertir le public de ce que la justice était rendue par ceux qui en étaient revêtus.

Celui qui désirait actionner allait trouver indifféremment l'un des trois coadjuteurs du mfumu et lui exposait l'affaire en vue de la convocation de l'autre partie et des témoins; à cette occasion, le demandeur offrait très souvent au mfumu, par l'intermédiaire du dignitaire à qui il confiait son procès, soit une poule, soit un morceau d'étoffe; mais ce cadeau préliminaire; dont le mfumu était seul bénéficiaire, n'était pas obligatoire.

A l'audience, les parties et chacun des témoins devaient, avant de prendre la parole, prononcer la formule de serment suivante : « Lesa ampendaule » (Que Dieu m'écrase, me déchire, me mette en pièces).

Les débats terminés, tous les assistants, y compris les parties, quittaient le Kasaba où le mfumu restait seul à délibérer avec ses trois assistants; le mfumu seul avait le droit de prononcer la sentence.

..

Quelques mots seulement des peines prononcées.

Des réponses faites par nos informateurs, il ressort que la peine de mort n'était prononcée que très exceptionnellement et seulement dans les cas suivants : adultère commis avec une femme du mfumu et sorcellerie.

En cas de sorcellerie, la personne convaincue d'avoir jeté de mauvais sorts était d'ailleurs le plus souvent chassée de la chefferie, tandis qu'en cas d'adultère commis avec une femme du mfumu, le coupable était plus fréquemment mutilé que mis à mort; le mfumu désignait un de ses fils ou un de ses beshikulu chargé, soit de couper les oreilles au coupable, soit de lui couper les doigts de chaque mains, à l'exception du pouce; à noter que ces mutilations corporelles étaient exclusives de toute condamnation pécuniaire.

Quant aux condamnations pécuniaires elles-mêmes, elles revêtaient uniformément le caractère d'une réparation de l'ordre social; si l'affaire ne mettait en cause qu'un seul individu sous l'inculpation de désobéissance au mfumu ou de méconnaissance de ses prérogatives (principalement en matière de tribut de chasse), la condamnation prononcée par le mfumu lui profitait directement et ne profitait en principe qu'à lui seul; il condamnait par exemple le coupable à lui remettre un fusil ou encore à aller tuer telle bête de chasse qu'il devrait apporter toute entière au chef; si l'affaire mettait en cause deux indigènes vidant une contestation privée, la condamnation pécuniaire prononcée par le mfumu devait, dans ce cas encore lui être remise en mains propres; et c'est lui même qui réparait l'ordre social en abandonnant à la

partie victorieuse ce qu'il recevait de la partie succombante ; la coutume exigeait dans ce cas que la partie victorieuse abandonne au mfumu une partie de l'indemnité qu'elle recevait de lui.

Les trois dignitaires assistants du mfumu recevaient à leur tour, du mfumu lui-même, quelques menus cadeaux prélevés soit sur l'indemnité versée au chef (en cas d'infraction politique) soit sur ce que le chef avait reçu lui-même d'un plaideur victorieux (en cas de litige civil).

Au dire des notables entendus la coutume ne connaissait pas la peine de fouet.

Quant à la privation de liberté, il ressort de nos premières investigations que la coutume ne l'envisageait jamais comme une peine proprement dite. Dans le cas où un indigène refusait catégoriquement obéissance au chef, il arrivait que celui-ci, outre la condamnation pécuniaire qu'il lui imposait, le tienne à sa disposition durant deux ou trois jours, dans le seul but d'affirmer son autorité et d'humilier le coupable ; dans ce cas, l'insoumis était attaché durant la journée à un arbre, la tête et les mains enfermées dans une branche fourchue ; le soir, il était délié et passait la nuit dans une case.

Mais il arrivait fréquemment que le mfumu recoure à ce procédé pour contraindre soit un coupable (politique) soit un plaideur (succombant), à exécuter la condamnation pécuniaire encourue ; dans ce cas, la contrainte était exercée durant deux ou trois jours, et pouvait l'être de nouveau après un certain délai. Si le condamné ne pouvait vraiment s'exécuter, le mfumu payait à sa décharge la condamnation pécuniaire prononcée en faveur d'un tiers mais réduisait le débiteur en esclavage.

. . .

Voilà pour le passé. Que voyons-nous actuellement ?

On peut qualifier le fonctionnement du tribunal de Katala : un compromis entre l'organisation ancienne et les règles fixées par le décret de 1926 pour les juridictions reconnues.

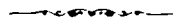
Au lieu des trois assistants que son prédécesseur avait choisis, Katala en a nommé six, en justifiant ce nombre par l'augmentation du nombre des affaires.

Avec l'assentiment du conseil des notables, il a désigné, comme étant les plus aptes à l'assister :

- 1) Yamba-Yamba, clan Mwina Kasimu, fils de l'ancien Katala et de la femme Mofia.
- 2) Buleti, de clan Mwina Mbushi, mwenshikulu de l'ancien Katala.
- 3) Kipumbu, de clan Mwina Mbulo.
- 4) Kasasa, de clan Mwina Mwaso.
- 5) Mashonga, de clan Mwina Mpumpi, fils de l'ancien Katala et de la femme Konde Mwilia.
- 6) Kakompe, de race Kaonde, de clan Mwina Mvula.

Katala s'écarte franchement de la coutume lorsqu'il compose actuellement son tribunal ; en effet, suivant l'endroit où il se trouve, il se fait assister de l'un des six « Juges » désignés ci-dessus ; beaucoup plus rarement, il siège avec deux d'entre eux (par exemple Kasasa et Buleti, lorsque les audiences sont tenues au chef-lieu de la chefferie, le village Katala.

J. PARADIS
Substitut du Procureur du Roi.



Crimes et superstitions indigènes.

L'AFFAIRE DES HOMMES-LIONS EN TERRITOIRE DE MOBA (1). CHEFFERIE KAYABALA

Le 23 septembre 1939, le Révérend Père Supérieur de Lusaka, mission située en territoire d'Albertville à 60 kilomètres environ de Moba et à une étape des limites de la chefferie Kayabala, avertissait, par lettre, l'administrateur territorial de Moba qu'un homme-lion sévissait dans la chefferie Kayabala et que le nombre des victimes atteignait la trentaine. Il joignait à sa lettre un billet que lui avait remis le catéchiste de Katundwe, Mutanga Alois et qui se présentait comme une confession de l'homme-lion. L'auteur du billet y exposait que le chef investi Kayabala, furieux de l'infidélité de deux de ses femmes, avait fait appel à l'homme-lion à qui il avait remis 4 étoffes pour « détruire le pays » par représailles envers ses sujets.

Le catéchiste assurait et maintint lorsque le magistrat instructeur le ré-interrogea à ce sujet, qu'il avait trouvé cet écrit à proximité de chez lui, à une bifurcation. Ce document est certainement un faux et n'émane pas d'un homme-lion : aucun des hommes-lions arrêtés par la suite ne sait écrire et il est impossible que cette secte ait recruté un adepte lettré. Il est plus vraisemblable d'admettre que, soit le catéchiste lui-même, soit un tiers a cherché à provoquer, en recourant à un subterfuge, l'intervention de la mission et, par suite, des autorités, sans se faire connaître ni s'exposer à des interrogatoires qui l'auraient désigné à la vindicte des assassins.

Il est à remarquer que le billet est anonyme et que le prétendu homme-lion, s'il avoue ses crimes, n'y dévoile pas son identité.

L'intervention des hommes-lions n'était pas une nouveauté pour la contrée. A deux reprises, à ma connaissance, le Parquet d'Albertville, avait eu antérieurement à s'occuper de leur activité. Monsieur Van Malderen, à l'époque administrateur territorial à Moba, avait fait une enquête à leur sujet et rassemblé les renseignements qu'il avait recueillis dans une étude publiée dans le Bulletin des Juridictions Indigènes année 1935 p. 22. Je renvoie le lecteur à cette publication pour tous détails sur la secte elle-même, ne m'occupant ici que de ses manifestations dans la chefferie Kayabala.

Dès avant cette intervention du R. P. Supérieur de Lusaka, la rumeur publique avait rapporté aux missionnaires que le nombre des victimes des fauves, femmes et enfants en grande majorité, avait augmenté étrangement en chefferie Kayabala et peu à peu les Pères avaient acquis la conviction que les fauves avaient bon dos mais avaient trouvé des imitateurs : les hommes-lions.

L'administrateur territorial Herman, ainsi alerté, parcourut alors la chefferie Kayabala et y commença l'enquête par l'interrogatoire des témoins des attaques des fauves (?) et de quelques rescapés. Parmi les noirs entendus, les uns attribuaient les agressions à des fauves, les autres à des hommes. Aucun indice ne fut en tout cas relevé au sujet de la personnalité des coupables. L'une des victimes, blessée quelquetemps auparavant, fut dirigée sur l'hôpital de Baudouinville où le Docteur Vincke examina ses plaies et conclut qu'elles ne pouvaient être attribuées à l'action d'un fauve. Ce fut là la première certitude de l'intervention des hommes-lions, le fait précis qui démontrait que les racontars et la rumeur publique avaient une base réelle.

Le 9 décembre 1939 fut apporté à Moba le cadavre d'une nouvelle victime, le garçonnet Kilamba Kapopwe tué 4 jours auparavant au village de Kyampuza. Le médecin, qui l'examina, aboutit à la même conclusion que pour le premier cas qui lui avait été soumis.

Dès réception des premiers procès-verbaux, le Substitut d'Albertville avertit télégraphiquement le Procureur du Roi, car tout en se rendant compte que la gravité des faits exigeait la présence d'un magistrat sur place, il ne pouvait abandonner le Parquet pour une période indéterminée de plusieurs semaines au minimum.

Le Procureur du Roi d'Elisabethville confia l'instruction à un magistrat de Jadotville qui connaissait le district du Tanganika pour y avoir exercé antérieurement ses fonctions. Monsieur Van Malderen, administrateur territorial principal, fut désigné pour coopérer à l'enquête à raison de son expérience des agissements des hommes-lions.

(1) District du Tanganika Province d'Elisabethville.

Les enquêteurs quittèrent Jadotville par route le 27 décembre 1939 et arrivèrent le 30 à Moba.

Dans l'intervalle, l'officier de police judiciaire Benoit, sur instructions reçues du Parquet d'Albertville, s'était rendu en chefferie Kayabala pour y poursuivre l'enquête, de nouveaux attentats s'étant produits. C'est le chef Kayabala lui-même qui les avait dénoncés.

La nuit du 25 au 26 décembre 1939 au village de Kakozi, deux femmes, parentes du chef de village, les nommées Kayambi et Bwishia qui logeaient ensemble dans une hutte sur pilotis avaient subi l'attaque des hommes-lions, Kayambi fut tuée sur le coup, Bwishia survécut un mois.

Kyabala ne s'en était pas tenu là, il avait déclaré qu'un certain Munkini avait confié à un indigène du nom de Tshanga Kandeke du village Mambwe qu'il était auteur de certains assassinats. Munkini avait ordonné à Tshanga de ne pas révéler ses confidences en le menaçant de mort s'il était trop bavard. Tshanga, après un long silence, avait fini par répéter à son oncle les propos tenus par Munkini. Le chef l'avait appris par ricochet.

Kyabala, qui se trouvait à Moba pour des fins administratives, y fut interrogé par l'officier de police judiciaire Van Malderen. Il reconnut que, ayant été averti de l'infidélité de deux de ses femmes, il avait fait appeler Malambi, chef des hommes-lions et l'avait chargé de supprimer leurs amants Kyabu Augustin et Kizabi Joseph. Ces derniers étant toujours en vie et n'ayant été l'objet d'aucun attentat, le chef limitait donc ses déclarations dans une mesure qui ne le compromettait guère !

La suite de l'instruction se déroula en chefferie Kyabala même. L'officier de Police judiciaire Benoit se trouvait à ce moment à Kakozi où il enquêtait sur l'agression qui s'y était commise la nuit du 25 au 26 décembre 1939. Il rejoignit à Kayabala le magistrat instructeur et l'officier de police judiciaire Van Malderen et leur apporta de solides éléments d'enquête. Il avait recueilli le témoignage de la femme Bwishia grièvement blessée, la peau du front en partie décollée, la gorge ouverte, la partie inférieure de la cavité buccale perforée. Ce témoignage devait devenir, par la suite, une des principales charges contre un des prévenus. C'est que Bwishia avait reconnu son agresseur et le dénonçait : un certain Fataki, frère du nommé Munkini dont le chef Kayabala avait signalé les aveux à Tshanga Kandeke. Bwishia reconnaît ainsi l'attentat dont elle fut victime : elle dormait dans la hutte avec sa fille Kayambi, l'homme-lion pratiqua dans la paroi une ouverture carrée de 25 cm. de côté environ (d'après la description qu'en donnent les procès-verbaux de l'officier de police judiciaire Benoit) par où il introduisit le bras armé d'une herminette et trancha la gorge de Kayambi. Bwishia, réveillée, lui cria : « Tu n'es donc pas une bête puisque je vois ton herminette ». Puis elle fut attaquée et blessée à son tour soit dans la hutte soit à l'extérieur car elle donna successivement deux versions. Il est d'ailleurs très peu vraisemblable que dans ces circonstances elle eût osé sortir et il est plus probable que c'est également dans la hutte qu'elle fut blessée. A trois reprises différentes Bwishia avait nommé ou montré Fataki comme son agresseur, même lorsqu'il lui avait été présenté confondu parmi d'autres indigènes.

L'officier de police judiciaire Benoit avait enquêté également à Mambwe, village distant de 4 kilomètres seulement de Kakozi, sur l'assassinat de Kilumba Kizangalwe, mère de Munkini et Fataki. Cette femme avait été trouvée morte et son cadavre lacéré, un matin à quelque distance de sa demeure. Fataki n'hésita pas à accuser, de ce forfait, son frère Munkini. Ce dernier aurait proposé à Fataki d'émigrer avec lui en territoire d'Albertville mais Fataki aurait refusé pour ne pas abandonner sa vieille mère. Munkini supprima alors, en assassinant sa mère, l'obstacle qui s'opposait à l'émigration de Fataki. Munkini avait avoué à Fataki, lors des cérémonies du deuil, que c'était lui-même qui était l'auteur de l'assassinat.

L'officier de police judiciaire Benoit avait entendu Tshanga Kandeke qui raconta qu'il avait fait route un jour avec Munkini qui lui confié avoir tué la fille d'un nommé Kalilwa près de Kato et deux femmes au village de Malambi. Munkini avait aussi demandé à Tshanga si dans son village (Mambwe) les gens se barricadaient la nuit dans les huttes pour se prémunir contre les attaques des fauves et avait eu soin de préciser que cette précaution ne pouvait servir à rien. A noter que cet entretien avait lieu la veille de l'assassinat de Kilumba Kizangalwe. Munkini avait enjoint à Tshanga de garder le silence sur leur conversation. Malgré cela, ce jeune indigène, plein de cran, déposa sans crainte devant l'officier de police judiciaire alors que Munkini n'avait pas encore pu être retrouvé et que le témoin avait tout à redouter de sa vengeance.

L'officier de police judiciaire Benoit amenait au magistrat instructeur deux prévenus qu'il avait fait arrêter : Malambi que le chef Kayabala avait déclaré être le chef des hommes lions et qui fut trouvé en territoire d'Albertville où il s'était enfui et Fataki dénoncé par la femme Bwishia. Munkini faisait l'objet d'un mandat d'amener mais n'avait encore pu être appréhendé.

Le magistrat instructeur s'attacha d'abord à dresser la liste des attaques qui pouvaient être attribuées aux hommes lions, à entendre les témoins, les victimes survivantes et chercha, pour chaque cas, à déterminer si l'auteur de l'agression était un homme ou un fauve réel. Trop fréquemment la question resta douteuse : la description des blessures, des traces découvertes sur la victime ou à ses côtés, était souvent trop vague pour permettre une conclusion. De plus, tous les faits s'étant passés la nuit ou au crépuscule, témoins et victimes n'avaient pu voir grand'chose. Bwishia fut la seule à pouvoir désigner son agresseur. Pourtant les victimes ne manquaient pas : au village Kabunda, deux morts et deux blessés dont la femme Katempa Kiluba qui la première fit l'objet de constatations médicales ; à Kantundwe, Kyondwa tuée la nuit du 13 au 14 novembre 1939 alors que l'administrateur territorial, Herman se trouvait dans la chefferie ; dans des hameaux proches de Kayabala, les enfants Kyondwa et Funke ; à Kyampuza, le garçonnet Kilamba Kâpopwe tué le 5 décembre 1939, dont le corps fut aussi examiné par le médecin ; à Kato, Mifunga, fille de Kalilwa ; à Malambi, Kiulu et Mupunga Kaimba ; à Mpuza, 3 fillettes. Twasone, Kasonta Tensia et Tundwa ; à Kasumpa, les femmes Mangaiko Sungu et Mukemwendo apparentées au chef de village tuées en août ou septembre 1939 ; à Kakozi, Kayambi et Bwishia précitées ; à Mambwe, Kulumba Kizangalwe, mère de Fataki et Munkini ; à Pungamwela, la fillette Katoto qui survécut mais dut être amputée d'un bras ; à Kipale, Kaimba et l'enfant Lubenga, un bébé ; à Bafu, l'enfant Malelo ... et j'en passe !

Que l'on ne s'étonne donc pas si, après ces hécatombes, une partie de la population avait pris la fuite soit dans le territoire d'Albertville tout proche, soit dans des chefferies voisines, car, chose bizarre, les fauves connaissaient la géographie et bornaient strictement leur action à la seule chefferie Kayabala. Bien des familles avaient émigré, bien des huttes étaient vides, le village Malambi, par exemple, était absolument abandonné par ses habitants. Que l'on ne s'étonne pas non plus si le soir tous les villages étaient déserts, les indigènes se calfeutraient dans leurs huttes sous la protection, parfois illusoire, de barrières faites de rondins entassés devant les portes.

Fataki, interrogé par l'officier de police judiciaire Benoit, avait nié être l'auteur d'un assassinat quelconque mais avait accusé Malambi et Munkini. Interrogé par le magistrat instructeur le 7 janvier 1940, il reconnut avoir participé avec Munkini, à l'instigation de Malambi, à l'assassinat des femmes Kiulu et Mupunga. Il répéta ses aveux le 8 janvier, les rétracta le 9 mais le même jour il avoua de nouveau à l'officier de police judiciaire Van Malderen et accusa Malambi et Munkini d'être les auteurs de tous les meurtres commis dans la chefferie. Il maintint cette version les 11, 12 et 24 janvier mais à partir du 25 jusqu'à la fin de l'instruction, il se prétendit complètement innocent. Le 12 janvier, il avait accusé Munkini d'avoir tué, à Kasumpa, Mangaiko Sungu et Mukemwendo Mwayuma, à Mambwe, Kulimba Kizangalwe, sa mère. Le 24, il avait retracté cette dernière accusation.

Toujours, Fataki nia être l'auteur de l'attaque commise à Kakozi la nuit du 25 au 26 décembre 1939 contre Kayambi et Bwishia. Il persista dans ses dénégations même après que, au cours de confrontations répétées par les officiers de police judiciaire Benoit et Van Malderen et le magistrat instructeur, Bwishia l'eût invariablement reconnu comme auteur de l'agression. A noter que Bwishia ne put témoigner à l'audience, ayant succombé la nuit du 26 au 27 janvier 1940 faute de pouvoir prendre de nourriture à raison de la douleur qu'en provoquait l'ingurgitation. Le médecin de l'hôpital de Baudouinville où elle avait pu être transportée vers le 10 janvier, avait conclu, de l'examen de ses blessures, qu'elles avaient été provoquées par un homme et non par un fauve. Pour se disculper, Fataki invoquait un alibi : il ne pouvait être à Kakozi la nuit du 25 au 26 décembre 1939 parce qu'il se trouvait alors à Mwele en chefferie Ganie chez son beau-frère Kipia. Le chef de village Mambwe confirmait ses dires mais le chef Kayabala le démentit jusqu'à l'audience d'appel exclusivement. Kipia et le chef de village Mwele qui auraient pu apporter un témoignage probant dans un sens ou dans l'autre au sujet de cet alibi, furent vainement recherchés pendant près d'un mois mais restèrent introuvables. Même si, comme le déclarait le chef de

village Mambwe, Fataki avait quitté sa demeure pour Mwele avant l'affaire de Kakozi, il aurait pu néanmoins accomplir le voyage Mwele Kakozi pour commettre l'agression.

Malambi avait reconnu devant l'officier de police judiciaire Benoit que le chef Kayabala avait eu recours à lui pour provoquer la mort de Kyabu (l'amant d'une des femmes infidèles) par intervention du lion mais prétendit s'être borné à fabriquer une drogue pour attirer les fauves. Malambi niait avoir tué ou fait tuer qui que ce soit et maintint ses dénégations pendant la plus grande partie de l'instruction. Il avoua pourtant le 8 janvier qu'il avait chargé Munkini de tuer Kyulu et Mupunga puisqu'il était l'auteur ou l'instigateur de tous les crimes commis dans la chefferie mais il ne voulut pas détailler en quoi avait consisté son intervention. Le lendemain, devant le magistrat instructeur, il nia toute participation à un meurtre quelconque et affirma même qu'il n'était pas un homme-lion, mais devant l'officier de police judiciaire Van Malderen, il confirma en bloc ses aveux de la veille. Le 11 janvier il lui déclara qu'il avait tué lui-même, dans son village, Kyulu et Mupunga mais nia tout autre crime. Le 12, il recommençait à tout nier et affirma au magistrat qu'il n'avait rien avoué à l'officier de police judiciaire. Le 24, il reconnut de nouveau avoir tué de sa main Kyulu et Mupunga, confirma cette déclaration le 29 et admit avoir chargé Fataki, Munkini et un troisième homme-lion, Kiambawilo dont il sera question plus longuement ci-dessous, de tuer des indigènes de la chefferie sans leur désigner les victimes. Munkini Pongo fut trouvé à Baudouinville où il louait ses services pour cultiver des champs, le 10 janvier 1940, arrêté, il fut conduit à Moba où, devant l'officier de police judiciaire Herman, il avoua plusieurs meurtres et dénonça d'autres hommes-lions. Amené, le 12, au magistrat instructeur, il nia tout ce qui lui était reproché. Le même jour, il avoua, à l'officier de police judiciaire Van Malderen, avoir tué Kyulu et Mupunga à Malambi et, à Kato, Mifunga, fille de Kalilwa, femme adulte et mère d'un bébé. Le lendemain, il confirma ses aveux et ajouta que Fataki l'avait assisté dans les 3 assassinats. Il avoua aussi qu'il avait attaqué, à Kakozi, les femmes Kayambi et Bwishya et tué, à Kasumpa, Mangaiko Surugu et Mukemwendo, presque aussitôt, il se rétracta sur ces deux points. Le même jour devant le magistrat instructeur, Munkini reconnut avoir tué Kyulu Mupunga, une petite fille non identifiée à Mpuza (village où 3 fillettes périrent), la fille de Kalilwa à Kato, il déclara aussi qu'il était l'auteur de l'agression de Kakozi et que, dans ses forfaits, il avait été assisté de Fataki et Malambi. Le 14 janvier 1940, Munkini, conduit à Mpuza, Kato et Kakozi dans le but de reconstituer les faits qu'il avait avoués, se prétendit incapable de retrouver les lieux où il avait opéré. Munkini fut confronté avec Thanga Kandeke et nia les propos que rapportait le témoin, celui-ci resta formel dans sa déposition invariable.

Dans ses interrogatoires ultérieurs, Munkini nia toute infraction et même le fait d'être homme-lion.

Les prévenus Fataki Munkini furent trouvés en possession d'un fatras d'amulettes et de l'attira habituel des sorciers mais rien de probant ne fut découvert au sujet de leur qualité d'homme-lion.

L'enquête paraissait à peu près terminée et les instructeurs regagnaient Moba lorsqu'ils apprirent le 21 janvier à Kasumpa que deux nouveaux attentats venaient d'être commis aux alentours.

La nuit du 17 janvier à Kato, 3 garçonnets qui dormaient dans une hutte avaient été attaqués et l'un d'eux, Yumba - Kisepo, blessé assez légèrement au bras, au cou et à la poitrine. C'était la preuve que tous les hommes-lions n'étaient pas encore arrêtés. Heureusement, Sanka Mpweto, un des compagnons du blessé, avait reconnu l'agresseur, un certain Kiambawilo contre qui un mandat d'amener fut aussitôt décerné.

La nuit du 19 janvier à Kapula, le chef du village fut blessé dans sa hutte par deux hommes dont il ne put citer les noms mais qu'il se déclarait capable de reconnaître. Il fut amené aux enquêteurs la gorge ouverte, portant des blessures aux jambes, l'avant-bras gauche fracturé et fortement gonflé. Écoutons la déposition, qu'il fit couché sur une civière, à l'officier de police judiciaire Van Malderen : « Nous étions deux dans la hutte, ma femme et moi. J'ai fermé la porte au moyen de deux morceaux de bois. J'avais dit à ma femme de prendre la garde pendant les premières heures de la nuit, qu'elle me réveillerait ensuite et que je continuerais la garde jusqu'au matin, mais elle s'est endormie. Les attaquants ont soulevé la porte et ont rampé à travers l'ouverture qu'ils avaient produite. L'un d'eux m'a porté un coup de serpe au menton, alors je l'ai pris au sternum pendant que je disais à ma femme de me donner une hache mais elle m'a pris par le bras pour me retenir, sans doute parce que les autres voulaient m'en-

trainer. Voyant que je retenais son complice, l'autre m'a porté un coup de hache sur l'avant-bras gauche qui retenait le premier assassin. Ils ont également porté un coup de couteau ou de crochet à la main de ma femme.-A ce moment ils se sont enfuis. Entretemps celui qui m'avait porté le coup de serpe avait ouvert la porte et nous nous trouvions tous dehors.

D. Avant-hier il y avait clair de lune, donc vous pourriez reconnaître les assassins si on les amenait devant vous ?

R. C'est possible, l'un était plutôt clair de peau et l'autre noir.

D. N'avez-vous pas des vu d'étranger dans votre village, la veille ou le jour de l'attentat ?

R. Non.

D. N'avez-vous pas de soupçons ?

R. Non.

D. Encore une fois, pourriez-vous les reconnaître si on vous les amenait ?

R. Oui, celui que je désigne comme étant noir était assez grand, celui qui est clair de peau est plus petit. »

La femme de Kapula confirmait que son mari avait été attaqué par deux hommes mais se déclarait incapable de les reconnaître.

Le chef du village Kasumpa, notable de la chefferie fit part aux enquêteurs de ses soupçons qui se portaient sur Kiambawilo (déjà dénoncé comme auteur de l'attentat du 17 janvier à Kato) et Kapengela, fils de Malambi. Tous deux accompagnaient Malambi lorsque le chef appela ce dernier pour lui confier le soin de le venger.

Kapengela et Kiambawilo furent amenés le 28 janvier devant le magistrat instructeur. Kiambawilo avoua immédiatement et précisa au cours de ses interrogatoires successifs les faits qu'il avait sur la conscience : tentatives d'assassinats des 17 et 19 janvier à Kato et Kapula, assassinats des enfants Malelo à Mbafu, Kilamba Kapopwe à Kyampuza, Twasone à Mpuza, la fille de Kalilwa à Kato.

Kapengela nia avoir participé à un attentat quelconque, Kapula ne le reconnut pas comme l'un de ses agresseurs tandis qu'il accusait formellement Kiambawilo. Celui-ci affirma que Kapengela ne l'avait jamais accompagné. Les charges contre Kapengela tombaient et il fut relâché.

Kiambawilo désigna alors comme son compagnon d'expédition un certain Mununga Xavier qui fut recherché et arrêté. Lui aussi nia et invoqua un alibi qui fut reconnu exact. Kapula ne le reconnut pas et Kiambawilo rétracta sa dénonciation. Il prétendit dès lors avoir agi seul de sorte que son compagnon « de petite taille et de peau claire » qui avait participé avec lui à l'attentat contre Kapula resta inconnu.

Les aveux de Kiambawilo, quoique spontanés et jamais retractés, posèrent plusieurs problèmes à résoudre au magistrat instructeur. Le prévenu ignorait en effet les noms des victimes mais citait seulement les endroits où avaient eu lieu ses tristes exploits. La première tâche du magistrat fut d'abord de chercher à identifier les victimes : à Mpuza, par exemple, 3 fillettes avaient péri, laquelle était tombée sous le couteau de Kiambawilo ? On ne pouvait se baser sur les époques auxquelles il déclarait avoir opéré car l'esprit des indigènes, en général, est rebelle à fixer avec précision une date dans le passé et Kiambawilo était spécialement peu doué à cet égard : ainsi l'enfant Kilamba Kapopwe, qu'il avouait avoir tué, était identifié avec certitude par le nom de son père que Kiambawilo connaissait, il déclarait expressément avoir tué l'enfant de Kabunda Mwanangwa de Kyampuza. Aucun doute n'était possible car ce garçonnet est la seule victime dans ce village. Or Kiambawilo prétendait avoir tué au cours de la saison des pluies 1938-1939 alors que la date du meurtre était connue avec exactitude : le 5 décembre 1939. La manière dont il déclarait avoir commis ses forfaits ne correspondait pas tous jours non plus à la réalité telle que les témoins l'avaient rapportée. Voici, par exemple, le cas du même garçonnet Kilamba Kapopwe. Dépositions des témoins : « Kilamba a été tué à 40 mètres environ de notre village de 7 huttes, vers 16 heures Il était sorti pour aller faire ses besoins : nous avons entendu un seul cri, nous sommes vite allés voir : Kilamba était étendu sur la face sans vie, le gorge ouverte. Il portait un trou dans l'épaule droite côté dos et deux trous sur le poignet gauche. Ces trous étaient assez petits comme des trous de griffes. »

Déclarations de Kiambawilo, le 29 janvier : « D. Comment avez-vous procédé pour tuer cet enfant ?

R. Cela s'est passé à l'heure où l'on rentre se coucher. La mère rentrait dans la hutte avec des enfants,

je l'ai suivie, j'ai emporté l'enfant au dehors, je lui ai tranché la gorge et je l'ai laissé sur place ; comme les gens criaient, je me suis enfui. ,

Le 30 janvier : D. Comment se fait-il que votre version diffère de celle des témoins ?

R. J'ai confondu avec d'autres victimes. J'ai pris l'enfant dans la maison.

D. Ce n'est pas ce que disent les témoins ?

R. L'enfant était sorti, je l'ai attaqué au moment où il se préparait à rentrer, je lui ai coupé la gorge.

D. Pourquoi avez-vous donné une autre version ?

R. Je me suis mal expliqué.

Le 28 janvier déjà, Kiambawilo avait déclaré à l'officier de police judiciaire Van Malderen : « J'en ai tellement tué que je ne me rappelle pas bien... »

Les mêmes observations s'appliquent aux aveux de Munkini. Les prévenus opérant la nuit ont pu ignorer l'identité des victimes et, avec le temps, leur mémoire confond les circonstances. Peut-être y eut-il aussi, de la part de Munkini surtout, désir d'embrouiller l'instruction, de contrecarrer la découverte de la vérité qu'aucun des prévenus n'avait intérêt à voir éclater. Erreurs ou système. L'instruction a certes été très compliquée du fait des contradictions dont fourmillent les procès-verbaux et des rétractations continuelles des prévenus.

En ce qui concerne l'assassinat de Mifunga, fille de Kalilwa, les aveux de Munkini (à Tshanga Kandeke et à l'instruction) et de Kiambawilo s'excluaient et l'on se trouvait en présence de deux candidats à la condamnation pour assassinat. Il fallait résoudre là une énigme assez rare. Ce fut la tâche du tribunal à qui l'assignation laissait le choix. Munkini fut condamné de ce chef à raison de ses aveux répétés même à l'audience et parce que Kiambawilo avait donné de l'assassinat une version contredite par les témoignages, à l'audience d'ailleurs il avait nié et ses aveux antérieurs pouvaient « s'expliquer par une confusion qui s'est produite dans son esprit entre les nombreux meurtres qu'il a commis » (extrait des motifs du jugement du tribunal de district).

Kiambawilo avait lui aussi été trouvé en possession de tout un attirail de sorcellerie dans lequel se trouvaient deux peaux de genette sur lesquelles étaient cousues des griffes de léopard. Il avait reçu ces peaux de Malambi lors de son initiation comme homme-lion et se les posait sur la tête lorsqu'il attaquait ses victimes.

Le chef Kayabala avait été mis en détention préventive dès le 10 janvier 1940 et fut considéré comme pénalement responsable de tous les crimes ; il avait fait appeler Malambi, chef de la secte des hommes-lions et l'avait chargé de tuer au hasard parmi ses sujets, Malambi avait répété les paroles du chef à Munkini et Kiambawilo qui les rapportèrent à l'instruction. D'autres témoins corroboraient leurs dires.

Avaient aussi été arrêtés pendant l'instruction : Kalilwa Kipanta, père de Mifunga, l'une des victimes, que devant l'officier de police judiciaire Herman, Munkini avait dénoncé comme homme-lion et comme ayant participé avec lui à divers attentats.

Kizabi Joseph, l'amant d'une des femmes de Kayabala, sur qui ce dernier avait cherché à faire retomber la responsabilité de la tuerie en prétendant qu'il avait lui aussi chargé Malambi de tuer. Kizabi s'était enfui lorsqu'il fut convoqué, ce qui aggrava son cas et parut confirmer les soupçons.

Tous deux furent libérés faute de charges.

Kayabala, Malambi, Munkini, Fataki et Kiambawilo furent renvoyés devant le tribunal de district, tous ayant été reconnus responsables de leurs actes par le médecin.

L'audience eut lieu à Moba les 10 et 12 février 1940.

Kayabala et Malambi persistèrent à nier tout ce qui leur était reproché. Fataki admit de nouveau avoir tué Kyulu et Mupanga avec Munkini à l'instigation de Malambi. Il persista à nier avoir assassiné Kayambi et Bwishia. Munkini avoua les assassinats de Kyulu, Mupanga, Mifunga fille de Kalilwa, Manguaiko Sungu, Mukemwendo Mwayuma ; nia avoir tué sa mère et les deux victimes de Kakozi. Un témoin affirma que Munkini, présent à Baudouinville le jour de Noël, n'aurait pu être la nuit suivante à Kakozi. Le tribunal l'admit et Munkini fut acquitté de cette prévention.

Kiambawilo confirma tous ses aveux sauf en ce qui concerne la fille de Kalilwa.

En conséquence le 12 février 1940, le tribunal de district du Tanganika condamna les 5 prévenus à la peine de mort. Les deux premiers comme co-auteurs de onze assassinats et deux tentatives, Fataki du chef de l'assassinat de 4 femmes, Munkini de l'assassinat de six femmes dont sa propre mère, Kiambawilo de l'assassinat de trois enfants et deux tentatives.

Les prévenus écoutèrent sans broncher leur condamnation, quelques larmes perlèrent pourtant dans les yeux de Kayabala.

Le tribunal de première instance d'Elisabethville connut de l'affaire en instance d'appel et siégea à Albertville. Il était composé de Messieurs Laval, président, Wauthion et Massart, assessesurs, Richir, ministère public. La défense fut assurée par Messieurs Thilmany, administrateur territorial, et de Beer de Laer, administrateur-adjoint, docteur en droit.

Kayabala conserva, à l'audience, la même attitude qu'à l'instruction et devant le premier juge Malambi, Fataki et Munkini nièrent tout même le fait d'être hommes-lions. Kiambawilo nia d'abord, puis confirma ses aveux.

Une nouvelle expertise médicale fut ordonnée et confiée au Dr Fonsny, médecin de la prison. Celui-ci conclut à la pleine responsabilité des quatre premiers prévenus et admit, pour Kiambawilo (atteint d'épilepsie à forme larvée), une diminution de responsabilité de l'ordre de 20 %.

Les défenseurs présentèrent une très habile défense des prévenus, plaidant :

Pour Kayabala, l'absence de preuves et de provocation à l'assassinat tombant sous le coup des textes répressifs ;

Pour Fataki l'absence de preuves et la fragilité du témoignage de la victime Bwishia à raison de son grand âge, de ses blessures, de la faiblesse de sa vue et de la présence à certains actes de la procédure de son fils Kakozi qui l'incita à accuser Fataki ;

Pour Malambi, l'existence de circonstances atténuantes résultant de l'éducation qu'il avait reçue de son père, homme-lion lui-même ;

Pour Munkini l'absence de preuve suffisante de l'assassinat de sa mère et pour le surplus, les circonstances atténuantes à raison de l'influence que Malambi exerçait sur lui ;

Pour Kiambawilo, l'irresponsabilité.

À l'issue des débats, le tribunal tint la cause en délibéré et le lendemain, 13 mars, rendit un jugement confirmant les condamnations prononcées par le premier juge.

La défense introduisit le 20 mars un recours en grâce au nom des cinq condamnés.

À l'heure où j'écris ces lignes la décision royale n'est pas encore connue.

F. R.

JURISPRUDENCE

231. - ADULTÈRE DE LA FEMME. - INDEMNITÉ A PAYER PAR L'AMANT AU MARI. CALCUL DE CETTE INDEMNITÉ EN FONCTION DE L'ÉTAT SOCIAL DU MARI.

SORCELLERIE - IMPUTATION DOMMAGEABLE - ABSENCE DE SANCTION.

Jugement N° 108 du 30-11-36 du Tribunal de Territoire de Sampwe. (Président: M. l'Administrateur Territorial Van Malderen.

En cause de Kasongo Lumande - Chauffeur Sermikat à Mubale - originaire du village Makabwe, chefferie Kulu - Territoire de Mwanza - Demandeur, contre Lusekwe Totole - Capita Sermikat à Mitwaba - originaire du village Kafonio, chefferie Kamanda - Territoire de Kisenywa (Lomami), Défendeur.

Demande : Je dépose plainte contre Lusekwe qui a eu des rapports sexuels avec ma femme et lui a communiqué une maladie. Non content de cela, il l'a battue et a détruit ses vêtements.

Comparaît Mulongo Kiabazuri épouse de Kasongo.

D. Avez-vous eu des rapports sexuels avec Lusekwe? — R. Oui.

D. Quelle maladie vous a-t-il communiquée? — R. Il m'a ensorcelée.

D. vous a-t-il battue? — R. Oui.

D. Pourquoi?

R. Parceque je refusais de coucher avec lui.

Défense de Lusekwe :

Je n'ai pas eu de rapports sexuels avec cette femme Je lui ai demandé à diverses reprises de coucher avec moi, mais elle a refusé chaque fois. Elle est venue me trouver un soir avec son époux et m'a accusé de l'avoir ensorcelé. Comme je niais, elle m'a frappé et déchiré mon singlet. Finalement je me suis défendu. Son époux l'a chassée et elle est restée coucher dans une maison proche de la mienne

D. à Mulongo : Vous avez entendu? Répondez à cela?

R. J'ai couché avec lui une première fois près de la rivière, une seconde fois dans une maison lorsque mon mari m'a chassée.

D à Lusekwe : Que dites-vous comme réponse?

R. Je ne suis pas venu ici pour une affaire d'adultère mais pour savoir si je suis sorcier.

Avis des Assesseurs : Le délit de sorcellerie n'est pas prouvé. Il ne suffit pas d'accuser, il faut faire la preuve de ce que l'on avance. Anciennement, ils auraient subi l'épreuve du poison. Il ne peut en être question ici. Il faut donc abandonner l'action au sujet du délit de sorcellerie. Le délit d'adultère est certain. Ce n'est

pas parceque le défendeur nie que l'on doit écarter le délit. Il existe. Le défendeur, tout comme le demandeur, sont des indigènes ayant vécu très longtemps dans les grandes villes. L'accusation portée contre eux par une femme ne compte plus pour eux. Or, une femme a sa pudeur et avouer un adultère est pour elle une chose bien grave. Si elle l'avoue, c'est qu'il a été commis

Je n'accorderais cependant pas de gros dommages et intérêts au demandeur. Celui-ci travaille dans un centre industriel où se retrouvent toutes les races et où la coutume ancestrale est peu suivie.

C'est dire que l'adultère n'y est pas considéré comme étant aussi grave que dans les chefferies. Il est encore possible qu'en accordant de gros dommages et intérêts au demandeur, celui-ci n'y voie une source de revenus supplémentaires qu'il n'essaie d'exploiter.

Le défendeur doit payer pour les tissus déchirés au cours de la bataille.

Un homme ne se bat pas avec une femme.

Le Tribunal

Attendu que les parties comparaissent régulièrement.

Attendu qu'il est impossible de tenir compte du délit de sorcellerie mis à charge du défendeur.

Attendu que le délit d'adultère existe ; que le défendeur a frappé sa concubine pour qu'elle continue à avoir des rapports sexuels avec lui et que la faute de la femme en est ainsi diminuée ; que le demandeur a droit à des dommages et intérêts pour le préjudice subi ;

Attendu que le défendeur a déchiré les vêtements de sa complice ;

Condamne Lusekwe Totole à 30 jours de S. P. P. à payer 30 frs de D. I. à Kasongo Lumande ou 3 jours de C. P. C. à payer 25 frs à la femme Mulongo ou 3 jours de C. P. C. à 5 frs de frais ou 1 jour de C. P. C.

Mulongo Kiabazuri : à 7 jours de S. P. P. + 5 frs de frais ou un jour de C. P. C.

OBSERVATION. Est-il bien certain qu'une imputation de sorcellerie par accusation d'envoûtement n'est pas punissable lorsqu'elle est démontrée fautive ?

L'épreuve du poison est interdite. Si elle était favorable à l'accusé, l'accusateur n'était-il pas puni autrefois ?

Cette sanction devrait être appliquée chaque fois que l'accusation est portée sans fondement suffisant, c'est à dire de nature à l'excuser chez un indigène non évolué. P. v. A.

VIENT DE PARAITRE :

Supplément quinquennal au

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE

(1935 à 1939 inclus)

par

J.-P. Colin,

Conseiller à la Cour d'appel d'Elisabethville.

Prix du volume relié : 100 francs.

Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise 1890 à 1934 : 150 francs.



Editions de la Revue Juridique du Congo Belge

COLLECTIONS DE LA REVUE :

Les cinq premières années de la Revue ne peuvent plus être livrées complètes, certains numéros étant épuisés. La collection non reliée des numéros des cinq premières années restant en magasin est en vente au prix de 220 francs.

Des 4e, et 5e, années il reste quelques collections complètes, reliées, au prix de 98 francs.

Les 6e, 7e, et 8e années : en fascicules, 75 francs ; reliées, 98 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e et 15e années : non reliées, 55 francs ; reliées 78 francs, par année.

Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs selon les numéros.

Collection complète reliée, comprenant les numéros restants des trois premières années, les 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e années reliées, le répertoire Colin et son Supplément quinquennal : 1350 francs.

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e et 15e années : 830 francs.

Les première, deuxième, troisième, quatrième, cinquième, sixième et septième années, du bulletin des Juridictions indigènes seul : 35 francs chacune. Les deux premières années reliées en un volume; les troisième et quatrième années reliées en un volume : es cinquième et sixième années reliées en un volume : 93 francs le volume.

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.

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, un ebrochure 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 GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.

LE SUPPLÉMENT QUINQUENNAL 1935-1939 AU REPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE par J. P. Colin, 100 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.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE, par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux, une brochure, 5 francs.

LES WALENDU, par M. Maenhaut, une brochure, 18 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 Secrétaire général de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE

L'AME LUBA (suite), par W. F. P. Burton, traduit de l'anglais par Mme B. Colin.	265
NOTES SUR LE TRIBUNAL DE LA CHEFFERIE DE MOPALA, par L. Lambo, Candidat Administrateur Territorial.	270
QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR LES « BAMBUDIE » DU TERRITOIRE DE KABONGO, par E. D'Orjo de Marchovelette, Administrateur Territorial.	275
JURISPRUDENCE	
232. - PROCÉDURE - ABSENCE DE PREUVE DU CHEF DE LA DEMANDE - RESPECT DES DROITS DE LA DÉFENSE	290
233. - SUCCESSION - ORDRE DES HÉRITIERS. CONFLIT ENTRE COUTUMES - COUTUME BATABWA ET COUTUME BABEMBA.	291
234. - INCESTE - ADULTÈRE - CONCOURS D'INFRACTIONS EXIL - PEINE NON PRÉVUE PAR LE DÉCRET DU 15 AVRIL 1936	292



La REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE est publiée, avec le concours des docteurs en droit de toute la Colonie, par la SOCIÉTÉ D'ÉTUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Comité de Patronage:

MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice ;
le Gouverneur Général P. RYCKMANS ;
JAMAR, Premier Président de la Cour de Cassation ;
GESCHÉ, Procureur Général près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : RUTTEN, DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI, MOELLER et VOISIN ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
CORNIL, L., Avocat général à la Cour de Cassation ;
GUILLAUME, A., Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;
HAYOIT DE TERMICOURT, Avocat général à la Cour de Cassation ;
LEYNEN, Président de la Cour d'appel de Léopoldville ;
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles ;
VERSTRAETE, Juge au tribunal de la instance d'Anvers ;
WALEFFE, F., Conseiller à la Cour de Cassation ;

Comité de la Société d'Études 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 ;
Secrétaire Général : M. L. BOURS, Conseiller à la Cour d'appel ;
Secrétaire adjoint : M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi ;
Membre : M. E. FORTEMAISON, Juge de la instance

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX, Substitut du Procureur Général ; FORTEMAISON, Juge de la instance ; BROUXHON, Substitut du Procureur du Roi et BRUNEEL, avocat près la Cour d'appel.

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, n'engagent que leurs auteurs.

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K., 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 8489 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 DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

L'âme Luba (Suite)

LA SORCELLERIE LUBA EST-ELLE SINCERE ?

Il ne s'agit pas, bien entendu, de déterminer si ce système de religion est bon ou mauvais. Pour un chrétien, la question ne se pose même pas, car il lui est défendu de « chercher au-delà de la mort ».

2. Il ne s'agit pas davantage de savoir si la sorcellerie luba peut être jugée d'un point de vue purement européen, avec une mentalité européenne. Il est fort possible qu'il y ait là des éléments de réalité, quelque base scientifique, ignorés du monde occidental.

3. Enfin, nous ne nous demandons pas non plus si le sorcier luba croit véritablement à ses propres exploits, car il arrive fréquemment que les hommes s'enfoncent à tel point dans leurs mensonges qu'ils finissent par y croire eux-mêmes. En tous cas, la plupart des sorciers et des nécromanciens sont les gens les plus superstitieux du pays. Même ceux qui ont été convertis au christianisme et qui ont dû, par conséquent, renoncer à leur sorcellerie, continuent souvent à y croire jusqu'à un certain point, bien qu'ils sachent parfaitement qu'elle est à rejeter.

Tenant compte de ces considérations, nous nous efforcerons de démontrer que les systèmes luba de sortilèges, de nécromancie et d'amulettes, bien qu'ils soient les seuls dont disposent ces indigènes, contiennent pas mal d'éléments de tromperie délibérée et d'absurde inefficacité.

Presque journellement, on entend dire : « Kojingulula bananga » - Ne dénonce pas les sorciers. Cette expression prouve qu'il est donc possible de les démasquer. Certaines de leurs fourberies sont, en effet, si maladroites qu'un enfant ne s'y laisserait pas prendre et pourtant, celui qui se risquerait à les divulguer courrait le risque d'être empoisonné. De là cette phrase, constamment répétée : « Ne dénonce pas les sorciers ».

Le ténia est assez répandu dans certaines parties du pays et le long ver appelé « serpent » par les indigènes, a donné naissance à l'idée populaire que la plupart des maux abdominaux sont causés par des serpents cachés dans le corps. Il arrive qu'un sorcier dissimule un petit serpent dans la paume de sa main et qu'il se vante de l'avoir extrait du ventre de son patient.

Nous avons réussi, un jour, à ouvrir de force la main d'un de ces sorciers au moment même où il allait se livrer à « l'extraction » du reptile. Un serpent vivant tomba à terre ; il avait, évidemment, été tenu de manière à ne pouvoir faire aucun mal. Le personnage se mit dans une jolie colère pour avoir été confondu de la sorte, et il annonça à qui voulait l'entendre que si nous avions été des noirs nous n'aurions pas échappé au poison « Kimpengele ». Il avait fréquemment empêché des enfants d'assister à nos réunions ; nous n'eûmes donc aucun scrupule à dénoncer sa fraude, bien qu'il ne soit pas dans nos habitudes de nous mêler du charlatanisme indigène et que nous respections leur culte comme nous entendons qu'ils respectent le nôtre.

Il nous arrive parfois d'exécuter quelques très simples tours de prestidigitation pour amuser les enfants et pour établir entre eux et nous, une sorte de joyeuse intimité. Un jour, que nous nous étions livrés à ce petit jeu dans le village de Mandé, près de la rivière Kilubi, Mandé en personne, sorcier et sous-chef, nous prit à part pour nous offrir une grosse somme afin que nous lui montrions comment nous faisons nos tours, car, dit-il, « cela me permettrait de duper les gens et de leur faire croire que je suis ligué avec les esprits ». On ne pouvait plus franchement reconnaître la fraude, et la confession émanait d'un homme reconnu, à la ronde, comme un sorcier éminent !

Les sorciers m'ont, d'ailleurs, appris plusieurs des tours de prestidigitation dont ils se servent, eux, pour établir leur réputation et faire croire à leur pouvoir surnaturel !

J'ai souvent offert une somme équivalant à deux années de taxe ou à trois mois de gages, aux possesseurs d'un « lubuko » ou d'un « Kishekeske » qui serait disposé à me rapporter un objet perdu. J'ai fait la même proposition à chaque sorcier ou nécromancien.

Voici ce que je leur disais : « Je cacherai, dans l'enclos de la mission, un petit objet dont nous aurons convenu entre nous, et je donnerai la somme en question à celui qui retrouvera, le lendemain, l'objet caché ».

Bien que j'aie lancé ce défi des centaines de fois, personne ne s'est jamais risqué à le relever. Un jour, deux hommes, munis de leur « Lubuko », se présentèrent, pour tenter leur chance, et les cent francs furent remis entre les mains d'un neutre, mais on me les rapporta le lendemain, les hommes s'étant refusés à rechercher l'objet que j'avais caché.

Un autre jour, je passais devant la hutte de mon ami Lualaba, qui exploite un « Lubuko ». Je savais qu'il avait besoin d'argent, aussi lui demandai-je : « Est-ce que ton lubuko sait tout ? »

— « Oui, Bwana, il sait tout. »

— « Peut-il me dire combien j'ai d'argent dans ma poche ? »

— « Certainement, il le peut. »

— « Eh bien, si ton lubuko peut me dire combien j'ai d'argent dans ma poche, je te donnerai cet argent. »

Avec l'aide d'un ami, Lualaba se prit à deviner. Cela dura très longtemps, et, finalement, il déclara que j'avais huit francs. Je retournai mes poches et elles ne contenaient que deux pièces de cinquante centimes.

Quelques jours plus tard, un ouvrier, au moment même où il allait se mettre en route pour un endroit assez éloigné, s'aperçut qu'il avait perdu sa médaille de taxe. Il envoya donc chercher le devin et il lui demanda de lui désigner l'endroit où était cachée sa médaille, car il n'osait pas s'aventurer au loin sans l'avoir sur lui.

— « Où étais-tu ? » demanda le devin

— « Je suis allé, d'abord, au jardin pour arracher les mauvaises herbes, puis à la lisière de la forêt pour y couper du bois mort pour mon feu. »

Le devin se mit à l'œuvre et il annonça que les esprits conseillaient au propriétaire de la médaille perdue de se rendre à l'endroit où il avait cultivé sa terre, et qu'il y trouverait l'objet en question.

Il s'y rendit donc, mais il chercha en vain.

Il alla trouver un autre devin, qui l'envoya à l'endroit où il avait coupé du bois ; il était sûr d'y trouver sa médaille,

Là aussi, les recherches furent inutiles.

Comme il rentrait chez lui, découragé, un ami, chez lequel il s'était arrêté pour boire une calabasse de bière, après avoir sarclé son jardin, l'appela et lui demanda : « N'as-tu pas perdu ta médaille de taxe ? Après ton départ, j'en ai trouvé une par terre ». C'était bien entendu la médaille égarée et, bien qu'aucun des deux devins n'ait pu être d'aucun secours, ils n'en conservèrent pas moins leurs honoraires.

Un homme et une femme s'étaient querellés et la femme était partie furieuse. Lui, n'attachait pas trop d'importance à ce départ, car il crut qu'elle était allée chez ses parents, mais, le lendemain, quand il alla l'y chercher, elle n'y était pas. Il s'informa chez ses amis mais personne ne put le renseigner.

Il se rendit alors chez le nécromancien à qui il donna cinq francs pour s'entendre dire : « Calme-toi. Ta femme est vivante. Elle reviendra. »

Après quelques jours, et comme la femme n'avait pas réapparu, il retourna chez le nécromancien qui, de nouveau, lui assura que sa femme était vivante et qu'elle allait revenir.

Le lendemain, une femme qui était allée couper du bois dans la forêt, revint en criant, et déclara qu'elle avait remarqué les traces d'un chacal ayant traîné sur le sol de la chair corrompue. Elle avait suivi ces traces, s'attendant à trouver quelque carcasse d'animal, lorsque, à sa grande horreur, elle, avait découvert les restes en putréfaction de la femme disparue, — la tête, les bras et les épaules — suspendus à une branche d'arbre. La malheureuse s'était pendue et elle était morte depuis longtemps alors que les nécromanciens la déclaraient vivante.

On pourrait multiplier à l'infini les exemples de ce genre. Ce sont des choses absolument courantes. Il arrive, parfois, que des nécromanciens, après l'échec par trop flagrant de quelque divination publique, prennent la fuite sous le couvert de la nuit, mais, plus fréquemment, ils trouvent l'une ou l'autre excuse pour expliquer la non-réussite de leur intervention.

Lorsque les indigènes érigent de petites huttes en l'honneur de leurs morts et y apportent des victuailles et de la bière pour pacifier leurs esprits, ils ne s'attendent pas toujours à être payés en retour. Ils m'ont souvent dit, désignant une de ces huttes en miniatures : « C'est ma mère. Elle ne répond pas, mais là (montrant une autre hutte) c'est mon oncle. Il m'est souvent favorable et il me donne ce que je lui demande, pourvu que je lui offre une poule blanche. »

Nous avons dit déjà comment il est possible de tourner la difficulté de l'épreuve du poison en absorbant des fèves sèches avant de boire le liquide mortel.

L'épreuve des morceaux d'écorce « nyandwe » lancés du haut d'un arbre, est truquée, elle aussi. Un homme, qui avait cessé de s'y adonner, nous en fournit l'explication ; il nous dit : « Quand je voulais acquitter, je coupais un morceau concave ; quand je voulais condamner, c'était un morceau convexe. « La chute du côté pile ou face dépendait donc, tout simplement, de la façon dont l'écorce avait été découpée. »

Un vieux sorcier de mes amis m'expliquait les usages de divers ingrédients contenus dans son « Kitapo ». Nous arrivâmes, ainsi, à quelques coquilles de cacahuètes brûlées considérées comme emède contre la lèpre.

Je demandai : « As-tu jamais vu guérir un lépreux ? »

« Non ! » répondit-il, jamais. « Mais c'est un remède qu'emploient tous les sorciers et je fais comme les autres. Nous n'avons pas de vrai remède et le malade nous paie, alors, qu'est-ce que ça fait ! ».

Un missionnaire de mes collègues me raconta qu'il fut témoin, un jour, d'un « jugement des trois pots ».

Au milieu d'un enclos indigène avait été déposé un grand récipient contenant divers ingrédients magiques. Deux cordes y étaient attachées conduisant, diagonalement, à deux coins opposés de l'enclos, les extrémités trempant dans deux autres pots, remplis d'eau et d'herbes.

Les deux hommes qui désiraient trancher le cas litigieux, furent placés, chacun, à quelque distance de leur pot respectif.

Un anneau blanc, en imitation d'ivoire, fut mis dans chacun des pots et on fit croire aux intéressés que les deux anneaux allaient se réunir dans le vase de l'homme innocent et que, par conséquent, l'autre serait tenu de payer.

Le nécromancien présidant à l'opération portait à la main une grosse touffe de feuilles. Allant d'un pot à l'autre, il se servait de cette touffe pour en remuer le contenu, tout en murmurant des incantations. Il lui était donc très facile de cacher l'anneau dans la poignée de feuilles et de la transférer d'un récipient à l'autre, acquittant ainsi l'homme pour lequel il avait une préférence ou celui qui lui avait versé les plus gros honoraires.

A un moment donné, il laissa tomber ses feuilles et se mit à crier : « Voilà l'anneau » en feignant de suivre des yeux, et de montrer du doigt, un objet, invisible pour les spectateurs, glissant, tout le long de la corde, d'un récipient à l'autre. Il retira alors les deux anneaux du même pot, à grand renfort de gesticulations, et déclara l'un des hommes innocent et l'autre coupable. Ces jugements par l'épreuve ne sont pas toujours dépourvus d'une certaine appréciation de la justice réelle ; dans bien des cas ils remplacent le procédé du « pile ou face » en usage chez les blancs lorsqu'il s'agit de prendre certaines décisions :

Un jeune chef nous confia un jour comment les conditions de vie plus modernes et plus civilisées finissent par frustrer les chefs indigènes d'une partie de leur prestige.

Jadis, la décision du chef et de ses fonctionnaires supérieurs était sans appel, et nul n'eût osé la contester. « De nos jours, les jeunes gens mêmes déclarent ouvertement qu'ils ne se contentent pas de notre sentence ; il ne nous reste plus qu'à les laisser régler leurs affaires au moyen du « mwavi » - l'épreuve du poison. Puisque les jeunes ne veulent plus admettre comme définitive la sentence du chef, il faut bien leur permettre de « jouer leur chance ». Il est probable, d'ailleurs, que le sorcier chargé de diriger l'épreuve s'arrange pour corroborer le verdict du chef.

Un chef très puissant et progressiste, régnant sur une population nombreuse, mélange de Baambo, Bekalebwe, Baluba, etc, eut l'occasion, récemment, de réaliser un bon coup. Son action nous éclaire sur l'attitude moderne de l'indigène vis à vis de l'hypocrisie du fétichisme et de la sorcellerie.

Cet homme avait sept femmes, dont aucune n'avait pu lui donner des enfants. Un des principaux sorciers de son royaume ayant la spécialité de traiter les cas de stérilité, le chef le fit appeler et il lui demanda : « Peux-tu guérir mes femmes de cette infirmité ? »

L'autre répondit qu'il le pouvait.

« Combien de temps cela prendra-t-il »

Le sorcier stipula le laps de temps nécessaire.

« Alors, commence dès maintenant, et guéris-les. » Ordonna le chef, et il donna des instructions pour que l'homme fut confortablement logé, approvisionné en viande de chèvre, etc..

Le laps de temps s'écoula, et les femmes n'étaient toujours pas enceintes.

Le chef convoqua le sorcier et le lui fit remarquer.

L'homme demanda un nouveau délai, qui lui fut accordé.

J'ignore quel fut le traitement, mais il consistait généralement à placer d'énormes et affreuses idoles devant la hutte des femmes, ainsi qu'un charme « Kite » avec un pilon fiché au centre.

En tous cas, le sorcier se rendit compte qu'il courait à un échec et il tenta de s'enfuir sous le couvert de la nuit, mais il s'aperçut que sa hutte était gardée et qu'il était prisonnier.

Le chef l'accusa donc de fraude et il lui enjoignit de divulguer les noms de tous ses confrères.

Les sorciers furent pris de panique et plusieurs, parmi eux, se débarrassèrent de leurs corbeilles de charmes. Ceux qui comparurent devant le chef furent frappés de prison pour fraude manifeste car ils durent avouer qu'ils étaient incapables d'accomplir ce dont ils se vantaient.

Ces hommes disposent, sans aucun doute, de maints bons remèdes, mais d'autre part, il est non moins certain que leur assurance et leurs prétentions exagérées ne sont souvent étayées que par de fausses excuses, par la fuite, ou même par une dose de poison, administrée au bon moment à ceux qui pourraient les dénoncer.

Nkwaba était atteinte d'une affection à la base de l'épine dorsale, qui lui paralysait les membres inférieurs. Les sorciers lui préparèrent un grand charme de corne de « sichitunga » en lui disant qu'elle le portât contre le corps.

À la fin du délai stipulé, son mari alla trouver le sorcier pour lui dire qu'aucun mieux n'était survenu.

« A-t-elle léché le bout du charme ? » demanda-t-il.

« Non, Tu ne lui avais pas dit de le lécher. »

« Eh bien ! chacun est sensé savoir qu'un malade doit lécher le bout de son charme. »

Le charme fut donc léché avec conviction, mais sans résultat. On fit part de l'échec au sorcier, qui demanda à voir le charme.

« Pourquoi n'as-tu pas enduit d'huile le bout du charme ? » remarqua-t-il.

Elle prit soin, désormais, d'huiler l'immonde objet chaque fois qu'elle se préparait à le lécher, mais nulle amélioration ne fut constatée.

« Qu'elle dresse, chaque soir, le charme à la tête de son lit », conseilla le sorcier.

Ainsi fut fait, mais toujours sans le moindre résultat.

Le mari, furieux, finit par accuser le sorcier de fraude. Il nia avec véhémence et prétendit qu'après tous ces délais, le charme était devenu trop vieux et qu'il avait perdu son efficacité. Il fallait en confectionner un nouveau.

Malheureusement, tout l'argent de Nkwaba et tous les biens de son mari ayant déjà été dépensés dans la poursuite de cette guérison insaisissable, les sorciers refusèrent simplement de s'occuper encore de la malade.

Tous ces ergotages et ces chicanes sont monnaie courante dans la pratique de l'art du sorcier. Il arrive quelquefois qu'une guérison intervienne effectivement - que ce soit grâce à l'adresse du sorcier ou précisément à cause du manque d'adresse de celui-ci. Dans tous les cas, un tel succès est toujours largement exploité par le guérisseur, qui en tire une bruyante réclame.

Il faut bien se rendre compte, toutefois, que cette méthode de guérison est la seule que l'indigène ait à sa disposition. Il faut bien qu'il s'adresse au sorcier ou qu'il reste inactif.

« N'importe quel port, plutôt que la tempête » et voilà pourquoi les charmes et les fétiches prospèrent toujours. Le gouvernement belge s'efforce d'améliorer les conditions de vie des indigènes; la maladie du sommeil, la syphilis, les ulcères des tropiques, etc, sont combattus avec succès, mais, d'autre part, il n'y a pas d'aide immédiate possible en ce qui concerne les maladies courantes et les mille et une misères de la vie quotidienne. Le médecin ou l'assistant médical le plus proche résident souvent à une distance de plusieurs journées de voyage. Ils peuvent visiter un village tous les six mois, peut-être. Dans les centres plus importants, il existe parfois des dispensaires indigènes et les missionnaires, eux aussi, font tout ce qui leur est possible pour prêter assistance, mais tant qu'il n'y aura pas un service médical complet, d'un bout de la colonie à l'autre, le sorcier, avec tout son attirail de fourberie et de chicanerie, continuera à exercer son activité.

(A Suivre)

W. F. P. BURTON

Tradult de l'anglais par Madame B. Colin.

Notes sur le Tribunal coutumier de la Chefferie de Mopala.

A RENSEIGNEMENTS SUR LA POPULATION.

1) Importance numérique

544 hommes
769 femmes
687 garçons
668 filles

2) Race.

Les indigènes de la chefferie Mopala sont de race balala, les éléments étrangers à cette race ne dépassent pas 2 % de la population.

L'autorité politique est l'apanage du clan des Mwine Niendwa dont l'ancêtre est un certain Kinka, installé en Rhodésie au moment du grand exode des Lunda venus de la chefferie Mwata Yamvo s'installer dans la « botte » après avoir contourné le Bangwelo par le Sud et l'Est.

Le chef actuel est Mopala-Musonda ; ses prédécesseurs furent Mopala Ngosa Kilimba et Tshombela Kipota.

3. Langues parlées.

Le Kilala et le Kibemba.

B. DATE DE LA RECONNAISSANCE.

Ce tribunal n'est pas encore reconnu.

C. ORGANISATION JUDICIAIRE ET PROCÉDURE.

Coutumièrement, la chefferie de Mopala ne comporte qu'un seul tribunal ; celui du chef Mopala. Trois personnes seulement constituent le personnel judiciaire ;

le Mfumu : chef politique de la chefferie ; le Kisala ou Kabilo ; le Kaulu.

Le Kaulu est essentiellement « l'introducteur de la cause » ; c'est chez lui que le demandeur se rend pour exposer l'objet de son litige, pour faire en quelque sorte la « déclaration en vue d'assignation » prévue par la procédure des tribunaux européens ; le Kaulu écoute, sans plus, l'exposé du demandeur, puis va en faire part au Kisala qui, à son tour se rend chez le Mfumu.

Le rôle du Kisala est d'instruire l'affaire à l'audience : c'est lui qui dirige les débats en donnant la parole aux parties et à leurs témoins et en leur posant les questions qu'il juge opportunes.

Le Mfumu ne prend aucune part aux débats : il écoute ce qui se dit, sans plus.

Les débats terminés, le tribunal fait éloigner les assistants et délibère en secret dans le petit enclos réservé aux audiences, le « Naaka » ; le Kaulu et le Kisala expriment librement leur avis au Mfumu qui n'a pas encore parlé ; si le Mfumu se rallie à l'un des avis émis ou à l'avis identique exprimé par le Kaulu et le Kisala, l'affaire est rapidement jugée ; mais s'il est d'un avis différent de celui de ses deux auxiliaires, son avis personnel doit en principe, prévaloir.

Est-ce à dire que ces deux assesseurs n'ont pas voie délibérative ? Non, car si l'affaire est d'importance et s'ils estiment que l'avis du Mfumu est manifestement erronée, ils insisteront auprès de lui pour le faire revenir sur son projet de sentence ; si le désaccord persiste, le Mfumu appellera les anciens (« Mpemba ») et prendre leur avis, mais sans les faire pénétrer dans l'enceinte du Naaka ; si les avis donnés par les « Mpemba » sont conformes à ceux du Kaulu et du Kisala, le Mfumu s'inclinera et statuera dans le sens indiqué par ses assesseurs.

Le rôle du Mfumu est capital, bien qu'il ne suive pas activement les débats ; c'est toujours lui qui prononcera la sentence et s'il est malade ou empêché de siéger durant quelques jours, ni le Kaulu ni

le Kisala ne peuvent le suppléer ; les affaires seront remises, à l'exception des litiges insignifiants qui, seuls, pourront être jugés en son absence par le Kisala assisté du Kaulu. Si le Mfumu est trop âgé pour pouvoir assister aux audiences et suivre de longs débats, le Kisala, assisté du Kaulu, instruira l'affaire dans le local des audiences, mais, les débats terminés, tous deux se rendront à l'habitation du Mfumu et lui feront une relation détaillée des débats ; le délibéré aura lieu dans la maison du Mfumu et le Kisala ne sera que son porte-parole pour faire connaître publiquement la sentence rendue par le Mfumu.

* *

La coutume prévoit que les fonctions de Kisala et de Kaulu ne peuvent être exercées que par des personnes réunissant certaines conditions de parenté avec le chef ; parmi ces personnes susceptibles d'être appelées à ces fonctions, le Mfumu désignera celles qui, par leurs qualités, lui paraissent les plus dignes de les exercer ; il ne nommera toutefois qu'un seul Kisala et un seul Kaulu et leur désignation sera faite à vie.

Le Kisala ne peut être choisi que parmi les Bashikulu du mfumu qui ne sont pas du même clan que lui.

Quant au Kaulu, il ne peut être choisi que parmi les enfants que les beau-frères du chef (lumbwe) ou d'une femme autre que la sœur du Mfumu, enfant qui ne sont pas du clan Mwina Niendwa.

Avant de commenter ces données par des exemples concrets, signalons que le Lumbwe, n'a aucune fonction judiciaire ; c'est un notable politique dont la dignité réside uniquement dans le fait qu'il épouse une sœur du chef.

Voici un extrait de la généalogie de la famille du Mfumu actuel ; pour saisir la portée des exemples qui le commentent, il faut se rappeler que le régime familial des Belala est le matriarcat et que l'enfant n'a, par conséquent, aucune attache avec ses ancêtres paternels.

Clan Mwina Niendwa

Chef (décédé) Ngosa Kilimba (clan Mwina Niendwa)	Femme Mwape na Nsala (clan Mwina Niendwa) mariée à Kasola (clan Mwina Besa)
Femme Mwenge (clan Mwina Niendwa) mariée à Mutangashi (clan Mwina Musamba)	Chef actuel Mopala Musonda (clan Mwina Niendwa)
Homme Kasimoto Kibuye (clan Mwina Niendwa) épouse la femme Kibuye (clan Mwina Besa)	
Garçon Musonda (clan Mwina Besa)	

D'après ce tableau :

1) Musonda est un « Mushikulu » à la fois de Mwenge et de Mopala Musonda dont il est respectivement le petit fils et le petit neveu.

2) L'enfant Mâle Musonda, n'étant pas de clan Mwina Niendwa mais étant Mushikulu du Mfumu actuel est susceptible d'être désigné par ce dernier en qualité de Kisala mais il ne pourra jamais prétendre à la succession politique du Mfumu puisqu'il n'est pas de son clan.

3) Si Mutangashi, Lumbwe du Mfumu actuel, prend une seconde femme (ce n'est pas le cas car il n'a d'autre épouse que Mwenge), les enfants de cette seconde femme (qui ne sera pas du clan Mwina Niendwa) seront susceptibles d'être désignés par le Mfumu pour exercer les fonctions de Kaulu mais ils ne pourront, eux non plus, prétendre à la succession politique du Mfumu.

* *

Le dernier Kisala connu comme ayant été désigné suivant les règles coutumières est un certain Mungomba, mort en 1918.

Le notable qui exerce actuellement ces fonctions est un certain Ndashie, de clan Mwina Mbwa ;

Ndashie reconnaît lui-même qu'il n'est pas un Mushikulu (petit fils par les femmes ou petit neveu par les femmes) du Mfumu actuel ou de son prédécesseur Mopala Ngosa Kilimba; mais comme cet aveu équivaut à une usurpation de fonctions et comme Ndashie semble tenir beaucoup à ses fonctions de Kisala qu'il n'exerce pas mal d'ailleurs, il prétend et le Mfumu actuel opine ainsi, que le notable Makoleka dont il sera parlé plus loin, que lorsque le Mfumu n'avait pas de Mushikulu adulte (condition sine qua non pour être nommé Kisala) il lui était coutumièrement loisible de choisir, pour remplir ces fonctions, un des « Mpemba » (anciens) connus pour sa sagesse, et cela jusqu'au jour où un de ses Bashikulu parvenu à l'âge adulte serait jugé apte à être investi de la charge de Kisala.

Cette version est-elle inventée par Ndashie pour les besoins de sa propre cause ? Nous sommes assez enclins à le croire.

..

Le dernier Kaulu qui fut désigné suivant les normes coutumières fut Kilumba, mort peu après 1918 (?). Aux dires des notables interrogés, aucun remplaçant n'aurait pu lui être trouvé et cette assertion n'a rien d'étonnant car, si l'on consulte le tableau généalogique de la famille du chef actuel, (tableau dont un court extrait est donné ci-dessus) on constate qu'aucun de ses beaux-frères (Lumbwe) n'a d'enfant mâle né d'un mariage avec une femme autre que la sœur du Mfumu, en d'autres termes qu'il ne serait pas possible à Mopala Musonda d'élire actuellement un Kaulu qui répondrait aux exigences coutumières.

Mais les fonctions de Kaulu sont, en fait exercées actuellement par un certain Makoleka qui, s'il n'a aucun titre spécial à remplir cette charge, possède toutefois cette qualité précieuse de pouvoir documenter les enquêteurs sur les choses du passé... ou tout au moins manifeste un bon vouloir évident pour leur exposer tout ce qu'il en sait.

..

Quant à Mopala, Musanda, l'actuel Mfumu, dont la décrépitude est manifeste, n'attache pas grande importance aux fonctions judiciaires qui lui sont dévolues par la coutume; il est même certain qu'il s'en remet presque exclusivement à Ndashie du soin de juger les affaires et que sa présence aux audiences n'est plus, à l'heure actuelle, qu'une formalité.

La procédure est simple et ne comporte qu'un minimum de formalités.

Le demandeur ne doit effectuer aucun débours ni faire le moindre cadeau pour que son litige soit présenté au tribunal; il lui suffit d'entrer en rapport avec le Kaulu et de lui exposer sa demande. Souvent, le demandeur aura soin, cependant, avant de présenter officiellement l'affaire au Kaulu, de prendre les avis d'un ancien de son village, pour savoir s'il convient de faire ouvrir les débats immédiatement ou s'il vaut mieux en retarder l'ouverture; l'ancien consulté déconseillera de jamais présenter l'affaire au tribunal s'il considère que les chances de réussite sont nulles ou à peu près.

Contrairement à ce qui est pratiqué dans d'autres chefferies du District du Haut-Katanga, la procédure de conciliation est inconnue en chefferie Mopala.

Le tribunal ne siège pas à jour fixe, mais les audiences doivent obligatoirement être tenues dans un petit hangar réservé à cet usage et dénommé « Nsaka »; si le Mfumu siège en dehors du village de sa résidence, un petit hangar sera construit spécialement à cet effet.

Le Mfumu ne porte aucun signe distinctif de sa charge judiciaire, tandis que le Kisala et le Kaulu sont revêtus d'un manteau fait de l'écorce rouge « ikuda » de l'arbre misamba.

Les parties se présentent avec leurs témoins respectifs au jour fixé par le Mfumu; si le défendeur refuse de comparaître, le Kaulu le fera appréhender de force par deux esclaves du Mfumu.

Les parties et leurs témoins doivent obligatoirement prêter serment à l'audience; la seule formule est « Nda sasa ikine kuli Lesa » « Je dis la vérité, par Dieu »; celui qui prête serment touche la terre de l'index et du majeur de la main droite puis se passe ces deux doigts devant le cou en prononçant la formule; la croyance est que le faux témoin sera un jour frappé par la foudre.

Les débats sont souvent très longs, même pour les affaires d'importance secondaire.

Lorsqu'ils sont terminés, le tribunal délibère ainsi qu'il a été dit plus haut et le Mfumu prononce la sentence.

Les peines coutumières sont : la mort, les condamnations pécuniaires et les mutilations.

La peine de mort n'est prononcée qu'en vertu de la loi du talion le tribunal peut autoriser celui qui fut lésé par un homicide à tuer l'auteur de cet homicide mais en aucun cas, celui qui se croit lésé par un homicide ne peut se faire justice à lui-même sans soumettre le cas au tribunal.

Si la sentence du Mfumu autorise la mise à mort d'un meurtrier, l'exécution sera confiée au demandeur qui se rendra en brousse, accompagné du Kaulu et du condamné : à l'endroit qu'il jugera convenable, le demandeur décoche une flèche empoisonnée dans le dos du condamné et l'achève au moyen d'une lance, le cadavre sera abandonné en brousse.

Les mutilations ne sont ordonnées que pour réprimer l'adultère commises avec une femme du chef et pour punir les voleurs récidivistes; celui qui a commis l'adultère avec une femme du chef aura les doigts des deux mains coupés, à l'exception des deux pouces ou bien il aura les yeux crevés, ces mutilations ne sont jamais cumulées; elles sont confiées au Kisala.

Les voleurs récidivistes, même s'ils sont très jeunes (pourvu cependant qu'ils soient adultes) auront les mains plongées dans le feu; ici encore le Kisala est l'exécuteur des hautes œuvres.

Ces mutilations sont exclusives de toute sanction pécuniaire.

La peine de fouet est inconnue dans la coutume.

Il serait vain de rechercher dans les sanctions pécuniaires coutumières une analogie quelconque avec le cadre rigide qui nous est familier : distinction nette entre les dommages intérêts, l'amende et les frais de justice. Et ceci suffit à appliquer la confusion déconcertante que Juges et Greffier font de ces trois notions qu'il ne parviennent pas à assimiler.

Le principe en droit coutumier de la chefferie Mopala semble être le suivant : la sanction pécuniaire est fonction du trouble social commis. Si l'affaire ne présente qu'un intérêt politique (non remise de tribut de chasse, insoumission aux ordres du chef) le Mfumu condamnera à une peine pécuniaire qu'il fixera en têtes de bétail ou en objets manufactures : hache par exemple et il s'appropriera purement et simplement le montant de la condamnation étant donné que seule, son autorité politique ou son prestige de chef était mis en cause.

Si au contraire l'affaire est présentée par un particulier qui prouve avoir été lésé, la sentence du Mfumu recevra l'exécution suivante : le montant de la condamnation pécuniaire prononcée sera payé au Mfumu qui le remettra à la partie lésée, intégralement, mais immédiatement après cette remise, le demandeur qui a obtenu gain de cause en ristournera une partie au Mfumu sous forme de cadeau purement volontaire.

Soit que l'affaire ne présente qu'un intérêt purement politique, soit qu'elle mette en cause des intérêts privés, le Mfumu remettra souvent, tantôt sur le montant de la condamnation qu'il prévoit pour son propre compte, tantôt sur le montant des cadeaux qu'il reçoit du demandeur victorieux, l'un ou l'autre objet (une hache par exemple) aux témoins qui ont contribué effectivement à l'instruction de l'affaire à l'audience

A noter que jamais la sentence du Mfumu ne condamnera à livrer les poules; celles-ci sont considérées par la coutume comme dépourvues de toute valeur.

Quant à l'emprisonnement il semble bien n'être connu que comme moyen de contrainte pour forcer la partie succombante à effectuer les prestations auxquelles elle fut condamnée; un délai lui était laissé pour s'exécuter; ce délai écoulé, une contrainte, de six jours généralement était exercée, durant laquelle le condamné était prisonnier du chef, travaillant dans ses champs et ayant les pieds entravés en dehors du travail; puis un nouveau délai était accordé, suivi d'une nouvelle contrainte; parfois, le Mfumu indemnisait lui-même le demandeur ayant obtenu gain de cause mais, en contre-partie, il réduisait en esclavage le défendeur qui se trouvait dans l'impossibilité d'exécuter la sentence.

..

Que reste-t-il de cette organisation et de cette procédure ?

Pratiquement rien.

Nous avons vu plus haut que Mopala se désintéressait complètement de sa charge judiciaire et

que Ndashie et Makoleka, encore qu'ils offrent de sérieuses garanties d'impartialité et de bon sens, n'ont pas l'investiture coutumière pour remplir les fonctions de Kisala et de Kaulu.

Pratiquement, c'est Ndashie seul qui tranche toutes les palabres, bien que le nom de Mopala figure toujours à côté du sien dans les registres du Greffier.

Quant à la procédure, elle n'est qu'une tentative — combien maladroite — de réaliser ce qu'on croit être le désir des Européens, c'est à dire un tribunal de Police au petit pied où l'on juge pêle-mêle, avec moins de patience probablement que jadis mais avec de la paperasserie en compensation, et les faits réprimés par la coutume et ceux que la loi européenne réprime (défaut de passeport de mutation, manque de respect envers l'autorité, refus de répondre aux convocations, etc.) et où, dans un souci méritoire de donner satisfaction au « Blanc », on parle d'amende et de frais de justice, au petit bonheur; une seule chose est certaine, c'est qu'à une époque où les caisses de chefferie ont à supporter des charges de plus en plus lourdes, au bénéfice du budget de la colonie, la juridiction de Mopala, telle qu'elle fonctionne actuellement, atteint au moins un des objectifs que l'administration lui assigne en comprimant les crédits alloués sur le budget ordinaire : elle « fait » de l'argent, c'est sans doute intéressant au point de vue budgétaire et même cela n'a rien de choquant puisque le moyen n'est pas malhonnête en soi, mais au point de vue du droit coutumier et du droit tout court, cette considération ne peut évidemment susciter l'enthousiasme.

L. LAMBO

Candidat Administrateur Territorial.

Quelques considérations sur les " Bambudie " du territoire de Kabongo.

ORIGINE

Les appellations : « Bambudie », plus fréquemment employée par les Européens et « Bashia Budie » plus en vogue parmi les autochtones, désignent toutes deux une seule et même secte dont le but avoué est la danse.

Le mot « Bambudie » composé du préfixe ba, ceux ou les, et le mot « budie », dérive très vraisemblablement du verbe « kudia » manger dans lequel le « bu » marquant l'abstraction est précédé de la lettre m pour raison d'euphonie, peut se traduire par ceux du manger c'est-à-dire ceux qui se distinguent des autres par leur nourriture.

L'expression « Bashia », plus exacte à mon sens, signifie danseurs dont l'alimentation n'est pas celle de tout le monde ; « bashia » du verbe « kuashia » danser : - ceux qui dansent ou les danseurs.

La légende reproduite ci-dessous relative à leur origine semble d'ailleurs justifier cette traduction.

« A cette époque il n'y avait qu'un seul « Vidiye », grand sorcier, le nommé Banza Bwanga. Celui-ci savait découvrir les causes mystérieuses ayant provoqué la colère des esprits des ancêtres décédés et prescrire à ceux qui en étaient victimes des remèdes pour apaiser les courroux. Il possédait non seulement le moyen de neutraliser les effets mauvais des puissances maléfiques, hostiles aux humains, mais pouvait à sa guise les discipliner et les utiliser à des fins favorables. Seul parce que d'autres n'avaient pas encore été initiés, par lui, à sa science, il pratiquait la divination, dépistait les mauvais sorts et suivant les circonstances fournissait la possibilité de les conjurer ou de les éviter. »

« L'exercice de son art l'obligeait à des déplacements continuels et l'amenait dans les régions les plus variées. »

« Au cours d'un de ses voyages dans les montagnes inhospitalières du « Bupemba » — par « Bupemba » les natifs désignent non pas un pays déterminé, habité par une peuplade connue, mais bien une région non définie de l'Est ; le « Bupemba » c'est tout simplement l'endroit où apparaît le soleil levant, l'Orient — situées entre le Lualaba et le lac Tanganika, il découvrit en pleine brousse, des gens vêtus de peaux d'animaux et coiffés de plumes d'oiseaux qui ne se nourrissaient que de « makoke » (fruits d'un arbre de savane) et du produit de végétaux que mangeaient seulement les « mpuya » (cynocéphales). »

« Banza Bwanga entra en relations avec eux et après avoir gagné leur confiance, les amena dans son village où ils devinrent bientôt ses auxiliaires. La traduction littérale du Kiluba aurait voulu que je marque « en fit ses femmes » c'est-à-dire dans la mentalité indigène, qu'il leur réserva toutes les corvées de sa profession. »

« Ayant constaté que ses nouveaux amis ignoraient le « shima », pain de manioc et les autres aliments habituellement consommés par leurs semblables, il leur donna le nom de « Bambudie ».

« Leur sort étant désormais lié à celui de leur maître, ils l'accompagnaient dans ses tournées, portaient pendant l'étape les diverses Calebasses et autres accessoires indispensables à l'exercice de la divination et arrivés à destination, préparaient ses repas. »

« Un jour le « vidiye » qui avait pris l'habitude de se déplacer avec une suite, s'avisa que ceci ne convenait pas à son état et décida avant que le « mulopwe » ne prit ombrage de sa manière d'agir, de mettre ses aides à sa disposition. »

« Cette résolution prise, il se rendit immédiatement à la résidence du grand chef « Mwine Kibanza » et lui confia ses « Bambudie ». Celui-ci fit mieux que les adopter, il prit sous sa haute protection et les « Bambudie ba Bwanga » devinrent les « Bana ba Milopwe », les enfants, les favoris de ceux qui président à la destinée de la peuplade Baluba. »

« Demeurés attachés à la personne du « mulopwe », ils accompagnaient celui-ci dans ses expéditions guerrières en chantant partout ses louanges et ses hauts faits d'armes. Pendant que le grand chef, entre deux expéditions punitives, prenait à son « ehata », ainsi s'appelle le lieu de sa résidence, un repos bien mérité, ils faisaient des tournées, dans les villages environnants, vantant partout ses mérites et ses

prouesses et après chaque danse étaient comblés de cadeaux qu'ils s'empressaient de rapporter à leur illustre protecteur. »

« Plus tard, après plusieurs passages dans les communautés indigènes, ils initièrent enfin à leur art, un ou deux habitants de celles-ci, qui à leur tour firent d'autres adeptes. Ainsi se répandirent, petit à petit et toujours sous l'oeil bienveillant des dirigeants de la peuplade, jusque dans les coins les plus reculés des terres des Baluba Shankadi, les membres de cette confrérie. »

DISPERSION DES « BAMBUDIE ».

Cette secte se rencontre dans toute la peuplade Baluba, notamment dans les tribus Baluba Hamba, Baluba Sanga et Baluba Shankadi, habitant les districts du Tanganika et du Lualaba.

Il y a des « Bambudie » dans les territoires actuels d'Ankoro, de Kongolo et de Mwanza ainsi que dans ceux de Bukama, Kabongo et Kamina.

COMPOSITION DE LA SECTE.

La confrérie des « Bashia Budie » comprend des membres des deux sexes : jeunes gens et jeunes filles indistinctement peuvent y marquer leur adhésion. Le nombre de danseurs et de danseuses est illimité ou du moins aucune règle n'en fixe le chiffre minimum ou le chiffre maximum.

A cause des difficultés de recruter de nouveaux adeptes, surtout des jeunes gens possédant des dispositions spéciales pour la danse, un groupement comprend généralement de 4 à 12 hommes et de 6 à 8 femmes. Dans les villages Gole et Kasakaie de la chefferie Kabongo, j'en ai même rencontré ne comptant que deux hommes et une femme.

Le nombre des danseurs est presque toujours supérieur d'une ou de deux unités à celui des danseuses.

Les « Bambudie » constituent une secte hiérarchisée, commandés par des chefs ayant sous leur autorité des membres dont l'importance varie suivant l'initiation reçue. L'adepte le moins élevé en grade est évidemment le nouvel initié appelé « Budie wa Bushila » ou « Kia Fututu », le suit immédiatement dans l'ordre le « Budie wa Lupemba » ou « Wa Matongwi ». Une dernière initiation lui vaudra le « Budie wa Bikunga » ou « Wa Lukala », grade suprême que peuvent atteindre les simples partisans.

Chaque groupe compte deux chefs : le « Kikungulu » autorité suprême mais passive, si je puis ainsi m'exprimer et le « Musenge » chef agissant.

Je passerai rapidement sous revue les rôles de chacun de ces dirigeants.

Kikungulu. - La charge de « Kikungulu » ne peut être obtenue que d'un autre indigène de même rang. Ainsi, dans la chefferie Kabongo, le « Kikungulu » des « Bambudie » des Bena Tombe Kasamba a été élevé à cette dignité par le « Kikungulu » des « Bashia Budie » des Bena Kibanza, auquel il a d'ailleurs payé pour l'obtention de celui-ci, 10 ceintures de perles bleues et une chèvre.

Il a déjà été noté que le berceau de cette secte se situe entre le Lualaba et le Tanganika. Ceci a son importance aux yeux des autochtones qui considèrent que les « Bambudie » de l'Est, plus rapprochés du lieu de leur origine, ont mieux gardé les traditions et les secrets de la confrérie ; ce qui augmente considérablement leur prestige, aux yeux des membres de groupements plus éloignés.

D'une façon générale, lorsque ces derniers désirent installer chez eux un « Kikungulu », ils s'adressent de préférence à un de ces dignitaires, présidant aux destinées, d'une confrérie dont la résidence est plus rapprochée des rives du Lualaba que la leur.

N'importe quel « Budie wa Lukala » peut briguer cette charge, à condition d'avoir au préalable obtenu l'approbation de ses pairs. Quand les danseurs se sont mis d'accord, ils font appel à un « Kikungulu » de leur choix, originaire d'un village, situé à l'Est du leur. Celui-ci vient résider chez eux pour leur apprendre la tradition et les règles de la secte. Après avoir initié le nouveau « Kikungulu », contre paiement d'une somme dont le montant a été précisé de commun accord, par les parties, et avoir veillé à ce que leur « Kipango » ou « Kiniengele » et leur « Djiba » (pour explication de ces termes voir paragraphe particulier) soient établis conformément aux prescriptions traditionnelles, il retourne chez lui.

Le « Kikungulu » a la haute direction du groupe et prend toutes les décisions importantes le concernant, mais n'accompagne pas les danseurs dans leurs tournées chorégraphiques.

Le « Musenge » lui fait rapport sur toutes les questions d'intérêt général, étudiées par lui au préalable. En possession de ces éléments, le dignitaire suprême tranche la question qui lui est soumise et communique, à son subordonné la solution qu'il désire voir intervenir. Ce dernier, à son tour en fait éventuellement part à ceux qu'elle intéresse.

Remarquons que jamais le « Kikungulu » ne traite lui-même directement avec les parties en cause, il n'instruit pas les différends graves qui peuvent surgir au sein de son groupe, ni ceux qui peuvent naître entre les membres de l'association et de simples villageois. De même il se borne à fixer la date des retraites et des tournées dans les communautés indigènes sans en déterminer les modalités d'exécution. C'est ce qui m'a permis d'écrire que son autorité était plus passive qu'active.

Ce notable nomme les Bamusenge, homme et femme. Pour être élevé à cette dignité, l'homme paie 10 colliers de perles, la femme 5 seulement.

Pour clore ce paragraphe, je note que la charge de « Kikungulu » ne peut en aucune circonstance, être assumée par une femme.

Musenge. - Ces dignitaires sont au nombre de deux : un homme qui s'occupe de la direction générale du groupe et une femme revêtue de la même qualité, mais dont l'autorité s'exerce exclusivement sur les membres féminins de la confrérie. Tous deux sont choisis parmi les « Bashia Budie wa Lukala » et sont nommés par les « Kikungulu » contre remise des cadeaux énumérés ci-dessus.

Le « Musenge » est la seule autorité agissante, il apaise les querelles entre les adeptes, veille aux bonnes relations de ceux-ci avec les non initiés et de commun accord avec son chef arrête la durée du séjour au « Kipango », fixe la période des danses, règle les tournées dans les villages et accompagne le groupe dans tous ses déplacements. C'est encore lui qui perçoit les amendes infligées aux « Gulungu » (profanes, gens ne faisant pas partie de la secte) ou aux « Bashia Budie » eux-mêmes. Il reçoit aussi les cotisations des membres nouveaux et accepte les cadeaux fait aux danseurs à l'occasion de leurs représentations. Bref, il est le trésorier de la secte et le gardien du « dikumbo », double panier dans lequel sont enfermées les richesses des « Bashia Budie ».

Lorsque la caisse est suffisamment riche, il procède, avec l'assentiment du « Kikungulu » au partage d'une partie du patrimoine. Faut-il dire que les grosses parts sont celles réservées aux deux chefs, tandis que celles revenant aux membres leur sont attribuées avec beaucoup plus de parcimonie ?

À côté des fonctions définies ci-dessus, lui est encore dévolue celle de juge d'instruction : il instruit toute palabre portée à sa connaissance, entend les parties et leurs témoins, vérifie leurs moyens de preuve et son enquête terminé en soumet le résultat au « Kikungulu » qui lui indique la décision à intervenir. La sentence rendue par le chef suprême est signifiée aux plaideurs par le « Musenge ».

Des « Bambudie » étrangers, de passage dans un village comptant parmi ses habitants des affiliés à la même secte, ne manqueront jamais de faire visite au chef local de celle-ci. Le « Musenge » reçoit les visiteurs et assure leur nourriture et leur logement, pendant toute la durée de leur séjour ; cette hospitalité ne leur est donnée qu'après que le « Kikungulu » y a marqué son accord, en lui envoyant le délégué des visiteurs.

Le moment est venu de faire remarquer que certains groupements, trop pauvres, n'ont pas de « Kikungulu ». Dans cette hypothèse, d'autant plus fréquente que l'on s'éloigne du Lualaba en allant vers l'Ouest, c'est le « Musenge » qui est seul chef. Ces confréries de la périphérie de l'aire de dispersion de la secte, sont considérées par les Baluba eux-mêmes, comme imparfaitement constitués, parce que pas conformes aux prescriptions traditionnelles.

Le « Musenge » aussi bien l'homme que la femme, est assisté dans son administration par un notable qu'il choisit parmi les « Bashia Budie wa Lukala » et qui porte le titre de « Dolo a Kisanga ». Cette charge s'obtient contre paiement d'une ceinture de perles. Elle donne pour mission à celui qui en est détenteur de garder l'entrée du « Kipango » et d'introduire auprès du « Musenge » quiconque demande à être mis en sa présence.

Le « Dolo a Kisanga » se fait à son tour aider d'un « Bambudie wa Lukala » choisi par lui et auquel

il donne, contre versement d'une ceinture de perles bleues, le titre de « Kamanji ». Ce dernier est en quelque sorte la doublure de celui qui l'a nommé.

Enfin pour compléter ce chapitre, je noterai que parmi les membres ayant subi l'initiation complète c'est-à-dire qui sont « Bambudie wa Lukala », certains s'ils ne prennent aucune part à la direction du groupe, portent un titre ou exercent une fonction qui seule leur est réservé. Ce sont :

Le « Sendwe Mwalaba ». - Le « Sendwe Mwalaba » est celui qui jadis, lors des migrations de la secte, passait dans sa pirogue les « Bambudie » sur le Lualaba. Aujourd'hui la fonction est supprimée, mais s'appeler « passeur du Lualaba » est demeuré un honneur.

Le « Kunka ». - Le « Kunka kalombola wa mashinda » (kunka qui montre le chemin) est comme son nom l'indique le guide. Lorsque la troupe est en voyage ce « Bambudie » marche en tête et chaque fois qu'il arrive à un carrefour, il ferme le sentier à ne pas suivre au moyen d'une branche, de quelques herbes ou simplement d'une ligne tracée à même le sol, le coupant transversalement, marquant ainsi le chemin dans lequel doivent s'engager les trainards et les retardataires.

ACTIVITE DES « BASHIA BUDIE ».

L'activité principale de cette association est sans conteste la danse.

Les « Bana ba Milopwe » à l'occasion de leur passage dans les villages ne manquent pas de célébrer les louanges de ceux qui ont la faveur de l'opinion publique.

Dans le paragraphe consacré à l'étude de l'origine de cette société, j'ai noté que celle-ci avait pour mission de chanter les fastes de la peuplade, ceci est encore dans ses attributions aujourd'hui.

Les « Bambudie » sont les continuateurs d'une tradition aussi ancienne que les Baluba, dont les aspirations : chanter et danser, se trouvent traduites toutes entières par l'activité des membres de cette secte.

Cette note visant à être purement objective, je ne m'inquiéterai pas de savoir quelles étaient les principales occupations des « Bashia Budie » avant l'occupation Européenne, parce que à cette époque éloignée tout le pays était plongé dans la barbarie et tous les membres de la collectivité sans exception participaient à l'exécution d'actes réprimés par notre législation.

J'ai déjà fait ressortir que les « Bambudie » furent découverts par un « Vidiye » et qu'ils devinrent ses aides ou pour employer la terminologie indigène « ses femmes ». Ce qui revient à dire, que le concours qu'ils apportaient aux « Bavidie » n'a jamais été que secondaire. M'est d'avis que leur collaboration s'est toujours bornée à accompagner de leur chants et de leurs danses les pratiques, certes pas toujours louables, des sorciers.

Sur les liens qui peuvent encore exister entre les « Bavidie », que nous ne rencontrons plus que dans quelques villages de l'Est du territoire, limitrophes à celui de Mwanza et les « Bambudie », nous n'avons récolté d'autres renseignements que ceux déjà rapportés.

Les membres de cette secte, ne résident au « Kipango » ou « Kiniengele » qu'à l'occasion de leurs réunions lorsqu'ils se livrent à des danses dans le village. Pendant ce séjour l'observance de certaines règles est de rigueur. Un fois leur retraite terminée chacun des membres demeure au village et peut s'y adonner à telle besogne qu'il juge bon. Comme les « Gulungu » (non initiés) les « Bambudie » cultivent leurs champs, prennent part aux chasses et pêches collectives et entretiennent des relations amicales et commerciales avec leurs voisins. J'ai tenu à noter ceci, parce que certaines associations, notamment celle des « Bavidie », interdisent à leurs membres de travailler la terre.

En période de deuil, quand des calamités s'abattent sur les villageois, que la mort fauche dans leurs rangs, que le rendement des plantations est médiocre ou que les poules et le petit bétail périclitent, les « Bashie Budie », ne se livrent plus à leurs exercices chorégraphiques. De même lorsqu'un de leurs camarades est frappé dans ses affections par la mort d'un de ses proches, même étranger à la confrérie, celle-ci interrompt toutes ses danses, pendant un ou deux mois.

Avant d'aller s'installer au « Kipango » les « Bambudie » se livrent à la chasse pour se procurer une provision de viande.

LIEU DE REUNION DES « BAMBUDIE ».

Le moment est venu, pour faciliter la compréhension des paragraphes qui vont suivre, d'interrompre la suite logique de cet exposé, pour donner une description aussi concise que possible de l'endroit où se réunissent ces danseurs, à l'abri des regards des profanes.

Le lecteur n'ignore plus que les membres de cette secte, à certaines occasions s'assemblent et résident, parfois pendant une durée plus ou moins prolongée, en un endroit, interdit à quiconque n'est pas affilié à leur association.

Ce lieu, éloigné suivant les circonstances de 600 à 3000 mètres du village, rarement davantage et auquel on accède par un sentier large de 2 à 4 mètres, soigneusement débroussaillé, est appelé par les Baluba Shankadi, « Kipango » ou « Kieniengele ».

Quoique les termes « Kipango » et « Kieniengele », sont souvent indifféremment employés pour désigner l'ensemble du campement des « Bambudie », je pense que le nom « Kipango » (traduction littérale grand enclos), s'applique plus exactement à la clôture en feuilles de palmier, dans laquelle sont ménagées plusieurs ouvertures rectangulaires, affectant la forme d'encadrements de portes, délimitant du côté du sentier y donnant accès, l'emplacement que se sont réservé les « Bashia Budie ».

Cette haie est suivie d'un espace méticuleusement nettoyé, assez semblable au « lubanza », cour, sur le périmètre de laquelle sont construites, les cases des femmes de n'importe quel polygame de village.

Le « Kieniengele » érigé soit au fond de la cour, soit sur l'un des côtés de celle-ci, si la végétation naturelle de l'endroit, le distrait mieux aux regards, ici que là, est la construction servant de logement aux adeptes de la secte. Celui-ci se compose d'après le nombre d'indigènes à loger, d'une, deux voire même trois habitations quadrangulaires, comprenant chacune plusieurs chambres individuelles, séparées les unes des autres par une simple cloison en pisé.

Quand le « Kieniengele » est composé de deux bâtiments destinés aux membres ordinaires ceux-ci sont disposés sur chacun des côtés de la cour, les portes d'entrée de chacun des logements se faisant vis à vis.

Sur le côté opposé au « Kipango », clôture par laquelle on entre dans le campement et ayant son entrée orientée vers celui-ci est érigée une case individuelle destinée à héberger les « Bamusenge ».

Lorsque le logement d'une troupe, peu nombreuse, peut être assuré par un seul gîte, le « Musenge » occupe la place la plus éloignée de l'entrée de l'entrée c'est-à-dire celle la plus rapprochée de la limite de l'aire entretenue vierge de végétation. Ces notables disent les indigènes doivent toujours résider « au fond de la cour » de façon à pouvoir surveiller, à la fois, l'entrée du campement et les agissements de ses occupants.

Approximativement au centre du quadrilatère, mais plus rapproché cependant des logements est creusé dans le sol, un trou de forme cylindrique, à parois verticales, d'un diamètre variant de 0, 90 à 1 mètre et d'une profondeur de 1 mètre à 1, 20 mètre environ, appelé « Dijiba » et dont l'utilité ne se fait sentir que lorsqu'il est procédé à l'initiation d'adeptes nouveaux.

La forme de huttes formant le « Kieniengele » ne diffère guère de celle des cases rectangulaires que l'on rencontre dans la plupart des communautés. Leur grandeur et leur disposition n'est soumise à aucune règle précise et surtout régie par la configuration du terrain et la nature de la végétation. Une seule prescription est à observer : lorsque le « Kieniengele » comprend deux ou plusieurs blocs ; habitation individuelle distincte pour les « Bamusenge », dont une partie est réservée l'homme et l'autre à la femme. Quand il n'y a qu'un hangar, les logements des chefs, toujours plus spacieux et mieux conditionnés, sont incorporés dans celui-ci.

Au campement des « Bashia Budie » il n'y a aucune statuette, ni aucun fétiche ; les membres de cette association ne s'adonnent donc au culte d'aucun symbole.

ENROLEMENT DES MEMBRES.

N'importe qui, homme ou femme, célibataire ou marié, peut devenir membre de la secte. Aucune condition bien nette d'âge n'est exigée, il suffit de ne plus être un enfant, sans cependant devoir néces-

sairement être adulte. Pour fixer une limite bien malaisée à déterminer avec exactitude, nous préciserons que le garçon doit être âgé de 12 à 14 ans au minimum, la fillette de 10 à 12 seulement.

L'enrôlement des adeptes par le volontariat étant assez difficile, la plupart des adhérents sont embrigadés de force. Ceci se pratique de la manière et dans les conditions indiquées ci-après :

a) Le sentier bien entretenu donnant accès au « Kipango » est interdit aux « gulungu ». Si donc un étranger à l'association : homme ou femme, pour une raison quelconque, s'engage dans cette venelle, il est condamné au paiement d'une amende. Faute de pouvoir se libérer de celle-ci, il est affilié d'office à la secte. Exception à cette règle est faite en faveur de la femme ou de la jeune fille, allant porter à manger à un « Bashia Budie ».

b) Le non initié qui se fait surprendre satisfaisant une exigence naturelle, à proximité du campement des « Bambudie » se voit infliger une amende et à défaut de pouvoir s'en acquitter est enrôlé, même contre son gré, dans la confrérie.

c) Le non initié qui a le malheur d'aller se baigner quand les « Bambudie » procèdent à leurs ablutions est également contraint d'entrer dans la secte, s'il ne peut se libérer de la pénalité qui lui a été infligée.

d) Le « gulungu » qui au village ose pénétrer dans une habitation occupée par un « Bambudie » est frappé des mêmes peines que dessus.

INITIATION DES « BAMBUDIE ».

L'indigène désireux d'entrer dans la secte, de même que celui qui pour une des causes énumérées ci-dessus, a été obligé de s'en faire membre, se présente chez le « Musenge » porteur de 2 poules et d'une ceinture de perles. Moyennant ce droit d'entrée assez modeste, sans doute à raison de la difficulté que l'association éprouve à trouver des adeptes, il deviendra membre des « Bambudie ».

L'initiation peu compliquée et pour laquelle aucune époque précise n'est fixée, ne tarde pas. Dès le début de la soirée du jour d'introduction de sa demande le postulant comparait devant le conseil des « Bashia Budie » présidé par le « Musenge », qui charge un de ses membres de le mettre au courant de ses droits et obligations.

Après avoir passé la nuit au « Kiniengele », où son logement lui a été désigné, le candidat est conduit, le lendemain matin, au « Dijiba » où doit débiter son initiation, appelée en Kiluba « Kutomeshia bu Budie » (Kutomeshia du verbe « Kutoma » boire, signifie, faire boire de force ; bu ce qui est ; d'ou : faire boire de force ce qui est des Budie).

Avant que le nouvel adhérent n'arrive à cet endroit, fraîchement balayé pour la cérémonie, toute une mise en scène y a été préparée à son insu. Un « Budie wa Lukala » s'est introduit dans le trou et en attendant de jouer son rôle, s'y tient dissimulé à l'abri d'un tapis indigène en masquant l'orifice.

Au centre de la natte a été mise une touffe de plumes nommés « Kapukapuka ».

Les « Bambudie » amènent le postulant en chantant, devant le tapis et lui ayant assigné sa place, se rangent en cercle autour de ce dernier, puis s'accroupissent ?

L'adepte à initier, si son père est décédé, sera invité à appeler son esprit ; dans l'éventualité où l'auteur de ses jours est encore en vie, on lui demandera d'invoquer son grand père. Il appelle docilement, son parent par son nom et aussitôt le « Kapukapuka » se met à s'agiter, manifestant par là que l'esprit a répondu à l'appel.

Le candidat croyant à un phénomène de l'au delà, devenu gris de peur et tremblant de tous ses membres est prié d'introduire sa main sous le tapis. Il s'exécute avec quelque répugnance et au moment où sa main apparaît dans le « Dijiba », le « Bambudie » qui s'y trouve caché, laisse tomber dans celle-ci, un bracelet de perles entièrement semblable, à ceux dont les natifs de la région, ont coutume de parer les poignets de leurs morts, avant de les enterrer. Immédiatement après, il pince violemment, en lui imprimant un mouvement de torsion, le pouce du danseur, qu'il a saisi un peu en dessous de la première phalange.

La fin du premier stade d'initiation est marquée par le cri de douleur poussé par la victime.

Le nouvel initié, tenant en main, le bracelet de perles, preuve matérielle de la réalité de l'apparition, est reconduit au « Kiniengele » dans lequel il continuera désormais, à résider.

Arrivé à son logement, il est mis au courant de la mystification dont il a été l'objet, en ces termes : « Si pendant la nuit, au cours de votre sommeil, l'esprit de votre père vous apparaît en rêve, n'ayez aucune crainte ; celui-ci n'est nullement courroucé puisqu'il n'a pas été dérangé. « Et la révélation se poursuit : « Les perles en votre possession, ont été mises dans votre main par un « Bambudie » dérobé dans le puits. ».

Celle-ci est aussitôt suivie de la recommandation : « Toute votre vie durant sous peine de malheur inévitable, ne faites connaître cette supercherie, ni à votre mère, ni à votre père, pas plus qu'à votre épouse ni à vos enfants. Au moment de votre mort vous observerez le même silence et emporterez, votre secret dans la tombe. »

Ayant franchi ce premier degré le « gulungu » est devenu « Budi wa Bushila » ou « Budi wa Kiafututu » ; on ne lui a pas encore frotté le corps de « pemba » terre blanche et il n'a pas encore acquis le droit de se baigner dans la rivière.

Le lendemain de la cérémonie, décrite ci-dessus, le « Budie wa Bushila », paie 10 ceintures de perles et 2 poules, après quoi on le conduit au ruisseau, où il se lave. Ses ablutions terminées on lui marque de part et d'autre de la figure, une ligne blanche, partant des commissures des lèvres et coupant transversalement la joue pour aboutir à l'orifice du conduit auditif de l'oreille. Ce traitement qui lui a encore fait franchir un échelon, lui vaut le nom de « Budie wa matama », « Budie wa lupembe » ou encore « Budie wa matongwi ».

Il demeure dans cette situation jusqu'au moment où il aura assez de richesses pour être élevé à la troisième et dernière position. Pendant la période d'attente, il apprendra les danses et au « Kiniengele » il sera l'objet de moqueries, ayant pour but de stimuler son désir de réunir le plus rapidement les présents devant le mettre à même d'accéder à un rang plus élevé.

Il lui est interdit de s'asseoir sur le tapis d'un « Budie wa Lukala ».

Dès qu'il disposera des sommes nécessaires, il se rendra chez le « Musenge » porteur de deux rangs de perles. Immédiatement ce dignitaire se charge de faire aménager la hutte « wa lukala » et les préparatifs terminés, d'y conduire le demandeur. Ce local à ceci de particulier, que sur son mur extérieur, juste à droite de la porte en lui faisant face, a été reproduit à l'aide de cendre provenant de la combustion d'herbes sèches mélangées de terre blanche, un dessin, paraissant représenter un fétiche de forme humaine. Sur ses murs intérieurs : ont été figurés, par le même moyen, des « Bambudie » et des Bavidie ».

Le « Musenge » avant de pénétrer avec son compagnon dans le temple, l'arrête devant le symbole tracé sur le mur extérieur et lui dit : « Ceci est la représentation du « Budie », « Kamanji ». Ce renseignement donne lieu au paiement de deux perles. Après avoir ouverte la porte d'entrée, il pénètre avec le « Budie wa lupembe » à l'intérieur de la pièce et lui fait passer en revue tous les signes reproduits sur ses murs. L'immobilisant successivement devant chacun d'eux, il lui fait connaître leur signification et perçoit les quantités de perles exigées pour chaque révélation.

Je n'ai jamais eu la bonne fortune de me trouver dans un « kipango », au moment où avait lieu cette initiation. Il ne m'est donc pas possible de reproduire les symboles tracés sur les murs du local dans lequel elle a lieu et qui sont effacés, dès que l'initié les a fixés dans sa mémoire. Faute de pouvoir reproduire ces signes, je puis tout au moins donner leur signification ainsi que le nombre de perles remises au « Musenge » lorsqu'il la fait savoir au candidat ; ce sont :

Dikena représentation d'un « Bambudie »	Somme payée : 2 perles.
Kibelo » » »	» » 2 perles.
Dolo » » »	» » 10 perles.
Pa Kania » » »	» » 5 perles.
Mwanza Shimba » » « Vidiye »	» » 10 perles.
Mwine Kilenge » » »	» » 10 perles.
Banza Mpuya ou Banza Bwanga »	» » 20 perles.

La dernière station a été devant la figure de Banza Bwanga, celle du grand sorcier. Avant de retourner avec son compagnon au milieu de la salle, le « Musenge » le conduira d'abord face à l'encoignure que fait le mur sur lequel sont tracés les symboles avec celui dans lequel est aménagée la porte et

tourné vers l'arête de cet angle, complètera l'éducation de son disciple par ces deux mots : « bia malwa » qu'il prononce les yeux fermés.

« Bia malwa » est une expression omnibus, fréquemment employée en Kiluba pour indiquer un superlatif dans n'importe quel sens ; ici veut dire : très puissant, fort à craindre, redoutable.

Le « Budie wa lupembe » ayant encore donné deux perles à son chef, a maintenant acquis la connaissance des signes qui chez tous les « Bambudie » indistinctement, prétendent mes informateurs, ont même sens et sont reproduits d'une façon identique. Ce bagage doit lui permettre, au cours de ses voyages, de prouver sa qualité, aux membres d'une section étrangère.

Ce moyen de se faire reconnaître, étant donné le peu d'habileté que possèdent certains natifs à reproduire des dessins, n'étant pas jugé suffisant par les « Bambudie », le « Musenge » n'autorisera son élève à quitter la chambre « wa lukala » qu'après, lui avoir appris les formules, dont la première accompagnée des gestes appropriés, seront pour lui un sésame, pendant ses déplacements. La divulgation de chacune des maximes reproduites ci-après donne lieu à la remise de deux perles :

a) Prononcer en enroulant l'une autour de l'autre, les deux extrémités d'un petit bout de liane, d'une fibre de raphia, d'un éclat d'écorce, ou d'une ficelle : « Ibidi itonta, bangandu ne milolo ». Tous deux s'enroulent les « gandu » et les « milolo ». (Gandu et mulolo, noms, de deux petits serpents venimeux).

b) « Meso abatubuka, mona keamona mpidi. » Lorsque ses yeux sont crevés, le python ne retrouve plus son gîte dans le creux de la termitière.

c) « Kala bandwe, wabaiya niuma ? » Quand on a surmonté quelque chose depuis longtemps, va-t-on encore en arrière ?

Ces derniers renseignements complètent l'éducation du « Budie wa Lupembe » qui peut désormais porter le titre de « wa lukala ».

OBLIGATIONS DE « BAMBUDIE »

Les membres soumis à l'observance stricte des règles de vie imposées à leur association, doivent obéissance le plus complète à leurs chefs.

Sans motif très grave, dûment approuvé par le « Kikungulu », notamment pour cause de maladie, de deuil ou de voyage ne souffrant pas de remise, être astreint par exemple, à accompagner en qualité de porteur un agent de Gouvernement, aucun « Bambudie » ne peut se soustraire aux retraites faites au « Kiniengele » ni échapper aux tournées de danse, entreprises dans les villages étrangers.

Au campement les adeptes dont l'instruction chorégraphique laisse à désirer s'appliqueront avec zèle à perfectionner rapidement leurs connaissances ; les danseurs accomplis maintiendront leur forme par des exercices d'entraînement.

Chacun des membres l'est à vie et sans l'autorisation de celui qui préside à ses destinées, nul ne peut se retirer de la vie active de la secte. Exception à cette règle est prévue en faveur de la jeune fille, fiancée à un indigène non affilié, lors de son initiation, devenant par la suite l'épouse de celui-ci. Mariée à un « gulungu », la femme n'est plus obligée à participer aux réunions au « Kiniengele », ni à prendre part aux tournées de danse, parce que la vie libre des « Bashia Budie » serait cause de la part de son mari, de scènes de jalousie, devant toujours entraîner des disputes et troubler le calme de la communauté.

Lorsqu'un membre, pour n'importe quelle raison, est autorisé à ne plus participer à la vie active de la confrérie, il est encore tenu à aller rendre visite aux danseurs, à s'entretenir avec eux à leur campement ainsi que de leur prêter son concours quand il en est requis. Son grand âge seul peut le délier de ce devoir.

Il est formellement interdit à quiconque et encore, ou a été enrôlé dans la secte, de dévoiler quoi que ce soit concernant son initiation et les secrets desquels il a eu connaissance. Tout renseignement relatif aux « Bashia Budie » doit disparaître avec son détenteur.

Ces danseurs doivent aide et appui, non seulement aux adeptes de leur section mais également à tous ceux appartenant à des fractions étrangères.

Enfin les « Bambudie » sont tenus à l'observance de certaines interdictions alimentaires; toute leur vie durant ils ne peuvent manger de « buie », espèce de crème liquide faite avec de la farine de manioc ou de mats, ni se nourrir de chair de serpent. Pendant la durée de leur retraite, la consommation de feuilles de manioc préparées en légumes, ne leur est pas autorisée.

Sous ce titre je me suis borné à l'énumération des obligations générales imposées aux membres de l'association; dans un paragraphe spécial j'étudierai les faits érigés en infraction.

DROITS DES « BAMBUDIE ».

Chaque adepte bénéficie de l'appui de la secte. Un « Bambudie » en voyage dans une région étrangère sera nourri et logé gratuitement, pendant tout son séjour, par les soins de la section locale de association partout où il y en a une. Cet avantage ne lui est accordé que quand il a prouvé sa qualité de membre.

L'indigène ayant subi l'initiation, a droit de se choisir un nom que peuvent seuls porter les affiliés. Ces patronymes, étant toujours choisis parmi ceux qui appartenaient aux premiers « Bambudie », sont généralement suivis d'un sobriquet, rappelant tantôt la fonction de son porteur, les privilèges qu'il en retire où les égards qui lui sont dûs, tantôt un haut fait ou une circonstance, dont la tradition a voulu perpétuer le souvenir.

Ces noms connus seulement des initiés sont aussi destinés à éviter les abus auxquels pourraient éventuellement se livrer, des gens s'étant octroyé indûment un nom réservé aux « Bashia Budie ». Je donne ci-après leur nomenclature :

Noms.	Surnoms
<i>a) Pour les dirigeants seulement.</i>	
Kikungulu	Wa diobo i shiobe.
Musenge	Kiaimana muishinda.
Dolo a Kisanga	Mukeleko wa kumonga.
Kamanji	Tambo a bilolo.
Sendwe Mwalaba	Mukanga lupula membo.
Kunka	Kalombola wa mashinda.
	Kitete wetu tetele, watetele bonso ke bilumbu
	Mwanza wa mpishi
	A Kalenga.
<i>b) Pour les membres des deux sexes.</i>	
Monga	Wa kitwaba lulu.
Kabwa	Mulembela wa mu biulu.
Niamba	Kimunwa kikoke
Mwanza Shimba	Kiapela muntonga
Mwema Mwimbi	Ne Kabembo.
Bulonga	Wasangila mpombo.
Kabila Tembo.	Kala nkala
Kodi a Kipanga.	Muleka Makonga
Kalembela ne Kodi	Shimbi a Kadinga
Songe	Kania Umpemba
Kuoimba	Kiala
Mavwavwa Kayembe	Yumba Musoya
Goie Kinkinka	Banza Mpuya
Kapafu	Ilunga Mwila
Kadibu	Ilunga Tambo
Dikena	Tusulo
	Mungedi Kaniamaba
	Kilumbu

Kalala
Shimba Kintundu
Kionyi
Goie
Niengele
Golo
Buyu
Kakala Mayambi
Wa Kalulu
Kia mazele

Mulume a Kiala
Sokele kia nge
Fundamina makumbo
Wa kumenwa mitenga
Ka kilumbu
Peshi wa kubakolwe buana
Mwine Kilenga
Kiafikwa bipanda
Wa mutundu
A sambu

Lorsque le « Kikungulu » décide de procéder à une répartition de l'avoir de la société, chaque membre reçoit la quote part qui lui est attribuée. Au cours des tournées, afin d'encourager les danseurs et les danseuses, le « Musenge » leur abandonne une partie des cadeaux qui leur sont faits. Celle-ci est partagée également, entre tous ceux ayant pris part au déplacement.

Partout où elle est de passage, la troupe est logée et nourrie gratuitement par les soins du chef de village.

RELATIONS ENTRE LES MEMBRES D'UNE MEME SECTION.

Les relations entre les « Bashia Budie », lorsque ceux-ci ne résident pas à leur campement, ne diffèrent guère de celles existant entre les habitants d'un même village.

Au « Kieniengele » les rapports entre jeunes danseurs et danseuses demeurent assez libres, surtout lorsqu'il s'agit de femmes non mariées. Dans certaines troupes cependant, les chefs veillent à la séparation stricte des sexes et érigent en infraction, l'inobservance de leur décision.

Chez les Baluba Shankadi, la femme non mariée jouissant de la plus grande liberté, l'existence menée pendant la période de retraite, ne diffère guère pour elle, de la vie de village.

Les « Bashia Budi » dont l'épouse est également membre de la secte, emmènent celle-ci au « Kieniengele » ou ils continuent l'existence commune ordinaire.

Les relations entre jeunes gens et femmes mariées dont le mari est présent sont strictement défendues.

J'ai déjà signalé que les danseuses unies par les liens du mariage, à un conjoint n'appartenant pas à la confrérie, étaient déliées de leurs obligations envers celle-ci.

Dans certaines sections, où le nombre d'hommes est beaucoup plus élevé que celui des femmes, les rapprochements sexuels sont défendus pour éviter les querelles continues, trouvant leur explication dans la jalousie.

En résumé les relations entre les adeptes de l'association sont dominées par la préoccupation d'éviter tout motif de discorde tout en laissant à chacun un maximum de liberté.

RELATIONS ENTRE LES SECTIONS DES « BAMBUDIE ».

En principe, toutes les sections sont absolument indépendantes les unes des autres : elles ont chacune leurs chefs, leurs ressources et leur trésorerie. Elles organisent à leur guise, leurs danses et font leur retraite au « Kieniengele » quand leurs dirigeants le jugent opportun. Néanmoins toutes entretiennent entre elles des relations de bonne camaraderie.

Quand une troupe étrangère arrive dans un village, dans lequel il y a des « Bashia Budie », il lui aura suffi de se faire précéder par un messager chargé de saluer en son nom leur « Kikungulu », pour être reçue à son campement et y jouir pendant toute la durée de son séjour de l'hospitalité la plus large.

Parfois, mais seulement dans les petites collectivités et par elles nous entendons des groupements

ne comptant pas plus de 600 contribuables, les danseurs des différents villages d'un même clan, se réunissent pour leurs tournées de représentations. Dans cette éventualité, les « Bambudie » en voyage sont tous placés sous l'autorité du « Musenge » le plus ancien.

Le chef investi, placé à la tête de la circonscription a dans son ressort, la haute direction de toutes les sections de la secte. Son intervention ne se fait cependant sentir que quand des contestations surgissent entre des groupes et que leurs dirigeants font appel à son arbitrage.

Si chaque troupe est absolument autonome, il n'en est pas moins vrai, qu'il existe entre elles une certaine préséance ; celles de l'Est ont le pas sur celles de l'Ouest. Quand deux sections se rencontrent, les chefs de chacune d'elles se posent des questions ayant pour but de sonder leur science réciproque et de savoir si leurs adeptes se conforment bien à toutes les règles fixées par la tradition. Dans l'hypothèse où les deux interlocuteurs ne parviennent pas à se mettre d'accord sur un point, appel est fait à un arbitre et le groupe dont le « Musenge » est pris en défaut paie une redevance à celui dont la supériorité a été prouvée.

Il a déjà écrit que toutes les troupes ne jouissent pas aux yeux des indigènes, du même prestige, parce que les unes sont réputées mieux connaître les secrets et les règles de la secte, que les autres. Cette opinion trouve sa justification dans la croyance qu'un « Kikungulu » ne consent jamais à livrer tous les secrets qu'il détient et que par conséquent celui qu'il a instruit ne possède pas les mêmes connaissances que lui.

C'est ce qui explique pourquoi, la section dont le « Kikungulu » a initié celui d'une autre troupe, a la préséance sur cette dernière. Ce qui m'amène à affirmer qu'il y a des groupes aînés et de groupes cadets et que les premiers sont réputés supérieurs aux seconds. Les natifs traduisent ceci en disant que tel groupement est le père de tel autre, impliquant par là qu'il y a entre eux les mêmes liens qu'entre un ascendant et ses enfants.

Pour compléter ces considérations je note qu'une section se contentant d'un « Musenge » comme chef suprême est toujours inférieure, parce qu'incomplète, à celle dirigée par un « Kikungulu ».

RELATIONS ENTRE LES « BAMBUDIE » ET LES NON INITIÉS.

Dans la chefferie de Kabongo, tous les « Bambudie » dépendent de l'autorité de ce chef médaillé qui est leur père, leur haut protecteur. Ne s'appellent-ils pas « Bana ba Milopwe » ? Jamais celui-ci ne manquera d'inviter les « Bashia Budie » de passage dans son village. De même aucune section de cette association ne passera au « ehata » sans aller saluer le « mulopwe ».

Le vieux Kabongo raconte qu'ayant un jour, invité les « Bambudie » des Bena Kibanza à danser à sa Cour, il se sentit pris de fatigue et se retira pour aller se reposer. Les danseurs exécutèrent leur programme comme si rien d'anormal ne s'était passé, mais le lendemain matin, ils firent remarquer au chef, qu'il était parti sans les prévenir et les avait laissés danser. Kabongo répara ce manque d'égards, par le paiement d'une indemnité atteignant 100 ceintures de perles bleues, soit 100 frs.

Les « Bashia Budie » aussi bien dans leur village, que dans les collectivités qu'ils visitent s'évertuent à être populaires.

Pendant leurs déplacements le « Musenge » ne manque pas de rendre visite aux chefs et aux notables des agglomérations visitées et de s'entretenir avec eux.

Il n'est pas rare non plus qu'il leur abandonne une partie du produit des cadeaux faits, par les spectateurs, à la troupe.

Lorsqu'une femme s'éprend d'un bon danseur, fait assez courant, et abandonne pour lui son mari, le « Musenge » va en aviser le chef du village et de concert avec lui, prend les mesures nécessaires pour faire rentrer l'infidèle, dans le chemin du devoir. En tout état de cause il lui sera interdit de se mêler aux danseurs.

L'intervention des « Bambudie » dans le règlement de certaines palabres fait l'objet d'une rubrique spéciale.

LES INFRACTIONS QUE PEUVENT COMMETTRE LES « BAMBUDIE » ET LEURS SANCTIONS.

Il est défendu à un « Bambudie », n'étant plus membre actif de la secte, de divulguer à quiconque, tout ce que la secte désire tenir caché. Jadis l'inobservance de cette prescription, valait à celui qui la transgressait, la condamnation de payer une esclave. Aujourd'hui le montant de l'amende ne s'élève plus qu'à un collier de perles « Lukanga lua Samba » ou « Mukanda wa Bukulu » ou à défaut à un fusil à piston.

Le « Bambudie » qui rentrant au « Kiniengele », n'annonce pas son arrivée, par un toussotement, lorsqu'il approche du « Kipango » se voit condamné au paiement d'une perle.

Le fait pour un membre de la secte, lorsque sa troupe, se trouve réunie dans un village, de quitter celle-ci pour se rendre parmi les « gulungu », donne lieu à la perception d'une amende atteignant 5 ceintures de perles ou sa contre valeur en espèces : 5 francs. Quand le groupe est de passage dans un village, le « Bambudie » n'est pas autorisé à circuler seul parmi les non adhérents ; leur règle exige qu'ils soient deux au moins ?

INFRACTIONS DONT PEUVENT SE RENDRE COUPABLES VIS A VIS DES « BAMBUDIE » LES NON INITIES ET LEURS SANCTIONS.

J'ai déjà eu l'occasion d'écrire dans un paragraphe précédent, que les « gulungu » ne peuvent pas s'approcher des abords immédiats du « Kipango » et qu'à cette règle, il est établi une exception en faveur de la femme non initiée, apportant à manger à un homme résidant au « Kiniengele ». Celle-ci est cependant tenue, afin de permettre au « Kibelo » (gardien de l'entrée) d'aller la débarrasser de la nourriture qu'elle apporte, d'annoncer son arrivée, à proximité de la clôture soit en s'éclaircissant la voie soit en appelant discrètement. Faute de s'être soumise à cette formalité, elle sera obligée de remettre une perle en guise d'amende. Le montant de celle-ci a été fixé très bas pour ne pas décourager les bonnes volontés.

La destruction, par le feu du « Kipango », par un non initié, même quand il s'agit, d'un incendie tout à fait involontaire, donnait lieu de la part de son auteur au paiement d'une esclave, aujourd'hui remplacé par un collier de perles « mukanda wa bukulu » ou un fusil à piston.

Le fait pour les non initiés de demeurer assis, ou couverts quand ils portent une coiffure, au passage des « Bambudie réunis en groupe, donne lieu au versement d'une amende dont le taux fixé à 10 ceintures de perles bleues ou 10 Frs.

Quand les « Bambudie sont en voyage, il est interdit aux non initiés les rencontrant chemin faisant, sous peine d'amende atteignant 5 colliers de perles, de se dérober à leur vue.

Un non adepte qui ne cède pas le sentier à une troupe de « Bambudie » qu'il rencontre sur son chemin, est passible de la même peine qu'indiquée ci-dessus.

INTERVENTION DES « BAMBUDIE » DANS LE REGLEMENT DES PALABRES

Il est de notoriété publique que dans les milieux indigènes, l'exécution des jugements, rendus par les chefs de village et leur conseil et parfois même de ceux prononcés par la juridiction du clan, présente des difficultés considérables.

Le principal inconvénient, s'opposant à ce que la partie gagnante obtienne rapidement satisfaction, réside dans le fait que les chefs des collectivités, soucieux de conserver leur popularité ou ayant d'autres intérêts à ménager, ne veulent aucunement s'attirer l'inimitié d'une famille, en la forçant à réparer un préjudice causé par un de ses membres. Cette préoccupation de demeurer en bons termes avec tout le monde, les pousse sans cesse à inciter la partie lésée à faire preuve de patience et à exhorter celle qui lui a fait le tort à le réparer. D'où lenteurs et discussions stériles sans autre résultat pratique que d'inciter les préjudiciés à recourir à la violence pour avoir réparation. Pour remédier à cette situation, les autochtones, désireux d'obtenir rapidement justice, conscients de ce que seul un élément étranger, suffisamment fort et n'ayant aucune raison de ménager l'un plutôt que l'autre, était seul capable de faire respecter leur droit,

ne manquèrent pas à l'occasion du passage chez eux des « Bambudie » de solliciter leur aide, pour assurer l'exécution, d'un jugement rendu en leur faveur.

Cette intervention, qui ralliait toujours l'approbation des dirigeants de la société indigène, ne se faisait pas gracieusement et elle constituait pour ceux qui l'exerçaient une source facile de revenus. Tout le monde y trouvait donc intérêt et les « Bashia Budie » qui dans les débuts n'étaient intervenus que pour être agréables à ceux qui sollicitaient leur concours, eurent bientôt le droit de faire exécuter les sentences rendues au profit de villageois qui demandaient leur appui. De même les autorités locales, leur accordèrent le privilège d'examiner et de trancher certaines palabres, soumises à leur arbitrage. Ceci ne veut pas dire que cette secte se substitua aux tribunaux coutumiers.

La juridiction des « Bambudie » ne peut s'exercer qu'au cours de leurs déplacements et leur compétence est limitée aux affaires ne comportant que le paiement d'indemnités. Dans cette catégorie se classent : les restitutions de dot de mariage, les paiements d'imfwa (dot de mort), les indemnités pour adultère, les remboursements de prêts de toute nature etc...

Les affaires de coups, blessures et meurtres ainsi que de mort violente, même accidentelle, de même que celles ayant trait à la possession de plaines de chasse, de rivières poissonneuses, etc, sont toujours réglées par les juridictions des chefs compétents.

Les « Bambudie » ne provoquent aucune plainte. Saisi d'une demande le « Musenge » fait convoquer le défendeur, écoute chacune des parties, vérifie leurs moyens de preuve et dans les cas douteux n'hésite pas à prendre l'avis du chef de village et le cas échéant celui de ses notables, puis rend sa sentence. Celle-ci est immédiatement exécutoire, ce qui n'empêche pas qu'appel peut être interjeté devant le tribunal du « mulopwe ».

Pour obliger la partie succombante, à s'exécuter, la secte dispose des moyens suivants : qui s'appliquent aussi bien aux jugements rendus par le « Musenge » qu'à ceux prononcés par les tribunaux coutumiers ordinaires.

1) Les « Bambudie » envahissent la demeure du récalcitrant et se fixent chez lui jusqu'au moment où il consent à payer sa dette. Les occupants sont nourris par l'habitant pendant toute la durée de leur séjour.

2) Si cette mesure n'est pas suffisante et que le condamné possède des biens, ils s'emparent de ceux-ci et les retiennent en gage, jusqu'à réparation du préjudice causé.

3) Ces moyens s'étant avérés inopérants, ils arrêtent le débiteur de mauvaise foi et l'emmènent dans leur tournée.

4) Comme dernière ressource ils peuvent détenir au « Kieniengele » pendant un laps de temps plus ou moins long, le délinquant lui-même, sa femme ou ses proches parents.

L'intervention des « Bashia Budie » est toujours payée par la partie gagnante, le taux de la rémunération est proportionné au montant de la restitution ; généralement il varie de 1 à 2 poules, 1 à 5 ceintures de perles et atteint au maximum une chèvre.

DANSES, CHANTS, PARURES, ETC.

Jusqu'à présent, je n'ai guère, au cours de cet exposé, fait qu'effleurer les manifestations extérieures de la secte. Le moment est venu de combler cette lacune, en donnant une description sommaire des danses, chants et parures des danseurs et danseuses.

Rarement hommes et femmes prennent part au même exercice chorégraphique.

Les jeunes femmes accompagnant de chants leur danse, s'avancent d'abord en file, suivant le rythme lent des tambours. En tête de celles-ci a pris place leur « Musenge » faisant office de maîtresse de ballet. Pendant que le coryphée continue à virer de façon à aller prendre place immédiatement à la suite de la dernière danseuse du rang, la musique augmente progressivement son allure pour atteindre son paroxysme au moment où le cercle se ferme.

La danse réglée sur la cadence de l'orchestre est devenue frénétique : au jeu des pieds les ballerines ont joint celui du torse. Soudain les gongs se taisent. A ce signal la « Musenge » va vivement occuper le centre du cercle et avant qu'elle ne l'ait atteint, tout le ballet se trouve déjà tourné vers elle.

Les tams tams se font de nouveau entendre, les exécutantes se pliant à leur mesure, se dandinent tantôt sur une jambe, tantôt sur l'autre, puis s'étant brusquement immobilisées, les jambes légèrement écartées, faisant pivoter le haut du corps sur le bassin, impriment à leurs hanches un mouvement giratoire, d'abord lent, mais devenant de plus en plus rapide à mesure que les batteurs de tambour activent la marche de leur orchestre. Les contorsions étant devenues violentes, les femmes ruisselantes de sueur, fléchissent sans se presser les genoux, en même temps qu'elles continuent à faire tourner leur ventre et à moitié accroupies s'arrêtent tout essouffées. Les spectateurs manifestent bruyamment leur joie, la danse est terminée.

Les danses des hommes sont brèves et rapides et miment des scènes guerrières au cours desquelles, les participants, avec un ensemble parfait, lance de guerre en arrêt, bondissent sur un ennemi imaginaire et dans un élan impétueux, obéissant à une musique endiablée, se ruent sur leur adversaire, se dérobent à sa riposte et finalement l'abattent avec un cri de triomphe.

D'autres numéros reproduisent avec un réalisme digne de ces primitifs, le geste éternel grâce auquel se perpétue l'espèce humaine. Nulle part cependant et quoiqu'exprimant une passion violente, ces danses ne revêtent un caractère obscène. Ce qu'elles sont au « Kiniengole », loin des regards indiscrets, nul ne peut le préciser. Personnellement, j'incline à croire qu'il ne s'agit là que de répétitions et d'entraînements en vue des représentations à donner dans les villages.

Quelques mots maintenant de leurs chants. Ceux-ci ne sont pas toujours d'inspiration ancienne pas plus que les thèmes en faisant l'objet ne sont les fastes et la gloire de la peuplade. Les sujets les plus divers et les plus humains ont tenté ces chanteurs populaires, mais ils puisent de préférence leurs motifs dans les vieilles légendes, dont ils ne rapportent que des bribes, voire même le plus souvent que les proverbes constituant leur conclusion.

Pour compléter ces considérations, je donne ci-après quelques détails relatifs aux parures des « Bambudie ».

Hommes. Sur la tête : casque fabriqué avec une peau de « fuke » appelé aussi « pongo », singe de nuit, petit lémuré assez répandu dans la savane boisée du sud-est du territoire de Kabongo, porté de façon que la queue de l'animal, fournie de longs poils, pende dans la nuque. Sur cette coiffure, est fixé à l'avant le « nkaka », espèce de rectangle en raphia natté, haut de 12 à 15 centimètres, assez semblable à un diadème sur le bord supérieur duquel sont plantées verticalement des rémiges de poule. Ce bandeau est agrémenté de dessins géométriques du meilleur effet, exécutés avec des perles blanches et rouges. Sur le sommet de ce casque est planté le « lukonyi », sorte de bouchon en moëlle de bambou dans lequel sont piquées une douzaine de « mitenga », longues plumes d'angoulvent, disposées en éventail.

Au cou : Colliers de perles blanches, rouges et bleues, de grosseur moyenne.

Sur les épaules : Les « tubokolo », constitués par un petit cylindre de bois sculpté, long d'une dizaine de centimètres, au bout duquel pendent des lanières de peau de « kima » cercopithèque appelé vulgairement François-Joseph, disposées de manière à former une sorte de plumeau. Ces accessoires sont appliqués à chaque épaule et les morceaux de peaux recouvrent les omoplates. Une hache, appelée par eux « kalonji » est posée sur l'épaule gauche de chaque danseur.

Aux bras : Les « mishindji » confectionnés avec trois ou quatre peaux de petits animaux : rats, jeunes mangoustes, etc. . . sont maintenus à mi-hauteur de l'avant bras par les « shinta », brassards d'une largeur de deux centimètres environ, en petites perles bleues et blanches.

À la main : Chacun des danseurs tient de la main droite une solide lance de guerre.

Aux reins : Un long pagne en tissu de raphia, dont la partie supérieure repliée au dessus de la ceinture en peau le maintenant aux hanches, est abondamment froncée. Cette étoffe est recouverte d'une dizaine de peaux, de singe, de mangouste, de civette, etc. . . dont les queues traînent par terre.

Aux chevilles : Les « bitola » sortes de grelots fabriqués à l'aide de lamelles de fer dont les coins ont été repliés les uns sur les autres pour tenir emprisonné un petit caillou. Ces « bitola » sont enfilés au bout d'une corde qui les fixe à la cheville. L'ensemble des garnitures portées aux jambes s'appelle « Kilamvi » ; celles-ci produisent lorsque leur porteur marche, un bruit ressemblant à celui d'un hochet.

Les « Bambudie » suivant le degré d'initiation subi, achèvent cette parure en se traçant sur les joues des diagonales avec du « pemba », ajoutant à celles-ci des cercles autour des yeux ou encore se blanchissant entièrement la face et la poitrine.

Femmes. Les danseuses ne portent aucune coiffure spéciale, elles sont nu tête avec les cheveux coupés courts.

Au cou elles ont comme parure un collier en verroterie ; le haut du torse demeure découvert et est simplement frotté de terre blanche. Un pagne en indigo drill, tombant jusqu'aux genoux est retenu au dessus des hanches, par une ceinture en perles à laquelle est fixée du côté gauche une petite sonnette en cuivre. Dans certaines troupes le pagne bleu n'a pas encore remplacé, le traditionnel tissu en fibres de raphia, de deux couleurs : bandes jaunes et rouges.

Les marques sur la figure sont les mêmes que pour les hommes.

Pour terminer ce chapitre je remarque que la musique des « Bambudie » se compose ordinairement de deux ou trois tambours et d'un tam tam. Ceux-ci donnent à leur tambour le nom de « ditumvi » alors qu'en langage courant cet objet s'appelle « ditumba ». Ils désignent leur gong par « kundji » tandis que dans le parler usuel celui-ci est dénommé « Kinkumvi ».

E. D'ORJO DE MARCHOVELETTE.
Administrateur Territorial.



JURISPRUDENCE

232. - PROCÉDURE - ABSENCE DE PREUVE DU CHEF DE LA DEMANDE - RESPECT DES DROITS DE LA DÉFENSE.

Tribunal du Parquet d'Elisabethville (Juge M. Declerck). Jugement du 20 juin 1938.

En cause : Moke, Mulombe, fils de Mulay et de Kokoshi, originaire du village de Ngandu, chefferie Kotombe, contre : Longwani, fils de Kibo et de Kungwa, originaire du village Kikanda Matipa, chefferie Kafwimbi.

Vu par le Tribunal de Parquet d'Elisabethville siégeant en matière d'annulation de jugements des tribunaux Indigènes, en son audience publique du lundi 20 juin 1938, la demande introduite le 31 mars 1938 par l'indigène Matekenya Kikanda Matipa Longwani, tendant à l'annulation du jugement prononcé le 22 février 1938, sous le n° 2338 du rôle, par le Tribunal de Centre d'Elisabethville;

Vu le dit jugement;

Entendu les parties litigantes en leurs explications contradictoires données à l'audience du 3 mai 1938;

Attendu qu'il résulte des précisions concordantes données par les parties en cause, qu'au début de l'année 1937, le nommé Sibungwe Samsoni, sujet rhodésien, disparu depuis, détermina le nommé Mulombe à lui confier une somme de 700 frs destinée à couvrir l'achat de marchandises diverses, en Angleterre;

Qu'au départ du dit Sibungwe et à la demande de celui-ci, le demandeur en annulation, totalement étranger à l'opération avenue entre Sibungwe et Mulombe, accepta d'opérer, entre parties et lors de leur arrivée en douane le partage des marchandises soit disant commandées et attendues;

Que les marchandises ne furent livrées à aucun moment;

Qu'en l'absence du nommé Sibungwe, parti depuis plus d'un an sans destination ni résidence connues, le nommé Mulombe, défendeur en annulation, prétend rendre responsable de ce qu'il considère, comme un détournement de fonds, le nommé Longwani demandeur en annulation et qu'il réclame la restitution des fonds avancés par lui;

Attendu que Mulombe reconnaît, explicitement, que si Longwani accepta gracieusement d'agir au lieu et place du nommé Sibungwe, afin de repartir éventuellement les marchandises commandées, il demeura totalement étranger à la remise des fonds et n'accepta, à aucun moment, d'intervenir dans le règlement des sommes, ni dans la restitution de celles-ci;

Attendu que devant la juridiction indigène, le demandeur Mulombe, défendeur en annulation, n'a pas soutenu que le dit Longwani se serait engagé à restituer les sommes reçues par le nommé Sibungwe Samsoni;

Que la justification de sa demande a consisté à dire qu'il tenait Longwani pour responsable du seul fait qu'il avait accepté de lui remettre sa part de commande lorsque celle-ci serait arrivée à destination;

Attendu que devant la même juridiction, Longwani a soutenu ne jamais s'être engagé à restituer, pour compte de Sibungwe, les sommes reçues par ce dernier de Mulombe;

Que néanmoins, la cause étant entendue le tribunal déclara, abusivement, que le nommé Mulombe avait reconnu la dette;

Que, de ce chef, et sans préciser la règle de droit coutumier à appliquer, le tribunal fit droit à la demande et condamna la partie Longwani à restituer au demandeur Mulombe, la somme de 700 frs. sous peine d'une contrainte par corps de 30 jours;

Attendu qu'à aucun moment, la partie demanderesse ne fut invitée à prouver la réalité du versement au nommé Sibungwe, d'une somme de 700 frs;

Qu'interpellé à cet égard, en cours de l'instance en annulation, la partie Mulombe reconnut ne pouvoir administrer cette preuve;

Attendu qu'en matière de droit, le respect des droits de la défense constitue une forme substantielle prescrite, tant par la coutume que par la loi;

Qu'en l'espèce, le jugement entrepris fut manifestement prononcé en violation des droits du défendeur;

Par ces motifs,

Le Tribunal du Parquet,

Sans avoir égard au fond du litige ;

Dit pour droit qu'en statuant en l'absence de tous éléments de preuve et sur la seule base d'un aveu qui n'a pas été fait, le jugement entrepris a méconnu les droits essentiels de la défense ;

Que, partant, il y a eu violation de formes substantielles prescrites par la coutume ou par la loi ;

En conséquence, vu l'article 33 du décret du 15 avril 1926 sur les juridictions indigènes, annule, pour le tout, le jugement entrepris .

Frais à charge de la Colonie.

233. - SUCCESSION - ORDRE DES HÉRITIERS.

CONFLIT ENTRE COUTUME - COUTUME BATABWA ET COUTUME BABEMBA.

Jugement N° 49 du 21-4-34 du Tribunal de Territoire de Moba (Président M. l'Administrateur Territorial Ferber).

En cause : Femme Katembelwa Kisimba originaire du v. Kilunga, s/ chef. des Bena Kipundu, résidant au village Kilaka, groupe Msosa, s/ chef. des Bena Kipundu, de race Bakwa Kiomba, fille de Kumba (dcd) et de Buyamba (dcd) veuve de Kyanza Kikonde, actuellement femme « par héritage » de Kalunkungwe Manda frère de son mari décédé, mais ne cohabitant pas avec lui; contre : Kalunkungwe Manda, sans profession, originaire du v. Moliro, s/ cheff. Bena Kipundu, résidant au v. Moto, fiche II, chefferie Malibu, territoire d'Albertville, de race Muzimba, fils de Mutuka (dcd) et de Museba (dcd), qui comparait volontairement.

Katembelwa dépose : Mon fils Yambilile est mort en 1933. Il a laissé ses biens dont deux fusils à pistons, une malle en fer, deux pantalons, deux chemises et sept étoffes. Kalunkungwe, frère du père de Yambilile, a pris un fusil le meilleur, un pantalon et une chemise. C'est trop. Je demande qu'il me rende le fusil, ou, s'il l'a échangé contre des étoffes, les étoffes qu'il a reçues.

Kalunkungwe dépose : Les enfants Katembelwa sont les enfants de mon frère Kyanza, donc les miens. Au décès de Yambilile j'ai pris un fusil, un pantalon et une chemise. Ce n'est pas trop.

Le Président demande l'avis des assesseurs.

Coutume : Yambilile est le fils d'une femme Bakwa Kiomba, donc il est Bakwa Kiomba c'est-à-dire. Mutabwa. La coutume des Batabwa est d'application. D'après elle les héritiers sont : (1) la mère, les frères et sœurs de la mère, les frères et sœurs du de cujus; 2) les enfants du de cujus. La plus grande part revient à l'ascendant maternel et aux collatéraux maternels. Yambilile a laissé un enfant en bas âge, ses héritiers sont sa mère, un frère de sa mère, son frère, son enfant - par ordre d'importance.

Kalunkungwe est un Muzimba. Les Bazimba, bien que leur pays s'appelle Itabwa, suivent la coutume des Babemba. Selon celle-ci Kalungwe est héritier.

Lorsque les coutumes Batabwa et Babemba se rencontrent et s'opposent dans une même affaire, elles se font des concessions, s'interpénètrent. Dans le cas présent, si l'oncle paternel du décédé s'est comporté amicalement envers lui, il a droit à une petite part de la succession.

Nous savons que Kalungwe s'est bien comporté. Il est de notoriété publique que Kalunkungwe a cédé le fusil au chef Manda contre dix-huit étoffes. Il remettra neuf étoffes à la femme Katembelwa et gardera les 9 autres pour lui ainsi que le pantalon et la chemise : voilà ce que nous proposons.

Jugement. Vu les coutumes Batabwa et Babemba.

Attendu qu'il n'existe aucune contestation des faits entre les parties.

Condamnons le nommé Kalunkungwe à payer à la femme Katembelwa, héritière principale de Yambilile, neuf étoffes ou à défaut de paiement immédiat à vingt jours de contrainte par corps (la valeur des étoffes est d'environ cent frs). - aux frais taxés à la somme de dix frs ou à défaut de paiement immédiat à deux jours de contrainte par corps.

Ainsi jugé et... (Président : Mr Ferber).

Note : les 9 étoffes ont été payées en notre présence.

Remarque. Le jugement est intéressant parce qu'il résoud un conflit entre deux coutumes opposées.

Kalunkungwe ne succombe que pour une partie et n'aurait pas dû supporter la totalité des frais.

234. - INCESTE - ADULTÈRE - CONCOURS D'INFRACTIONS.

EXIL - PEINE NON PRÉVUE PAR LE DÉCRET DU 15 AVRIL 1936.

Jugement N° 285 du 30 avril 1938. Tribunal de Territoire de Jadotville (Président M. l'Administrateur Territorial Grévisse).

D'office contre : Kaloka Buloko, fils de Ngoie et de Kyenda, originaire de Bena Manda, Chefferie Kalanga, Territoire Kabinda Province de Lusambo, travailleur U. M. H. K. à Kambove et Kalanga Madame, fille de Kamanishia et de Lusambo, originaire de Bena Nomba, Territoire de Kabinda sous tutelle du précédent.

Jugement. Entendu les parties en cause en audience publique et contradictoirement.

Attendu qu'il incombe au tribunal d'examiner simplement la culpabilité des défendeurs en ce qui concerne leurs relations incestueuses, l'avortement étant de la compétence du Tribunal de District et n'étant au surplus pas établi.

Considérant que oncle et nièce reconnaissent avoir eu, de leur plein gré, des relations sexuelles multiples.

Attendu d'autre part, que la fille Kabanga est la femme coutumière du nommé Kibangu.

Que dès lors, dans le chef des défendeurs, deux infractions sont à retenir : l'inceste et l'adultère.

Attendu que la coutume des chefferies avoisinant Jadotville établit les sanctions suivantes à l'égard de l'inceste :

Exil des incestueux; paiement au chef de dommages et intérêts (1 chèvre) pour le malheur attiré sur la terre par leurs pratiques; paiement par le père aux grands parents paternels de la fille dont il a abusé, de dommages et intérêts pouvant, jadis, s'élever à 3 ou 4 chèvres ou à un esclave.

Attendu que la coutume, en cas de concours d'infractions, ne sanctionne pas chacune d'elles mais considère la moins grave (en l'occurrence l'adultère) comme circonstance aggravante de l'infraction principale (l'inceste dans le cas présent).

Attendu que Kaloka est un récidiviste.

Attendu que l'exil est une des peines corporelles de droit coutumier.

Que de toutes les peines corporelles le décret du 15/4/1926 n'a retenu que la prison et le fouet.

Attendu qu'il semble, dès lors, équitable de considérer que l'exil peut être remplacé par une peine de prison.

Considérant que le Tribunal des Bayeke a, dans une cause analogue, jugé dans le même sens.

Attendu qu'en valeur la chèvre due au chef peut être remplacée par une somme de 60 frs; les 4 chèvres dues aux grands-parents ou oncles paternels par 240 frs.

Attendu que l'infraction d'inceste a été commise dans un camp, qu'il semble dès lors que les dommages et intérêts dus au chef doivent être remplacés par une peine d'amende.

Attendu qu'en consentant à avoir, de son plein gré, des relations sexuelles avec son père adoptif lequel, en l'occurrence, était de plus son oncle, Kabanga Madame s'est rendue coupable d'inceste.

Attendu qu'à l'égard de la femme, la coutume ne prévoyait que la peine d'exil que nous estimons devoir remplacer par une peine de servitude pénale principale; que la jeunesse de la défenderesse doit constituer des circonstances atténuantes.

Attendu que des coutumes analogues existent en Territoire de Kabinda.

Attendu que le mari Kibangu ne réclame pas des dommages et intérêts.

Pour ce motifs, le Tribunal :

Condamne le défendeur Kaloka à : 2 mois de S. P. P.; 60 frs. d'amende ou 12 jours S. P. S.; 240 frs. de dommages et intérêts. à payer aux grands-parents maternels de Kabanga Madame, les nommés Goie et Kazingu de Bena Nomba, chefferie Kabamba, Kabinda. A défaut de paiement, à une contrainte par corps de 30 jours; 10 frs de frais ou 2 jours C. P. C.

Condamne Kabanga Madame à : 1 mois de S. P. P.; 10 frs. de frais ou 2 jours C. P. C.

OBSERVATION : Ce jugement a fait erronément application d'une disposition de la coutume réprimant le concours d'infractions. Cette répression ayant été prévue par l'article 22 du décret du 15 avril 1926, le tribunal ne pouvait plus légalement substituer une règle coutumière à la règle de droit écrit.

P. v. A.

VIENT DE PARAITRE :

Supplément quinquennal au

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE

(1935 à 1939 inclus)

par

J.-P. Colin,

Conseiller à la Cour d'appel d'Elisabethville.

Prix du volume relié : 100 francs.

Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise 1890 à 1934 : 150 francs.



Editions de la Revue Juridique du Congo Belge

COLLECTIONS DE LA REVUE :

Les cinq premières années de la Revue ne peuvent plus être livrées complètes, certains numéros étant épuisés. La collection non reliée des numéros des cinq premières années restant en magasin est en vente au prix de 220 francs.

Des 4e, et 5e, années il reste quelques collections complètes, reliées, au prix de 98 francs.

Les 6e, 7e, et 8e années : en fascicules, 75 francs ; reliées, 98 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e et 15e années : non reliées, 55 francs ; reliées 78 francs, par année.

Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs selon les numéros.

Collection complète reliée, comprenant les numéros restants des trois premières années, les 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e années reliées, le répertoire Colin et son Supplément quinquennal : 1350 francs.

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e et 15e années : 830 francs.

Les première, deuxième, troisième, quatrième, cinquième, sixième et septième années, du bulletin des Juridictions indigènes seul : 35 francs chacune. Les deux premières années reliées en un volume ; les troisième et quatrième années reliées en un volume : es cinquième et sixième années reliées en un volume : 93 francs le volume.

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.

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, un ebrochure 3 francs.

NOTES SUR LE DROIT COUTUMIER DES BALEBI, par F. Grévisse, une brochure 5 francs.

UN TOURNANT DE NOTRE POLITIQUE INDIGÈNE — LE DÉCRET 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 GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.

LE SUPPLÉMENT QUINQUENNAL 1935-1939 AU REPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE par J. P. Colin, 100 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 ÉCHANGE 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.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE, par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux, une brochure, 5 francs.

LES WALENDU, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.

L'ÂME LUBA, par le Révérend W. Burton, une brochure, 25 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 Secrétaire général de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE

L'AME LUBA (suite et fin)', par W. F. P. Burton, traduit de l'anglais par Mme B. Colin.	293
ENQUÊTE SUR L'ORGANISATION ET LA PROCÉDURE COUTUMIÈRES DU TRIBUNAL PRINCIPAL DE LA CHEFFERIE DE KAMBO, par M. Lacanne, Administrateur Territorial.	306
CRIMES ET SUPERSTITIONS INDIGÈNES : QUELQUES NOTES SUR DES SOCIÉTÉS INDIGÈNES, par Wauthion, R. V. G., Commissaire de District.	310
JURISPRUDENCE	
235. TRIBUNAL DU PARQUET - VIOLATION DE FORMES SUBSTANTIELLES PRESCRITES PAR LA LOI - ANNULATION.	315
236 - PROCÉDURE - EMPOISONNEMENT - INCOMPÉTENCE DU TRIBUNAL DE TERRITOIRE.	
COUTUME DITE « KUNYANGA » RÉCUPÉRATION PAR LA FORCE, MÊME PAR LE MEURTRE PAR LE PROPRIÉTAIRE DU BÉTAIL REMIS EN « BUGABIRE » - COUTUME CONTRAIRE A L'ORDRE PUBLIC UNIVERSEL.	315

La REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE est publiée, avec le concours des docteurs en droit de toute la Colonie, par la SOCIÉTÉ D'ÉTUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Comité de Patronage :

MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice ;
le Gouverneur Général P. RYCKMANS ;
JAMAR, Premier Président de la Cour de Cassation ;
GESCHÉ, Procureur Général près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : RUTTEN, DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI, MOELLER et VOISIN ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
CORNIL, L , Avocat général à la Cour de Cassation ;
GUILLAUME, A , Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;
HAYOIT DE TERMICOURT, Avocat général à la Cour de Cassation ;
LEYNEN, Président de la Cour d'appel de Léopoldville ;
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles ;
VERSTRAETE, Juge au tribunal de la instance d'Anvers ;
WALEFFE, F , Conseiller à la Cour de Cassation ;

Comité de la Société d'Études Juridiques.

Président : M. F. de LANNOY, Président de la Cour d'Appel d'Elisabethville ;
Vice Présidents : M. V. DEVAUX, Procureur Général et M. A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;
Secrétaire Général : M. L. BOURS, Conseiller à la Cour d'appel ;
Secrétaire adjoint : M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi ;
Membre : M.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K , le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM : DEVAUX, Procureur Général ; BROUXHON, Substitut du Procureur du Roi et BRUNEEL, avocat près la Cour d'appe .

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, n'engagent que leurs auteurs

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K , 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 8489 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 DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

L'âme Luba (Suite)

ANNEXE I.

APERÇU DE L'HISTOIRE DU PAYS LUBA

LES DEBUTS DE L'EMPIRE LUBA.

Un vieux dicton, en usage dans toute la région, attribue une origine commune aux Baluba et aux babemba, dans la chefferie de Ntumbwe, au nord de la rivière Luvuwa, à l'ouest du Tanganyka et à dix jours à l'est de la rivière Lualaba. La différence de langage est si grande entre les Baluba et les Babemba que cette parenté doit remonter à plusieurs siècles.

On raconte d'autres histoires encore, plus ou moins allégoriques, concernant Kiubakaubaka, le grand constructeur, et sa femme Kibumbabumba, renommée comme potier. De tels personnages peuvent avoir existé, parmi les ancêtres des Baluba, mais nous ne pouvons pas les prendre au sérieux car trop d'absurdités se rattachent à leur nom. Kibumbabumba, par exemple, aurait donné le jour à un fils portant déjà une hache à la ceinture, un arc et des flèches à la main et, l'après-midi même de sa naissance, il aurait emmené son père à la chasse et lui aurait expliqué le maniement de ces armes.

L'histoire de l'empire luba, tel que nous le connaissons à présent, commence vers le milieu du dix-septième siècle. Il n'y avait, à cette époque-là, ni rois ni nécromanciens dans la région. La population portait le nom de « Bakalanga » et sa peau était plus claire que celle des Baluba actuels. (De nos jours encore, deux sections du pays sont peuplées d'indigènes qui portent le nom de « Bakalanga » mais il semble que cette appellation ait une origine plus moderne et qu'elle leur ait été donnée parce qu'ils sont plus adroits à faire la cuisine qu'à travailler le fer). Les Bakalanga ne payaient tribut qu'aux esprits, résidant, croyaient-ils, dans certains arbres et certains rochers. Parmi ces derniers, le plus fameux est le Mpanga Muloba qui, actuellement encore, est vénéré comme lieu d'élection d'un esprit. La population était très clairsemée; les étrangers étaient habituellement massacrés dès leur apparition et les « noyaux » étaient constitués par les familles plutôt que par les clans ou par les tribus.

Un homme, nommé Nindo et sa femme, Zwibi, étaient les protecteurs attitrés du « vidye » ou esprit. Leur fils, Kalui, mécontent de les voir adorer et vénérer un être invisible, qui ne manifestait sa présence d'aucune façon, se rendit un jour au rocher habité soi-disant par l'esprit Mpanga Maloba et il lui demanda de « s'emparer » d'un homme plutôt que de s'enfermer dans un bloc de pierre impassible. L'esprit l'écoula, et il s'incarna dans un homme nommé « Mijibu » ou « Minjibu » qui, désormais, fut appelé « Mijibu wa Kalerge » et qui devint le porte paroles des morts.

En ce temps-là, vivait près du Lac Boya, un pêcheur nommé Muleya Monga (fils du célèbre Banze Mpuya, hyène des Bakalanga, dont l'esprit, dit-on, s'est perpétué dans les nécromanciens portant les noms de ses fils (Umba et Monga). Muleya avait deux femmes, Mwamba Masungu (appelée aussi Ndaï Buya) et Kaseya. Mwamba eut trois enfants, un fils, Nkongolo, et deux filles, Mabela et Bulanda appelées souvent aussi, d'après le nom maternel, Mabelandai et Bulandandai. Nkongolo dès avant sa naissance, devait s'appeler Kumwimba mais, lorsqu'il vint au monde, il avait la peau si claire qu'on lui donna le nom de « Arc en-ciel » Kaseya eut une seule fille, Sungu, appelée habituellement Sungu wa Kaseya, d'après sa mère.

Un jour, le jeune garçon Nkongolo vit quelques fourmis noires qui transportaient des termites blancs et il demanda à ses parents : « Comment ces quelques fourmis noires, peuvent-elles vaincre les termites qui sont si nombreux ? » Muleya répondit que c'était parce que les fourmis noires travaillent en bande et qu'elles sont sans merci. « Moi aussi je veux avoir une bande et, comme elles, je serai sans

merci » décida Nkongolo. Il groupa autour de lui une bande de jeunes gens, mais il se montra si tyrannique qu'à un moment donné on le chassa, et il dut quitter le rivage du lac Boya. Plus tard, il revint et, ayant suivi les conseils du nécromancien Mijibu, il acquit un ascendant énorme sur la population. On raconte les choses les plus extraordinaires sur sa brutalité et sur son mépris de la vie humaine. Il ne se fiait à personne, subjuguait tout le monde et devint bientôt une sorte de chef, à la tête d'une petite armée de guerriers. Voyant que les hommes se laissaient souvent influencer par leurs femmes au point que leur pouvoir s'en trouvait affaibli, il décida de ne pas se marier hors de sa propre famille, et il épousa sa demi-sœur Sungu wa Kaseya. Elle lui donna un fils, Bunda.

A la même époque, mais beaucoup plus à l'est, vivait un homme qui se disait le chef des Bupemba. Il portait plusieurs noms : Ilunga le chasseur, Sango wa Mpemba, Mwenge wa Ngalaba (Est-ce le même homme que « Mwenge wa Mato ? »). Sa capitale, Membe, était située, probablement, sur la rivière Moba, non loin de l'actuelle Baudoinville, encore que certains prétendent qu'il vint de l'est du Tanganika. Cet Ilunga Kiluwe eut deux fils, Mbidikiluwe et Ndala, et une fille, Mwanana, qu'il aimait beaucoup. Ilunga, qui se sentait vieillir, eut voulu que sa fille lui succédât mais ses sujets décidèrent que Mbidikiluwe serait leur chef et ils firent nettement comprendre à la jeune fille qu'ils ne voulaient pas d'elle comme souveraine. Elle avait un lion apprivoisé et, un jour que Mbidikiluwe jouait avec l'animal, celui-ci s'échappa. La sœur, furieuse, et le cœur plein de jalousie, dit à son frère que s'il ne réussissait pas à lui ramener son favori, elle demanderait à son père de le faire tuer, lui. Ndala, à cette époque-là, n'était encore qu'un petit garçon. Mbidikiluwe emmena dix de ses femmes et soixante esclaves, ainsi que son fils Mwema Mwimbi et il laissa à son fils aîné, Bumbwenbidi, la garde de ses propriétés pendant son absence. Ils se mirent donc en route, suivant le lion à la piste, jusqu'à l'autre rive du Lualaba, après quoi ils perdirent ses traces dans les plaines du Kabanaza où il y avait d'innombrables pistes de lions. Mbidikiluwe trouva du gibier en abondance sur le Lovoi, et il chassa le long de ses rives, jusqu'à ce qu'il arrivât au Kiankodi, tuant les gens et les animaux, sans distinction. Les habitants étaient peu nombreux et fort dispersés, de sorte que, à la tête de sa bande, il fut rapidement le maître partout. Au confluent du Kiankodi, ses femmes et ses esclaves ayant manifesté une certaine crainte à s'avancer davantage dans une région inconnue, il leur ordonna de monter un camp et de se reposer, tandis que, accompagné de son fils Mwema chargé de porter ses arcs et ses flèches, et vêtu seulement de sa vaste robe rouge, il continua sa route pour explorer la région.

Pendant ce temps, au lac Boya, le nécromancien Mijibu avait fait appeler Nkongolo pour lui dire : « La chefferie s'avance vers Boya. Tu ne pourras jamais être souverain car tu es le fils d'un roturier, mais si tu veux te faire un nom et une belle situation, il te suffit de bien accueillir et de respecter le nouveau chef. Si, par contre, tu lui résistes, tu mourras. » Nkongolo décida, à part lui, de supprimer le futur chef sans délai, bien qu'il eut assuré à Mijibu qu'il lui ferait bon accueil.

Mbidikiluwe et Mwema suivirent le Kiankodi jusqu'à sa source et comme celle-ci prend naissance sur les mêmes hauteurs que le Luguvu et le Luvidyo, il descendit cette dernière rivière jusqu'à ce que, un jour, il rencontrât deux belles filles qui relevaient une nasse dans les marais Munza. La nasse contenait une grande quantité de poisson et elle était manifestement trop lourde pour les deux femmes. Il leur cria donc de ne rien craindre et, s'avançant vers elles, il souleva le panier, après quoi il continua son chemin. (Le fait de voir des habitants des rives du Lualaba et du Lumani être à même de converser avec des étrangers du Tanganyika, prouve qu'il eurent une origine commune.) Mais pour les deux jeunes filles ce fut le « coup de foudre ». Elles rentrèrent chez elles et racontèrent à leur frère la rencontre avec le bel étranger à peau noire, si fort et si agile qu'il avait pu aisément soulever la nasse qui avait été trop pesante pour leurs efforts combinés. Nkongolo, les nerfs à vif à l'idée que l'étranger pût être le chef dont il craignait tant l'arrivée, lança ses guerriers à sa recherche avec ordre de le tuer et de rapporter sa tête. Mais un chasseur aussi subtil que Mbidikiluwe n'allait pas se laisser prendre par surprise. Il soupçonnait bien que les jeunes filles parleraient de lui à leur famille. A cette époque-là, tout étranger parcourant une région inconnue devait s'attendre à être massacré ou réduit en esclavage s'il était pris au dépourvu. Mbidikiluwe se tint donc sur le qui-vive et il entendit venir les guerriers bien avant d'être aperçu d'eux. Grimpé dans un arbre, il les vit le chercher partout en vain. Finalement, ils retournèrent pour annoncer à Nkongolo

qu'ils n'avaient pas pu découvrir le moindre étranger. Mais ce que la force n'avait pu faire, l'amour allait le réussir. Mabela et Bulanda parvinrent à convaincre leur frère des charmes de l'étranger et il promit de ne pas le tuer avant d'avoir vu quel genre d'individu il était. Les jeunes filles se mirent donc à la recherche de Mbidikiluwe, mais pendant un certain temps leurs investigations restèrent sans succès ; elles relevèrent des traces de son passage mais l'homme resta introuvable. Exténuées et mourant de soif, elles s'approchèrent d'une source pour y boire, lorsqu'elles aperçurent, se reflétant dans l'eau, le visage du chasseur qui les guettait d'entre les branches d'un arbre. Elles le supplièrent de descendre et de les accompagner jusqu'à la maison de leur frère, ce qu'il fit, après avoir renvoyé Mwema, chargé de lui amener ses femmes et ses esclaves

On fit à Mbidikiluwe une réception amicale. Il était si droit, si souple et si fort, que Nkongolo pensa : « Avant de le massacrer je veux me rendre compte s'il ne peut pas m'être utile », tandis que Mbidikiluwe, de son côté, eut soin de cacher sa vraie personnalité sous un masque d'indifférence polie. Mais lorsque Mwema revint, accompagné de la suite de l'inconnu, Nkongolo alla trouver le nécromancien et il lui dit : « Quel est cet étranger qui est arrivé parmi nous ? Comment dois-je le traiter ? Quand les gens de sa suite le saluent, il ne répond pas. Quand ils s'approchent de lui, il reste assis et quand ils lui présentent de la nourriture il refuse de la manger publiquement mais il leur ordonne de la porter dans un endroit obscur où il peut l'absorber sans être vu »

Mijibu répondit : « Réjouis-toi, car la chefferie va être établie parmi nous. Traite l'étranger avec un grand respect et fais-lui construire des huttes avec un enclos de roseaux. Tue des esclaves et répands leur sang dans l'enclos, car c'est alors seulement qu'un chef peut vivre en paix ». Nkongolo s'était gardé, jusque là, de toucher à l'étranger parce qu'il voulait satisfaire sa curiosité, mais à présent il craignait l'escorte armée de l'inconnu. Quant à Muleya, celui-ci se réjouit ouvertement, et il prépara, pour les nouveaux arrivés, toutes les huttes et les enclos nécessaires.

Mbidikiluwe prit pour femmes Mabela et Bulanda, mais la situation resta tendue au bord du Lac Boya. Nkongolo insultait Mbidikiluwe sans répit ; il ne pouvait pas se résoudre à jouer le rôle d'un subordonné et il se moquait ouvertement du vide laissé dans la mâchoire de l'étranger par l'absence de deux incisives, brisées au cours d'un combat. Mbidikiluwe, de son côté, habitué à la courtoisie et à la déférence de son milieu, ne supportait pas la grossièreté de Nkongolo. Il le bafouait : « Tu mâches des olives sauvages devant tout le monde, comme un esclave, et tu t'assieds par terre, les jambes croisées. » Les rapports, entre eux, devenaient de plus en plus tendus, jusqu'au jour où le nécromancien, prétendant se trouver sous l'influence des esprits, comme cela lui arrivait de temps en temps, se mit à parcourir le village en murmurant des prophéties ; c'est ainsi qu'il réussit à souffler à l'oreille de Mbidikiluwe : « Si tu tiens à la vie, rejoins-moi hors de l'enclos demain matin, au chant du coq. » Et, fidèle au rendez-vous, il raconta à Mbidikiluwe que Nkongolo le tournait en ridicule devant ses propres esclaves et qu'il s'efforçait de les liguer contre lui. Mbidikiluwe, au comble de la colère, fit appeler Mabela et Bulanda et leur remettant à chacune une flèche bizarrement façonnée, il leur dit : « Personne ne chasse avec des flèches pareilles. Vous serez bientôt mères de mes enfants mais il m'est impossible de rester ici pour les voir. Si, toutefois, ils désirent, plus tard, être reconnus par moi, qu'ils me rejoignent à Membe et me présentent ces flèches. » Puis, après avoir servi à Nkongolo une sévère réprimande devant le village tout entier, il rassembla son peuple et reprit la route de son pays. Il ne revint jamais plus dans la région luba. Il avait confié ses enfants à naître aux bons soins du vieux nécromancien Mijibu et il ne se soucia plus d'eux désormais. Rentré chez lui, il apprit la mort de son père et il trouva son peuple qui l'attendait pour le proclamer souverain. Sa sœur Mwana qui, en l'absence de son frère, craignait de demeurer dans un milieu hostile, avait réuni une escorte et s'était mise en devoir de rejoindre Mbidikiluwe, mais elle avait perdu ses traces au Lovoi et, poursuivant son voyage, elle avait atteint la région des Balunda où elle devint une des femmes du chef. De nos jours encore, le peuple luba considère Mwata Yamvo, chef des Lunda, comme un parent par alliance où « buko », tandis que le chef Kabongo l'appelle « mon frère ».

Plus tard, Bulanda eut un fils, qu'elle appela Ilunga, comme son grand-père. Peu de temps après, Mabela donna le jour à des jumeaux, un fils, Kisula et une fille, Shimbi. Kisula devint une sorte de géant, d'une constitution extrêmement vigoureuse mais d'esprit lent. Ilunga, au contraire, était agile comme une

antilope et très intelligent, généreux vis à vis de ses amis mais implacable pour ses ennemis. Il devint rapidement le meilleur sauteur, le coureur le plus rapide, le tireur le plus adroit et le danseur le plus gracieux de toute la région. Grâce à son aide, la réputation et les conquêtes de son oncle Nkongolo s'étendirent au loin, et il finit par assujettir pratiquement le pays luba actuel tout entier. La façon dont il vainquit les Bene-Batunda donnera une idée de la diplomatie. Depuis longtemps, ces indigènes, très habiles à lancer leur « mitobolo » — une légère hache de combat — avaient opposé à Nkongolo une farouche résistance. Nkongolo, voyant qu'il avait échoué par la force, décida de conquérir les braves combattants par la ruse, et il fit des offres de paix. Celles-ci furent bientôt suivies de flatteries. « Vous êtes un peuple merveilleux » leur dit-il, « le pays tout entier devrait entendre louer votre adresse. Pourquoi ne faites-vous pas quelque chose d'extraordinaire, que les générations à venir pourraient admirer sans réserve ? » « Quel acte pourrions-nous bien poser », répliquèrent-ils, « pour étonner les gens au point de leur faire transmettre notre renommée à la postérité ? » Il leur répondit : « Tout le monde peut abattre des arbres, mais vous êtes si adroits à manier la hache que vous devriez faire quelque chose de plus difficile. Abattez ce rocher qui s'élève comme une colonne au flanc de la colline qui domine vos huttes. » L'idée leur plut, et pour atteindre la gloire, ils se mirent en devoir d'entamer le rocher ; ils taillèrent et aiguisèrent, taillèrent et aiguisèrent sans répit. Lorsqu'une hache était hors d'usage, ils en forgeaient une autre, et tous les chefs de famille amenaient leurs enfants pour les aider à démolir le rocher, mais bien avant qu'il le fut à moitié, il restait si peu de haches et celles-ci étaient dans un si piteux état que leurs propriétaires furent une proie facile à maîtriser. Nkongolo leur tomba dessus ; il extermina les hommes les plus âgés, réduisit les autres en esclavage et partagea les femmes entre ses guerriers. Actuellement encore, les Baluba désignent deux rochers, l'un à Katunda, et l'autre à Mujinya, comme étant ceux que « Nkongolo fit écorcher ».

Les exploits de Ilunga furent si prodigieux qu'ils lui valurent bientôt le titre de Kalala, le conquérant, bien que son titre honorifique fut « Mwine Munza ». Il est étonnant de constater sur quelle étendue de territoire il parvint à gagner la maîtrise. Il trouva moyen d'assujettir jusqu'aux lointaines régions du Kalebwe et du Songi, et d'y implanter la légende de sa renommée, tandis qu'au pays luba il plaçait un chef à la tête de chaque groupe de familles, instituant de la sorte le système du clan qui y est toujours en vigueur. Quelques-uns lui résistèrent cependant, entre autres Lukanga, qui s'échappa avec sa famille des rives du lac Boya pour aller chercher un refuge dans les montagnes Lukanga. Plus tard, son fils Kabuya refusa de vivre avec son père et il fonda un clan indépendant dans les montagnes Kabuya, ce qui explique pourquoi les peuplades de Lukanga et de Kabuya sont toujours fidèles à leur indépendance réciproque.

A cette époque, on se livrait beaucoup à un certain jeu avec des noyaux d'olive sauvage ; ce jeu est l'équivalent de « billes » en Europe, et le gagnant devenait possesseur des noyaux du perdant. Ceux de Kalala Ilunga arrivaient toujours à caramboler et à capturer ceux de Nkongolo. La vieille mère de ce dernier, Mwamba, s'approchant des joueurs remarqua en ricanant : « Il a pris tes noyaux. Après cela il prendra tes clans. » Nkongolo, que cette remarque rendit furieux, ordonna à ses guerriers d'enterrer la vieille dans un trou, jusqu'au cou, et il lui dit : « Mère, je ne permets à personne de se moquer de moi impunément. Si tu ricanes encore à mes dépens, je t'enterrerai vivante ». Mwamba crut à une plaisanterie et elle se mit, cette fois, à rire aux éclats, sur quoi son fils s'empara d'une houe et l'enterra de ses propres mains en remarquant — et l'expression est restée courante dans la littérature orale de la région — que « le ricanement émis en présence de Nkongolo porte malheur ».

Mais la prédiction de sa mère ne pouvait, malheureusement, pas être enterrée avec son corps. Elle résonnait toujours dans la mémoire de Nkongolo et fit naître en lui une furieuse jalousie vis à vis de son neveu, jusqu'à ce qu'il forma le projet de tuer Kalala Ilunga et cela d'une façon si dramatique, si spectaculaire, que cette mort établit une fois pour toutes sa suprématie incontestée, à lui, Nkongolo. Comme dans le cas des Bene-Katunda, il commença par employer la flatterie : « Que tu dances gracieusement, Ilunga : Le royaume tout entier devrait venir t'admirer. Etablisons un grand concours et tu pourras montrer aux gens ton adresse. » Puis, en secret, on creusa un grand puits dans la plaine, au N.-E. du Lac Boya, et le fond de la fosse fut garni de pieux aiguisés, puis on recouvrit le tout de baguettes légères et de nattes, qu'on étendit aussi tout autour du puits, de façon à donner à l'ensemble l'aspect d'un vaste et solide parquet de danse.

Le grand jour arriva et la population, en ce temps-là, était encore si clairsemée qu'elle afflua de toutes parts, faisant parfois un voyage de plusieurs jours, pour assister au spectacle. Kalala Ilunga avait un « mungeti » ou batteur de tambour professionnel, nommé Kahia, qui accompagnait toujours ses danses; ils étaient de grands amis, aussi est-ce avec une profonde horreur que Kahia s'aperçut, en se penchant sur son tambour, d'une légère dépression au centre de l'arène, à l'endroit où les nattes ondulaient quelque peu sous la brise, et il soupçonna immédiatement Nkongolo d'avoir tramé un complot. Il ne dit rien mais résolut de sauver la vie de son ami, fut ce au péril de la sienne. La foule criait et applaudissait, assise en cercle autour de l'arène, mais chaque fois que Ilunga s'approchait de l'endroit dangereux qui dissimulait la fosse, Kahia frappait un grand coup d'alarme sur son tambour, et Ilunga reculait. (Ceci semble assez incompréhensible, mais il faut se rappeler que chez les Baluba, le battement du tambour constitue un véritable code.) Finalement, à ces avertissement répétés, Ilunga soupçonna qu'un piège lui était tendu et, brandissant d'un geste prompt son bâton de danse, il le lança avec force au centre de l'arène. Traversant la natte de part en part, le bâton disparut dans la fosse. Sans hésiter un instant, Ilunga qui avait compris, bondit comme un animal traqué et, sautant par-dessus les têtes des spectateurs accroupis, il s'élança vers la hutte où étaient gardées les flèches de son père; il les prit et courut en droite ligne vers Kiluba, sur le Lualaba, où habitait alors le seul passeur d'eau, et il lui ordonna de lui faire traverser la rivière sans retard. On raconte qu'il atteignit l'endroit avant la tombée de la nuit, bien qu'il fut distant d'environ 170 km du lac Boya, et cela avec, à ses trousses, Nkongolo et quelques guerriers d'élite, qui le serraient de près. Ilunga sauta dans le canot en criant au passeur : « Je suis poursuivi par un homme à peau rouge qui en veut à ma vie, mais je retournerai pour me venger de lui. Ne fais, sous aucun prétexte, traverser la rivière à cet homme ou c'est toi qui mourras. » Aussitôt, donc, que Kalala Ilunga eut atteint l'autre rive, le passeur retourna et il alla cacher son canot dans les roseaux. Le lendemain, à l'aube, Nkongolo arriva et le passeur s'avança vers lui en se lamentant : « Aies pitié de moi et viens-moi en aide. Un étranger est venu, qui a pris mon seul canot, ne peux-tu pas me le retrouver? »

Nkongolo, furieux, voulut tenter de traverser la rivière sur des radeaux faits de tiges sèches de papyrus, et il força des membres de la famille du passeur à y prendre place afin de mettre à l'épreuve la solidité de ces embarcations de fortune, mais les malheureux furent noyés. Il tourna alors sa colère vers le mungedi, Kahia, qui l'avait accompagné, et il lui dit : « Puisque tu m'as frustré de ma proie, grimpe à cet arbre et bats-y du tambour jusqu'à ce que tu fasses revenir Ilunga ou que tu tombes mort. » Kahia monta donc à l'arbre avec son tambour et passa la journée à appeler Ilunga mais celui-ci était déjà bien trop loin pour l'entendre, et la nuit suivante, Kahia bondit de l'arbre et parvint à s'enfuir.

Nkongolo avait suffisamment entendu parler, par la bouche de Mibidikiluwe, des grandes peuplades de Membe, pour savoir que Ilunga reviendrait probablement avec son armée, afin de se venger. Il alla trouver le vieux Mijibu pour lui demander conseil, mais le devin lui dit : « Tu as agi stupidement en voulant détruire la chefferie. Maintenant tu perdras la vie. » Nkongolo, le cœur étreint par l'angoisse, se retira, accompagné de Mabela et de Bulanda, dans les cavernes de la colline Kaii, parmi les Bakaji de Bene Kanyoka, à quelques quatre jours à l'ouest de Kabongo et il y vécut caché, confiant dans la loyauté de ses sœurs. Mais celles-ci avaient laissé des instructions au Lac Boya, afin que, dès le retour de Ilunga, celui-ci fut informé qu'il lui fallait se rendre tout droit vers les Bene Kanyoka.

Les cavernes avaient plusieurs recoins secrets et Nkongolo espérait vendre chèrement sa peau, si jamais il était découvert. L'entrée, toutefois, était fort étroite. Chaque jour, Nkongolo grimpait au sommet de la colline qui abritait les cavernes, afin de se chauffer au soleil, pendant que ses sœurs allaient déterrer quelques pommes de terre sauvages, et chaque jour les deux femmes rapportaient un grand fagot de bois à brûler. « Qu'allez-vous faire de tout ce bois à brûler? » demanda Nkongolo. « C'est pour nous chauffer et aussi pour préparer la nourriture si nous sommes assésés », répondirent-elles.

Un jour, enfin, Mabela aperçut l'avant-garde de Ilunga qui se faufilait à travers la forêt et elle parvint à l'avertir : « Si vous venez à ce moment-ci de la journée, vous trouverez Nkongolo préparé, et il y aura beaucoup de morts avant que vous n'arriviez à le réduire au silence. Contentez-vous d'encercler la colline, mais ne vous montrez pas. Demain matin il ira au sommet de la colline pour se réchauffer, tant que le soleil n'est pas très haut, puis après, quand celui-ci dardera trop, il retournera à la caverne. Attendez

jusqu'à ce qu'il soit parti et nous boucherons l'entrée de la caverne avec les fagots que nous avons préparés. Après cela, vous aurez la tâche facile. » A peine Nkongolo eut-il quitté son abri, le lendemain matin, que les deux sœurs empilaient leurs fagots de bois dans l'étroite entrée de la caverne, de telle façon qu'il eût fallu beaucoup de temps pour la dégager, puis elles allèrent au-devant de Ilunga. A un moment donné, Nkongolo vit les soldats qui se glissaient vers la colline. Il bondit à la caverne pour y prendre ses armes, mais en trouva l'entrée bouchée. Il s'acharna à arracher les fagots, mais bien avant qu'il y fut parvenu, les soldats s'étaient lancés sur lui et lui avaient tranché la tête. On dit que lorsqu'ils voulurent retrouver cette tête le lendemain, les fourmis rouges l'avaient recouverte d'une énorme fourmillière, tandis que les historiens indigènes se plaisent à déclarer que depuis lors les arbres, les rochers, les pierres et la terre même sont devenus rouges à l'endroit où mourut Nkongolo.

Lorsque Kalala Ilunga arriva au royaume de son père, on lui fit une grande réception et Mbidi-kiluwe plaça sous ses ordres deux généraux, Kisanga et Mpujima-Muyande. Il était également accompagné de ses deux demi frères Bumbwendidi et Mwenge, ainsi que des membres de leurs familles et d'une suite nombreuse, mais ils ne traversèrent pas tous le Lualaba, Bumbwendidi, accompagné de son fils aîné, Mwine-Makokompane erra à l'est du Lualaba, jusqu'à ce qu'il fixât un camp de chasse à Kakenza, sur le lac Jibambo, près de Malemba. Un jour que Longwa chassait près du lac Kisale avec ses esclaves et ses chiens, il rencontra une belle jeune fille nommée Bumba.

Voici son origine : à Kitapa, près de Kapulunga, dans la direction de Bukama, vivait un homme appelé Kapanda Banshie. Il n'avait qu'une seule femme et lorsqu'elle mourut, sa famille demanda, en compensation de cette mort, une somme tellement exorbitante, que le veuf prit la fuite plutôt que de la payer. En atteignant le lac Kisale, il fut capturé par les esclaves d'une femme très influente dans la région, Mwadi Mputu, une polyandre. Elle fit de lui son esclave et le plaça dans sa hutte pour veiller à entretenir les feux toute la nuit et pour enfumer les moustiques. Et Bumba naquit.

La jeune fille fit traverser le lac à Longwa, dans son canot, et elle le mena à sa maison, à Kadia. Ils se plurent. Longwa remit à la jeune fille une corne de sichitunga pleine d'huile et il en donna aussi une à son père et une à sa mère en disant : « L'huile de poisson dont vous vous enduisez le corps sent si mauvais, que je ne t'épouserai que si vous la remplacez par ceci »

Et Longwa s'en retourna pour aller chercher son père Bumbwendidi qui s'amena avec une horde de guerriers arrogants, chasseurs de têtes. Bumbwendidi se conduisit de la façon la plus insolente, comme un chef, il prétendit dominer la région toute entière. Tandis que Kapanda Banshie, pour sauver sa peau, fut obligé de se contenter d'une place des plus serviles. Et malgré cela, un jour que Longwa était à la chasse, les soldats de Bumbwendidi se jetèrent sur Kapanda et le torturèrent jusqu'à la mort. Quand Longwa revint, Bumba s'avança vers lui et lui annonça le meurtre de son père. Il répondit : « Ce n'est pas moi qu'il faut blâmer. » — « Alors, ne me b'âme pas si je veux venger mon père », répondit la jeune fille et elle rassembla les esclaves de Mwadi Mputu, qui tuèrent Bumbwendidi et sa suite. (Kapanda Banshie porte plusieurs noms différents, ce qui peut embrouiller quelque peu l'histoire. On l'appelait aussi Kapandansumba, Luboya wa Kilongwe, Mungedi wa Lombwa, Kitwa wa Kisale. Les historiens indigènes désignent aussi Bumbwendidi sous le nom de Kitwa wa Kisale. Il est donc utile de suivre les personnages par leurs actes plutôt que d'après leurs noms si divers.)

Après la mort de son père, Bumba ne répondit jamais aux avances de Longwa et, peu de temps après, elle tomba amoureuse du plus jeune frère de celui-ci, Kioko; elle se servit de la sorcellerie pour tuer Longwa et elle épousa Kioko qui hérita des deux fils de Longwa, Mwepu Kalulu et Ngoi Kabala. Kioko se moquait de son neveu Kalulu parce qu'il était bancal; aussi lorsque celui-ci fut devenu assez fort, il étrangla Kioko. C'était un bon débarras car Kioko ne laissait derrière lui que du sang répandu. Il trouvait que rien ne valait mieux, pour amorcer ses hameçons à poisson-chat, que des lanières de chair humaine prélevées à des indigènes à peau claire, et il en profita pour exterminer tous les habitants établis au bord de la rivière et dont la peau était, en effet, moins foncée que celle des autres; c'est ainsi qu'il tua aussi la mère de Kalulu et de Kabala.

Après la mort de Kioko, Kabala se mit à la tête du village de Kadia et de ses environs où tant de gens, venus de l'Est, étaient venus se fixer à présent, qu'il réussit à faire de la région une solide chefferie.

Kisumbwa lui succéda, puis son jeune fils Mutonkole Mukulu. Plus tard, Mutonkole fut tué d'une flèche empoisonnée qui lui perça la lèvre et ce fut son fils, Mwilambwe, qui devint chef. Ses fils, des garçonnets encore, se querellèrent avec son jeune frère Makabwe, ce qui eut pour résultat de faire chasser Mwilambwe et la peuplade du Lac, qui allèrent fonder le village de Kibondo, sur le Lualaba, près de Masangu et de Mwiambwe, tandis que le jeune frère, Makabwe, devint chef avec, comme successeur, son fils Kibangu. Après lui, régna son fils Mutonkole, suivi à son tour de son fils Kikondja a Ilunga. Tous ces chefs successifs prirent, en accédant au trône, le nom de Kikondja, et ils furent enterrés à Kadia, à l'exception de Mwilambwe. Mutonkole Kabanza succéda à son père Kikondja a Ilunga, et il eut une nombreuse famille. Lorsqu'il mourut, son frère Longwa Kabole devint chef et, après lui son fils Mukabanza, qui tua Sope et Kitwa-Ilunga, les fils de Kabanza, pour les punir de leur arrogance, parce qu'ils avaient construit des maisons trop grandes. Tous les autres fils de Kabanza se révoltèrent alors et ils, massacrèrent la race tout entière de Mukabanza, c'est à dire des milliers de personnes. Puis Nandu, un des fils de Kabanza, monta sur le trône et cet avènement nous mène jusqu'à l'époque actuelle.

L'histoire des chefs Kisale ne serait pas complète, toutefois, si nous ne parlions pas de la lignée Mangi, les chefs originels du territoire Kisale. Mangi Kimemwalaba s'en vint vraisemblablement de l'Est, à la même époque, à peu près, où Ilunga retourna avec ses frères pour tuer Nkongolo. Il s'empara du territoire situé au Nord-Ouest du Lac Kisale, mais son fils, n'aimait guère les moustiques et, pendant un certain temps, ce fils, Nindemwana émigra vers l'ouest où il s'attacha au service de Kalala Ilunga. Après la mort de Nkongolo, un devin nommé Muleka le rappela auprès de son père, sur les rives du Lac, faute de quoi il perdrait la vie; Muleka et Nindemwana revinrent donc et, à la mort du vieux père, Nindemwana établit un petit royaume à l'endroit où se trouve actuellement Mangi et il installa son neveu Numbi à Kabinga, au Nord-Ouest de son pays, afin que celui-ci s'opposât à un empiètement de la part de Ishikala Kisonde qui était tributaire de Ilunga Mwila et de ses descendants jusqu'au jour où il s'en sépara, du temps de Nkumwimba Mwine Djingile.

Quand Langwa arriva à Kadia pour la première fois, Mangi Nindemwana était déjà installé sur la rive opposée, et il maintint la séparation établie par les Kikondja en travers du Lac Lukanga, se réservant la pêche du Kisale, mais plus tard, lorsque Bunda arriva sur les rives du Lac Kisale, il y trouva Mangi Kumbula Kakaji, un gringalet qui s'était pratiquement laissé asservir par les Kikondja. Après lui vinrent Mangi Kasumbwe, Mangi Katambo, Mangi Mutombo (qui fut chassé par l'armée de Mushidi) et Mangi Nchimbu, mais tous ceux-ci avaient cessé de régner et ils n'étaient plus que des sortes de maires de village, tributaires des Kikondja.

Nkongolo doit avoir été très vieux quand il mourut, car il avait eu, de sa sœur Sungu wa Kaseya, deux fils, l'aîné Bunda Mukaya et Mwine Ngoi; or, leurs fils, à eux étaient déjà adultes au moment où Nkongolo fut tué. Mukaya et Mwine Ngoi firent à Nkongolo des funérailles royales et ils détournèrent le cours du Lumami afin de lui ménager une sépulture dans le lit de la rivière. Ils enterrèrent avec lui douze femmes vivantes et un certain nombre d'esclaves chargés de le servir au royaume des esprits, puis ils plantèrent un bosquet sur le rivage pour marquer son tombeau. (Si nous pouvions examiner la coupe d'un de ces arbres, dont certains sont encore en vie, nous pourrions, grâce à leurs cercles concentriques, nous rendre compte de l'époque exacte à laquelle mourut Nkongolo). La population refusa de reconnaître comme chef n'importe lequel des aspirants aussi longtemps que les autres seraient encore en vie, car elle prévoyait que, quel que fut son choix, ceux qui n'avaient pas été élus se seraient sentis insultés. Bunda fut écarté, en tout cas, puisqu'il était un « Kamabula », c'est à dire que ses parents descendaient d'une même lignée. On lui donna donc le titre de Inabanza ou fondé de pouvoir, investi des droits du chef en l'absence de celui-ci. Il ne restait plus que deux candidats au trône : Kalala Ilunga et Kisula et, aucun d'eux ne se désistant, la population finit par les placer tous les deux au milieu d'un cercle de spectateurs et leur dit : « Vous allez vous battre jusqu'à la mort. Un de vous doit rester sur le terrain. » Mais voici que Shimbi était très éprise de son demi-frère Ilunga et lorsqu'elle vit que son frère Kisula allait prendre le dessus dans le combat et qu'il avait déjà fait mordre la poussière à son rival, elle s'élança sur lui en poussant un grand cri et empoignant Kisula d'une façon très embarrassante, elle l'arracha du corps de son amant. Aussitôt, Kalala Ilunga bondit sur lui et, le prenant par les épaules, il lui cogna la tête contre le sol jusqu'à ce que le mal-

heureux perdit connaissance; après quoi il fut très facile de l'achever. Ce duel eut lieu à l'endroit où se trouve actuellement la source sacrée de Kisula et les Baluba prétendent que puisque Kisula ne parvint pas à régner sur eux de son vivant, il gouverne maintenant le monde des esprits. Kisula avait laissé un fils, Kai-a-Nshingo, qui s'efforça de venger la mort de son père. Pendant un certain temps, Shimbi vécut paisiblement à Kalundwe, sur la rivière Kilubi, mais un de ses esclaves, révéla à Kai-a-Nshingo le lieu de sa résidence. Elle apprit la chose et, après avoir bandé les yeux de ses autres esclaves, pour qu'il ne se rendissent pas compte de la direction prise, elle les emmena à l'autre bout de la région et se réfugia sur le Lungui. Plus tard, Kai-a-Nshingo réussit à la découvrir et il la tua; ce fut alors, disent les indigènes, que jaillit la source sacrée qui jouit toujours, à Shimbi, d'une grande vénération. Actuellement encore, les nécromanciens qui sont « possédés », respectivement, des esprits de Shimbi, de Kalala Ilunga et de Kisula sont en très mauvais termes les uns avec les autres.

Au retour de Kalala Ilunga, qui était allé voir son père Mbidikiluwe, il semble bien qu'une grande migration se soit produite vers l'ouest, dans le but d'aller y occuper une région presque inhabitée. Un certain Unga, qui avait été le maire de Mpaza, un village tributaire de Mbidikiluwe, s'en alla jusqu'à la rivière Kalumenongo où il trouva quelques familles éparpillées sur la colline Kaomba, sous Nyangwa, Pyana Mwishu, Kamudjilo et Kyazo. Il se mit à leur tête et fonda un petit royaume. Il accorda cependant à Mwena Mwimbi un bout de territoire de l'autre côté de la Kibara mais quand celui-ci apprit qu'un simple roturier avait eu l'audace de s'établir comme chef, il envoya un message à Mwenge, son demi-frère, qui avait régné sur une région au nord de Pweto, Mwenge faisait partie, à ce moment-là, de l'expédition de Kalala Ilunga, qui s'était mise en route pour se venger de Nkongolo, mais il s'en détacha pour aller déloger Unga, ce qu'il fit, d'ailleurs, impitoyablement. La mère de Unga fut abandonnée, pour y mourir de faim, dans les marais de Kabamba, au bord du petit lac qui porte encore le nom de « Inaunga ». Ses partisans furent aveuglés et lui-même, Unga, fut ligoté et privé de nourriture jusqu'à ce qu'il ne fut que trop heureux d'avalier une infâme ratatouille dans laquelle on avait fait bouillir les yeux des suppliciés, arrachés au moyen d'hameçons de pêche. Ceci, parce que les partisans de Unga avaient eu l'impudence de pêcher dans le lac Kabamba sans payer tribut au chef de Membe. Finalement Unga consentit à se soumettre à ses captateurs et la cérémonie eut lieu, qui consistait à enterrer un tesson en présence de Mwenge et de ses hommes.

Mais les choses n'allaient pas très bien dans la nouvelle capitale de Kalala Ilunga. L'escorte importante qui l'y avait accompagné méprisait les habitants de la région. Mbidikiluwe, qui n'avait pas encore oublié les indignités que lui avait fait subir Nkongolo, avait cédé ses armées à Ilunga à la condition que tous ses sujets se fassent arracher les incisives, mais malgré cela, la fraction des indigènes à peau claire fut soumise à de telles brutalités que les quelques survivants résolurent de prendre la fuite. Mukaya emmena ses fils Kilumba, Kitobe Kya Kabwe, ainsi que le fils de Maloba, Kateba, et sa fille Mwabi Ngoi. Quant à Mwadi Maloba, lui-même, il refusa fermement de s'évader, en disant : « Est-ce que la lignée de Nkono peut fuir devant un étranger ? » Il resta donc, fut torturé et, finalement, massacré. Mukaya et sa famille se sauvèrent jusqu'au lac Kisale où ils trouvèrent les riverains en proie à l'inquiétude, par suite des combats entre Kikondja et Mangi. Finalement, Kikondja vint au pouvoir, et il accorda à Mukaya un emplacement pour s'y établir. De nos jours encore, l'endroit où il construisit sa hutte est marqué par un grand figuier sauvage, « Kichi Kya Bunda », né d'une petite branche qu'il ficha dans le sol pour y appuyer son arc et ses flèches afin de les avoir toujours à sa portée.

L'évasion de Mukaya mit Kalala Ilunga en fureur, car il avait résolu de le tuer pour se venger de l'attentat auquel s'était livré Nkongolo à son égard. Il envoya donc, à la poursuite de Mukaya, une force armée commandée par le général Kisanga qui rejoignit le fugitif sur les rives du lac Kisale. La première intention de Kisanga avait été d'emmener Mukaya prisonnier mais celui-ci se prit à plaider : « Pourquoi me ferais-tu du mal ? Tu es de Membe et nous n'avons pas de raison de nous en vouloir. Prends ma fille pour épouse et soyons amis. Installe-toi de ce côté-ci de la rivière Kiankodi, où Kalala Ilunga ne viendra pas t'importuner. » Et c'est ainsi que Kisanga ne retourna jamais vers son maître mais qu'il s'établit à l'endroit où s'élève actuellement le village de Kisanga. Mukaya préleva quelques pépins des palmiers que Longwa avait plantés au bord du lac et il les donna à sa fille. Celle-ci les planta dans la vallée Ngoimani,

comme le fit également sa fille Ngoi, et cette vallée acquit une telle réputation pour la production de l'huile de palme qu'on lui donna le nom de « Ngoi à l'huile ». Ngoimani. Kalala Ilunga chargea son fils Bulunga d'aller soumettre et de ramener Mukaya et Kisanga, mais Bulunga trouva qu'ils étaient trop puissants. Son père lui avait défendu de revenir sans les fuyards ; il n'osa donc pas rentrer les mains vidées et il s'établit à proximité du lac Kisale, d'où il se contenta d'envoyer de temps en temps des cadeaux, en guise de tribut, à Kalala Ilunga.

Makaya ne tarda pas à se rendre compte qu'il ne connaîtrait pas la paix tant qu'il demeurerait sur le territoire de la famille de Ilunga et que, d'autre part, celui-ci ne tarderait pas à exciter contre lui les Kikondjas, aussitôt qu'il connaîtrait son lieu de résidence ; il envoya donc son esclave Kafinga sur l'autre rive du Lovoi avec la mission de lui chercher un emplacement, puis il fit un pacte avec Kikondja : « Je suis habitué à élever des remparts pour les jardins, et toi à jeter des filets de pêche. Pourquoi resterais-je parmi les moustiques ? Laisse-moi me fonder un royaume de l'autre côté du Lovoi et je t'enverrai du manioc en échange de poisson séché. » C'est ce pacte qui valut à Mukaya le nom de Bunda. (« Kubunda » signifie : élever des remparts.)

Le nouveau village de Bunda, entre la rivière Lovoi et Lubembei, fut bientôt décimé par la maladie ; il y laissa donc son esclave Kafinga tandis que lui-même allait s'établir dans la contrée actuelle des chefs Bunga, au pied de la colline Kolongwe. Plus tard, il désigna, pour lui succéder, Bunda Mwine Kiulu, tandis que ses autres fils le quittaient pour aller établir leurs propres chefferies à Kabwe (près de Lubinda), à Kilumba et à Kateba (au-delà de Kai-a-Nshingo et de Kinsaka). Jusqu'à l'arrivée des blancs, ces descendants payèrent tribut à Bunda qui leur conférait l'insigne royal, une touffe de plumes blanches de l'oiseau « mbaya », ornement que le chef Bunda en activité leur plaçait sur la tête. Au premier Bunda succédèrent Bunda Mwine Kiulu, Bunda Mwimba, Bunda Musanda, Bunda Muleke, Bunda Mpombo, Bunda Kiulu et enfin Bunda Mpenge, qui règne encore de nos jours.

A l'époque de cette migration générale, venue de l'est, vers les rivages du Lualaba et du Lumami, il arriva également plusieurs familles qu'on disait être des descendants du chef Kafulamoba et qui s'établirent à Kayumba Nkolo, près du confluent du Luvuwa, et du Lualaba. (Kamelondo) L'homme qui s'était placé à la tête de ce groupe était un vieillard nommé Nsango, et il était accompagné de son fils Kalala Mweo et de son frère Kabulo a Manyonga. Ils avaient une suite nombreuse de femmes et d'esclaves. Une population si dense se pressait à ce moment-là dans la région, qu'ils ne purent pas défendre longtemps leur position à Kayumba Nkolo, et Kabulo a Manyonga s'en alla vers le Sud où il fonda, à Mpiana Mbayo une chefferie, d'où descend l'actuel chef Ntaba. Nsango lui, s'enfonça plus loin encore, vers le sud, et il entra en contact avec un autre groupe, également à la recherche d'un territoire. Le groupe se composait d'un magicien, Pyana Ndala, accompagné de ses femmes et de sa sœur, Kamwanya. Pyana Ndala était également suivi de ses esclaves et de leurs familles ; les plus importants de ces esclaves se nommaient Kasondo et Kalumbwe. Nsango et son fils Kalala Mweo s'installèrent à Mujibo Mweo, à la source de la rivière Lungui, tandis que Ndala et Kamwanya choisissaient un emplacement à Kyange, entre les villages actuels de Shimbi et de Bulabo. Katondo et sa famille allèrent s'établir le long du torrent Lunkindwe, où ils avaient été envoyés, et Kalumbwe sur le Kasonvi.

Kabulo a Manyonga, dans sa nouvelle résidence, était en proie à la maladie et aux bêtes féroces ; il s'en alla donc trouver Pyana Ndala pour lui demander de confectonner des charmes protecteurs. Pendant qu'on les lui préparait, il tomba amoureux de la sœur du magicien, Kamwanya, et l'épousa. Il retourna chez lui, laissant sa femme enceinte mais promettant de revenir la chercher sous peu, ainsi que le bébé ; malheureusement, il mourut quelque temps après.

L'enfant de Kamwanya, Ngoi a Kamwanya, portait aussi le nom de Kayelume. Ayant été privé de père, il connut très jeune les responsabilités d'un adulte. A la tête de plusieurs esclaves, il devint bientôt arrogant et insolent et, par ses insultes et ses larcins répétés, il rendit la vie impossible à son voisin Nsango. Comme ses sujets étaient plus nombreux que ceux de Nsango, il en profita pour prendre toutes sortes de libertés jusqu'à ce qu'enfin le vieillard quittât le Lungui et alla passer ses derniers jours à la cour de Kalala Ilunga, dont il se disait un parent. Mais le fils de Nsango, Kalala Mweo, bien que plus ou moins vassal de Ngoi a Kamwanya et de Pyana Ndala, n'en resta pas moins établi aux flancs de la colline.

Mwanza. Il envoyait de temps en temps des cadeaux à son père, ce qui fait dire, maintenant encore, à la population Kabongo : « Jadis, nous recevions tribut de Kalala Mweo, le premier chef Mwanza. » En réalité, Mweo ne fut jamais un chef.

Kamwanya et son fils continuèrent à vivre sous la protection de Pyana Ndala, jusqu'au jour où des forces armées s'en vinrent du Lac Boya, sous les ordres du général Mpujima Muyande, qui soumit la région et la plaça, de force, sous la domination de son maître Kalala Ilunga, trop âgé, maintenant, pour diriger lui-même ses campagnes. Ce Mpujima Muyande était un des deux généraux qui avaient accompagné Kalala Ilunga quand il revint de la capitale de son père. Tout petit, il avait été enlevé, comme esclave, aux Beyande. Mpujima Muyande ordonna à Ndala de lui payer tribut et de nourrir ses hommes, mais Ndala refusa en disant : « Moi aussi, je suis un chef, et le fils d'un chef. » Mbidikiluwe avait bien eu un jeune frère, nommé Ndala, mais si le Ndala actuel avait été cet homme-là où même son fils, Mpujima Muyande n'eut pas manqué de le reconnaître. Ce doit donc avoir été un tout autre individu, bien que, jusqu'à ce jour, les familles régnautes de Mwanza se déclarent descendantes de l'ancien Ilunga Mwila. Il nous paraît malaisé de prouver la chose, comme il est également difficile de savoir si Ndala, qui avait refusé de procurer des vivres à Mpujima Muyande, avait pris comme excuse la perte toute récente d'un proche parent, ce qui le mettait dans l'impossibilité d'offrir de la nourriture aux étrangers. En fait, Katondo avait trouvé la dépouille d'un éléphant, dont il avait envoyé la chair à ses maîtres. Cette chair était restée empilée dans la forêt, non loin du village de Ndala et alors que lui-même et ses proches prétendaient se rendre pour pleurer le mort, ils allaient, en réalité, festoyer avec de la viande d'éléphant. Mais Mpujima Muyande huma l'air et dit : « Quel est ce fumet de viande qui m'arrive ? Soldats, allez, et suivez les pleureurs. » Et la supercherie fut découverte ; afin de sauver sa peau, Ndala, battu jusqu'au sang, s'enfuit et alla chercher refuge à Kiunga, où ses descendants ont vécu depuis lors. Kamwanya refusa de s'enfuir ; elle prépara des repas pour les étrangers et se rendit si utile et si agréable que son fils Ngoi a Kamwanya fut élevé par Mpujima Muyande au titre de Mwanza, sous l'autorité de Kalala Ilunga. Depuis ce temps-là, des soldats de Kabongo, s'en vinrent fréquemment demander tribut ; ils étaient nourris et traités avec beaucoup d'égards mais jamais on ne leur paya le moindre tribut. De Ngoi a Kamwanya, la chefferie passa à son fils Kabulo Lunkulwe puis au fils de celui-ci, Sope, et après lui, à son fils Kapumba puis à Kabulo Ka Masenge, Nyala et Ngoi a Kanange. Pendant le règne de Ngoi a Kanange, Mushidi lança ses hordes dans la région Budya pour y capturer des esclaves, mais Ngoi a Kanange s'allia avec Kasongwa Kalombo, petit-fils de Kumwimba Nombe, de la lignée de Kalala Ilunga et, assistés des autres tribus de la région, ils réussirent à refouler les envahisseurs.

Nous avons situé quelques-uns des groupes qui occupent le pays luba. Il nous reste à établir la lignée principale des chefs luba qui occupèrent le trône fondé par Kalala Ilunga.

Les voici, dans l'ordre où ils se succédèrent :

Kalala Ilunga Mwine Munza ; Ilunga le barbu ; Kasongo Mwine Kibanza ; Ngoi ya Sanza ; Kasongo Mwine Kabundulu ; Kumwimba Mputu, Mwine Djingile ; Kasongo Bonswe ; Ndai Mwine Nombe ; Kadjilo ; Kakenya ; Kaumbo ; Ilunga Nsungu ; Kumwimba Nombe ; Ndai Musinga ; Ilunga Kabale ; Kitamba (qui n'eut pas d'enfant) ; Ilunga Kasongwa Kalombo ; Kasongo Niembo et Kabongo.

Ilunga Kabale tenta de diviser la chefferie, de façon équitable et amicale, entre ses enfants Kabongo, Kasongo Niembo, Kasongwa Kalombo, Kaleba Kitamba et Kalulu. Il leur fit, remarquer qu'elle était trop vaste pour être régie par un seul chef, qu'elle n'avait, d'ailleurs, connu jusque là que des dissensions et que si chacun des fils avait un royaume personnel, il pourrait connaître la paix et apporter la prospérité à ses sujets. Mais le projet ne fut jamais accompli.

A la lisière du pays luba, on rencontre des petites chefferies fortement influencées par les coutumes des tribus voisines, plus importantes. Celle de Mulongo en est un exemple typique.

LA CHEFFERIE DE MULONGO.

Nkumwimba Nombe, roi des Baluba, était un grand conquérant et ses armées s'étaient avancées jusqu'au lac Bangweolo, pillant et dévastant tout sur leur passage. On prétend que la lance et l'épée à

fourreau (« lupete lwa Kabanda) furent importées de Bangweolo mais nous avons trouvé des lances dans des tombeaux creusés longtemps avant l'époque de Nkumwimba Nombe

Nkumwimba Nombe envoya un messager au chef Mufunga de Kayoyo un endroit situé dans la direction du Luapula et ce messager fut chargé de lui dire : « Si tu ne désires pas te battre, donne-moi une de tes filles et quelques présents. » Et Mufunga lui donna sa fille Seya. A cette époque, les Kikondja avaient chassé, pour cause de sorcellerie, un homme nommé Twite-Kaulu-Kabi, et Nkumwimba Nombe avait cédé à ce Twite le droit de passage d'eau à Mulongo, où ses descendants ont toujours le privilège de faire traverser aux gens de Lualaba.

Lorsque Nkumwimba Nombe revint de son expédition avec sa jeune épouse Seya, celle-ci se sentit trop fatiguée pour continuer son voyage jusqu'à la capitale du Lac Boya et Nkumwimba la confia aux bons soins de Twite-Kaulu-Kabi, le passeur d'eau

Eile se prostitua à un petit chef de village local et en eut un enfant, Maladi a Mpanda.

A la mort de Nkumwimba Nombe, survenue peu de temps après, Twite reconduisit Seya à son père Mufungwa, mais celui-ci n'osa pas la recevoir, de crainte d'un raid des Baluba. Il la renvoya donc à Mulongo mais il désigna son fils (Maladi a Mpanda) comme premier chef de Mulongo. L'époux de Seya étant un chef, et son père également Mufungwa prétendit que le fils ne pouvait être qu'un chef aussi. « Je n'ose pas le garder ici, dit-il, il résidera donc à Mulongo, mais envoyez-moi des plumes de « maomba » « comme tribut ». Ces plumes sont très appréciées pour garnir le bout des flèches.

A Mulongo, certaines coutumes sont en honneur, qui sont inconnues chez les Baluba, mais qui proviennent de Mufunga. La plus importante est celle du « Kusuma mpanda » qui est l'avènement à une sorte de super chefferie, d'un chef ayant régné une dizaine d'années déjà.

Pendant les premières années de son règne, le chef peut se mettre à la tête de ses armées, voyager où bon lui semble, choisir des femmes et commettre mille folies. Après cette période de dix ans, pendant la quelle on a ainsi laissé au chef la bride sur le cou, le Twite rassemble la population : les jeunes sont relégués à l'arrière plan et les vieux ont, seuls, le droit de s'approcher.

On prépare une grande fête accompagnée d'abondantes libations de bière. Le chef reçoit un cauris qu'il tient à la bouche par une étroite lanière de cuir. Chaque fois qu'il mange, le fait de retirer la coquille de sa bouche donne lieu à des acclamations de la part des vieillards, qui frappent, l'une contre l'autre, deux enclumes indigènes (« lunyundo »). De même, lorsqu'il retire le cauris pour prendre une gorgée de bière, ils poussent des clameurs en agitant une crécelle, (« mazele »). Après cela, le chef jette des largesses à la foule, des cauris et des perles et il danse au milieu de ses vieillards, qui s'efforcent d'attraper au vol quelque présent.

Il est alors installé sur un siège, fait d'arcs de combat entrelacés, et promené dans un cercle d'environ douze kilomètres, autour des collines et des rochers qui entourent Mulongo. A son retour, il faut qu'il distribue des coquilles, des esclaves et des chèvres, tout en brandissant une épée Kayoya, enfermée dans son fourreau. De temps à autre il doit l'élever vers le ciel puis l'enfoncer en terre, de façon à ce que la lame perce le fourreau, en criant : « Qui est maître de ce pays? Moi seul. » Et tous les vieillards de répondre : « Personne n'est maître que toi, pour commander et pour recevoir les tributs. Toi seul, ô Dieu le chef » (Mulopwe Leza). »

Au cours de toute la cérémonie, les jeunes hommes se cachent le visage ; seuls les vieux peuvent regarder ce qui se passe. Jusqu'alors, le chef n'a pas eu de quartier-général bien déterminé, mais à présent il choisit son emplacement de résidence et il ne peut plus, désormais, s'en éloigner beaucoup. Bien que Mulongo soit ceinturé de cours d'eau et de marais, le chef n'a jamais eu, jusqu'à sa mort, l'autorisation de les traverser. De nos jours, cette vieille coutume ne peut plus être respectée car les autorités belges convoquent fréquemment le chef pour quelque question d'état.

Plus de trente chefs de Mulongo, non investis de la cérémonie du « Ku suma mpanda », sont inhumés sous le grade figuier sauvage du village de Mulongo, tandis que trois seulement, promus au grade d'ancienneté, sont enterrés dans une caverne au flanc de la colline rocheuse derrière la maison du chef Mafingi qui sera, lui, le quatrième. On remarquera que moins d'un chef sur sept ne vécut assez longtemps, dans cette chefferie qui semble peu favorisée par le sort, pour y atteindre un règne de dix ans.

ANNEXE II.

LES JUMEAUX

Le fait de voir des jumeaux accueillis, à la fois, avec joie et avec crainte, qu'on les appelle des « enfants de malheur » alors que, en même temps, ils sont considérés comme une sorte de bénédiction, prouve, une fois de plus, que la race luba subit deux influences opposées, dérivant de deux sources de coutumes et de traditions bien distinctes, en d'autres termes, que la vieille souche Bakalanga, aussi bien que les envahisseurs luba ont chacun, laissé leur empreinte individuelle dans la race combinée.

Lorsqu'on fait appeler le nécromancien pour donner un nom au bébé qui doit naître, l'homme de l'art ignore, naturellement, que ce seront des jumeaux et il ne donne qu'un seul nom. A la naissance des jumeaux il expliquera qu'un seul esprit s'est réincarné dans deux corps distincts.

A peine les enfants ont-ils vu le jour, que la mère s'écrie : « J'ai des enfants de malheur », (baña ba malwa) et elle se met à injurier son mari dans les termes les plus orduriers, tandis que celui-ci, à son tour, ne se prive pas d'insulter abondamment son épouse. Puis il va lui chercher un bol de bière et quelques feuilles de l'arbre « luvwala mapamba » qu'elle s'empresse de placer sous ses aisselles et autour de sa poitrine.

Après cela, les parents maudissent ensemble les jumeaux, qu'ils abandonnent ensuite dans la hutte pour aller clamer leurs blasphèmes par tout le village dont les habitants s'empressent, d'ailleurs, de les couvrir, eux aussi, d'insultes et de malédictions. Il ne s'agit pas d'injures ordinaires, mais d'un échange de propos répugnants concernant les parties et les fonctions sexuelles. (« muntonko »).

Dès leur naissance, il faut donner aux bébés de la bière et souvent du jus de viande. Après un mois, la mère doit s'asseoir sur le seuil de sa hutte et couvrir d'injures sexuelles tous les hommes du village. Le lendemain, on « détache les jumeaux » en les lavant, ainsi que leur mère, avec un mélange d'eau et de chaux et en leur enduisant le corps de cette dernière matière. Au cours de la cérémonie qui s'appelle « Kupasula mapasa », le village tout entier s'assemble devant la hutte et les habitants lancent les deux mains vers le ciel, en éparpillant souvent de la poussière et de fines cendres, et en criant : « Yambwe yambwe, Twiambule ne ba-masundji ne bambolo », que-la décence nous interdit de traduire.

Un « charme des jumeaux » (« musengo » ou « Kilengo Kya mapasa ») est érigé ensuite à la croisée des chemins; il consiste en fragments du cordon ombilical de chacun des enfants, placés, en même temps qu'une plante « Kikochi », dans quatre pots renversés disposés aux quatre coins d'une petite table d'argile sur laquelle sont déposées, de temps à autre des offrandes de perles. Si un des jumeaux vient à mourir, on brise un des côtés du charme et une telle mort ne comporte ni deuil ni lamentations, de crainte que l'autre enfant, tourmenté par ce déploiement de chagrin, ne trépassé à son tour. Au centre du pays luba on donne, invariablement, aux jumeaux les noms de Kapia et de Kiungu.

Quand les enfants grandissent, ils s'en vont, chaque soir de nouvelle lune, injurier le village tout entier, sans même en excepter le chef.

Ils échangent des cadeaux avec les autres jumeaux.

Si on pose une question à un des jumeaux, il ne manquera pas de répondre à deux reprises, une fois pour lui-même et une fois pour son frère.

Quand les jumeaux ont atteint l'âge voulu, ils décident que leur mère doit aller voler à leur profit. Elle ne peut pas cultiver la terre. Elle est obligée d'aller voler toute la nourriture nécessaire aux jumeaux, même si elle encourt de la sorte la fureur de la population, encore que, en général, les villageois au courant des coutumes affectent de « regarder d'un autre côté » quand elle s'approche de leur jardin. Si la mère refuse de voler, les jumeaux menacent de se suicider ou bien de se battre jusqu'à la mort de l'un d'eux, ou même de tous les deux.

Une mère qui n'injurie pas continuellement ses enfants jumeaux, et qui n'est pas insultée par eux, est considérée comme une idiote.

Nous avons observé que la naissance de jumeaux est plus fréquente ici qu'en Europe; le cas se présente, en moyenne, une fois sur vingt-cinq naissances. L'arrivée de trois enfants jumeaux est considérée comme un événement contre nature, qui est accueilli avec horreur. On noie fréquemment les nouveau-nés ou on les enterre vivants, en leur conseillant de revenir dans un seul corps plutôt que dans trois. Parfois, cependant, on leur permet de vivre. Dans ce cas, les deux premiers-nés sont traités comme des jumeaux ordinaires, et le troisième est dorloté et cajolé. Il est un « shukutumwe ». Dans certaines régions, seul le « shukutumwe » est sacrifié, et ses frères sont gardés en vie.

Si le « shukutumwe » survit, ses parents ne doivent jamais lui commander, car cela chasserait son esprit. Ils doivent simplement faire allusion à ce qu'ils souhaitent lui voir faire. Bien entendu, l'intéressé préfère habituellement ne pas comprendre l'allusion; les choses en restent là et il n'agit qu'à sa guise.

W. F. P. BURTON

Traduit de l'anglais par Madame B. Colin.

Enquête sur l'organisation et la procédure coutumières du tribunal principal de la chefferie de Kambo

(Territoire de Kasenga - District du Haut Katanga).

NOTE PRELIMINAIRE :

Dans les grandes lignes, l'organisation et la procédure coutumières du Tribunal indigène de Kambo sont identiques à celles, que nous trouvons dans les groupements environnants, et que nous avons établies, pour ce qui est de la chefferie de Kisamamba Kampombwe, dans notre enquête du 21 novembre 1935.

De la présente étude, que nous avons menée d'une façon complète et détaillée, sans nous contenter de nous fonder sur certaines analogies, qui peuvent être plus apparentes que réelles, il ressort que nous nous trouvons bien au Luapula devant une coutume judiciaire unique, résultant du contact de populations diverses.

I. SITUATION GÉOGRAPHIQUE ET ADMINISTRATIVE DE CETTE JURIDICTION

La chefferie de Kambo, dont la limite Sud est à 30 km. au Nord de Kasenga, est située dans l'angle formé à l'Est par le Luapula et au Nord par son affluent la rivière Luise, moins la petite chefferie de Kabimbi couvrant à peine plus de cent kilomètres carrés, près de l'embouchure de la Luise.

Elle a une superficie approximative de 1000 km. 2 et une population totale de 2696 âmes se répartissant en 25 villages.

Il y a environ un siècle, à peu près au moment où arrivèrent sur le Territoire les divers groupes d'indigènes, qui forment actuellement la base de la population installée sur la rive occidentale du Luapula-Moëio, vinrent s'établir au Sud de la Luise, deux contingents d'origine muluba, l'un formé d'indigènes de la tribu des Wazimba (ou Bena Ngo; zimba ou ngo signifient léopard. Le chef actuel de la tribu est le chef Manda, du territoire de Moba, district du Tanganika. Ici, on prononce Basimba) et ayant à leur tête le nommé Mwaba et son neveu maternel Kambo; l'autre composé de Bakunda (Kunda signifie un petit oiseau, qui se nourrit exclusivement de fruits de palmiers). L'ainé des Bakunda est le chef Mwenge, (près de Pweto), venant de Mwenge, sous la conduite de la femme Shilikisiwa.

Mwaba et Kambo venaient du royaume muluba de Kasongo Niembo. Ils étaient installés chez Kinkondja, quand survint une palabre avec ce dernier, au sujet d'un éléphant que Mwaba avait tué et dont Kikondja refusait de lui remettre la partie attribuée coutumièrement au chasseur. Ce fut cette affaire qui lui fit quitter la région et se mettre à la recherche de nouvelles terres.

Quant au groupe mukunda de Shilikisiwa, il formait la dernière vague de l'exode des gens de Mwenge, qui, à un certain moment, descendirent vers le Sud à la recherche de terres et donnèrent naissance entr'autres aux groupements de Songa, Ntondo, Mwemena et Mukebo.

Basimba et Bakanda se mélangèrent. Mwaba prit même comme femme Shilikisiwa. Par la suite, leurs successeurs respectifs, les Kambo du côté de Mwaba et les Kabingandu du côté de Shilikisiwa, vécurent toujours côte à côte en excellents termes.

Kombo ascendant paternel des uns et maternel des autres, avait la prépondérance et c'est lui qui fut reconnu par les Européens comme chef de la chefferie.

Le fond de la population de la chefferie Kambo est donc composé de Basimba et de Bakunda, tous d'origine muluba, et répartis en trois groupements ayant toujours vécu côte à côte, mais coutumièrement indépendants :

- a) le groupement du musimba Kambo.
- b) le groupement du mukunda Kabingandu (actuellement une femme).
- c) le groupement du mukunda Pelembe (jadis Pelembe, un des fils de Mwaba et de Shilikisiwa, reçut une partie des terres en toute propriété.)

Au premier fond de population, vinrent se greffer peu à peu des éléments d'origines très diverses. Il se produisit — comme dans toute la région du Luapula - Moëro un brassage ethnique continu, qui donna naissance à une coutume nouvelle, la coutume « Kishila » (Bashila signifie les pêcheurs et est le terme générique désignant tous les riverains du Luapula-Moëro), ou l'élément mubemba pris la prépondérance. Les divers dialectes kishila, qui se parlent au Luapula-Moëro, se rapprochent beaucoup du Kibemba, au point qu'on les appelle même communément Kibemba.

A part cette influence kibemba, aucun groupement voisin ne fut assez puissant et assez prépondérant pour influencer d'une façon exclusive l'évolution de la coutume de la région.

Les populations de la chefferie actuelle de Kambo ont participé comme les autres à cette évolution, et ont peu à peu abandonné toutes leurs caractéristiques propres pour adopter les moeurs, les coutumes et les usages communs.

Ici, comme dans les groupements voisins, l'organisation sociale est le matriarcat et la succession est matrilineale.

Les clans représentés dans la chefferie sont extraordinairement nombreux et très mélangés, et la famille au sens étendu reste la seule entité sociale se présentant avec une certaine homogénéité.

Cette multiplicité des clans s'explique aisément par le manque de cohésion de la population, l'absence d'une autorité bien constituée et le fait que la région fut le carrefour où se brassèrent des courants divers de population, et où se heurtèrent les troupes bayeke de Msiri et celles du chef lunda, Kasembe, de Rhodésie.

II. COMPOSITION DU TRIBUNAL.

Les fondateurs de la chefferie vinrent s'établir dans la région avec toute leur organisation coutumière et plus spécialement leur organisation judiciaire.

Rendaient primitivement la justice le « Senga » et le « Kinenkinda » (ou Kinemashinda), qui, à l'origine, appartenaient toujours au clan du chef (soit mukunda, soit musimba), le seul existant d'ailleurs et formant l'ensemble de la population, mais qui, par la suite, étaient choisis pour leurs capacités, indépendamment dans l'un ou l'autre des clans représentés dans la chefferie.

Kinenkinda n'est pas un terme kibemba. C'est un terme et une fonction luba, que l'on trouve chez tous les Baluba, y compris les Baluba-Hemba. Le titre de « Kinenkinda » ou « Kinemashinda » n'est pas seulement honorifique, mais il est aussi attaché à une fonction. En ordre principal, le kinenkinda à côté de son rôle judiciaire, formait l'arrière garde de la suite du chef. Il fermait la marche en temps de guerre et gardait les arrières. Il faisait partie de l'entourage immédiat du chef et était établi à une des extrémités de son village.

Le demandeur se rendait d'abord chez le Kinenkinda, qui tentait de concilier les parties. En cas d'insuccès, il portait la cause devant le Senga, qui faisait une seconde tentative de conciliation. S'il ne réussissait pas, le Senga en référé au chef.

S'il s'agissait d'une affaire importante, le chef siégeait lui-même au Tribunal. Sinon, il chargeait le Senga et le Kinenkinda de juger l'affaire, ils venaient ensuite lui communiquer la décision pour ratification. Le Senga primait le Kinenkinda.

Mais peu à peu, cette organisation fut abandonnée pour faire place à celle, que nous trouvons actuellement dans toute la région du Luapula, et qui est la résultante d'une lente évolution des coutumes.

Tous, Baluba, Lunda, Babemba, et autres, ont perdu peu à peu leurs coutumes propres et se sont accommodés d'un « modus vivendi » que nous appelons la coutume kishila.

Nous donnerons comme exemple l'évolution qui s'est produite dans le mode de succession des groupes lunda, tels Kabimbi, qui sont venus s'installer au Luapula. De patrilinéale qu'elle était primitivement, la succession est devenue actuellement matrilineale.

Actuellement, le tribunal est composé des Bamushika, des notables chefs de groupement Kabingandu et Pelembe, du chef Kambo, et des Bakabilo, dans la mesure où on le verra plus loin.

a) Les Bakabilo.

A proprement parler, ne font pas partie du tribunal; s'ils siègent à l'audience, ce n'est qu'avec voix consultative. Ils font en quelque sorte office de capitans du chef et leur rôle judiciaire se limite en fait à une première tentative de conciliation.

Si elle échoue, ils portent la cause devant le mushika. Il arrivera très souvent que le mushika sera directement saisi.

Le terme « Kabilo » appartient à la langue Kibemba. Les Bakabilo sont en quelque sorte les plantons, les capitans du chef. Il peut en exister un ou plusieurs. Ils peuvent être de n'importe quel clan, mais ne sont jamais choisis dans celui du chef.

Ils sont choisis parmi les indigènes manifestant le plus de bon sens et le plus de capacité pour intervenir dans le maintien de l'ordre.

Cette charge est théoriquement héréditaire, mais pratiquement, il peut arriver que celui appelé à succéder au Kabilo (par voie utérine : frère, cousin maternel, neveu maternel ou petit-neveu maternel) soit incapable de faire face à ses devoirs. Il est alors écarté et un autre Kabilo est désigné. Cet autre Kabilo peut être indifféremment du même clan que le défunt, ou d'un autre clan. Sa valeur personnelle sera seule prise en considération pour fixer le choix.

Le Kabilo ne porte ni ne reçoit aucun insigne particulier représentatif de son titre et de sa fonction.

Il est choisi et élu par le chef, entouré de ses bamushika et du Conseil des Notables. Le chef ne peut le désigner de sa propre autorité, et, de toute façon, le Kabilo doit être agréé par les Bamushika.

Actuellement, le chef Kambo dispose d'un seul Kabilo, à savoir le nommé Soko Kalobwe, qui ne joue absolument aucun rôle judiciaire et n'est que le capita du village de Kambo.

Le terme « Kabilo » semble dériver du verbe kibemba « kumbila », qui signifie : appeler, réunir.

Cette institution est d'origine kibemba. Elle s'est établie chez Kambo, comme dans les collectivités voisines, à mesure que s'élaborait le « modus vivendi », qui les régit actuellement.

b) Les Bamushika.

Ce sont les juges proprement dits.

Il en existe toujours plusieurs. Ils sont choisis parmi les notables influents de la chefferie présentant le plus de garantie d'intégrité.

Ce titre et cette fonction sont essentiellement propres aux Babemba.

Il existait un mushika dans la plupart des gros villages. C'était le notable représentant du chef.

Comme le Kabilo, ils peuvent être de n'importe quel clan et ici, contrairement à ce que nous avons vu chez Kisamamba Kampombwe, ils pourront parfois être pris dans le clan du chef.

Théoriquement, cette charge est également héréditaire (par voie utérine), mais en cas d'incapacité du successeur, il en est désigné un autre, indifféremment dans le clan du défunt ou dans un autre clan.

La désignation des Bamushika se fait par le chef et l'assemblée de ses notables réunis en conseil.

Ils ne portent pas d'insigne bien déterminé, représentatif de leur titre et de leur fonction. Mais jadis, les parures dites « Kikuwe » grande pièce d'étoffe de couleur noire ou bleue, comme une couverture, qui se portait au dessus du pagne et drapait comme à la romaine) et « Nkansu » (grande pièce d'étoffe rouge) leur étaient réservées. Ils les recevaient du chef, si celui-ci avait des ressources suffisantes. Sinon, les Bamushika s'habillaient comme le commun des indigènes. Cependant, ils étaient aussi les seuls, en dehors du chef, à pouvoir revêtir une peau de léopard.

Il y avait une hiérarchie parmi eux. C'était au premier des Bamushika qu'incombait la tâche d'aller communiquer au chef les résultats de l'instruction.

Cette institution des Bamushika existe encore. Elle a continué à subsister sous l'influence lunda et sous l'influence muyeke. Sous cette dernière, les juges indigènes furent communément désignés sous le nom de « mtoni », terme qui désigne chez les Bayeke, le dignitaire chargé du règlement des palabres.

Depuis l'occupation européenne, le langage courant les désigne — par imitation — sous le nom de « bajuges ». Ce terme est naturellement à proscrire, car il est de nature à créer une confusion dans l'esprit

des natifs, qui ne sont que trop tentés de copier notre organisation judiciaire (comme toute notre organisation en général), alors que la volonté du législateur est de faire renaître et de rendre officielle celle qui leur est propre.

Il existe actuellement six Bamushika chez Kambo. Ce sont, dans l'ordre de préséance et d'importance :

- 1° Kibwaya Pontini, de clan mwina mbusi (mbusi- chèvre - lunda).
- 2° Defeti Munkombwe, clan musimba.
- 3° Kikontwe Kipuntama, de clan musimba.
- 4° Nœula Mambwe, de clan mwina mvula (mvula- pluie)
- 5° Kibanse Kalumbu, de clan mwina mumba (mumba- terre de poterie).
- 6° Sekele Kalumba, de clan mwina ngandu (ngandu- crocodile).

En général, seuls les trois premiers siègent d'ordinaire au tribunal. Les trois derniers, héritiers des anciens « Senga », n'apparaissent que dans les affaires où un point de la coutume doit être nettement établi.

Le Tribunal ne peut siéger valablement qu'avec deux juges au moins.

Bakabilo et Bamushika ne sont pas tous sur le même pied. Il existe une certaine hiérarchie entre eux, comme nous l'avons noté plus haut, mais ce n'est qu'une question de préséance. Il n'existe aucun titre spécial leur assignant à chacun un rang dans le cadre et une fonction distincte. Même le premier des Bamushika ne portait aucun titre spécial.

c) Les notables chefs de groupement Kabingandu et Pelembe.

Ceux-ci pourront toujours siéger au Tribunal avec voix délibérative quand l'une ou l'autre des parties en cause sera un de leurs ressortissants directs, et cela, que le tribunal siège avec ou sans le chef Kambo.

Quand il siège avec les chefs de groupement Kabingandu et Pelembe, le tribunal se compose aussi nécessairement de deux juges ordinaires au moins (Bamushika). Ces deux notables jouissent alors des mêmes attributions et remplissent absolument les mêmes fonctions que les juges ordinaires.

Quand le chef Kambo siège au Tribunal, dans les affaires importantes, il pourra toujours inviter à l'audience tous les notables de la région, qui auront voix consultative, à l'exception de Kabingandu et Pelembe, qui auront, eux, voix délibérative.

d) Le chef Kambo.

Siège à l'audience pour les affaires importantes, c'est-à-dire celles où le litige atteignait ou dépassait anciennement la valeur d'un esclave, ainsi que celles où étaient lésés l'ensemble de la collectivité ou le chef, son représentant.

Sa présence était nécessaire, par exemple, dans toutes les affaires dites « Kilopa », mort d'homme, blessures, ... toute affaire ayant donné lieu à versement de sang sur la terre du chef. De même pour toutes les affaires relatives aux divers tributs de chasse ou de pêche.

Pour les affaires ordinaires, en règle générale, il n'y assiste pas. Le premier des Bamushika va lui communiquer les résultats de l'instruction et la décision à intervenir. Le chef peut approuver ou modifier cette décision.

Et même, la plupart du temps, les Bamushika trancheront directement les différends, se réservant seulement de faire part ultérieurement au chef du jugement rendu.

(A Suivre)

M. LACANNE.

Administrateur Territorial

Crimes et superstitions indigènes.

QUELQUES NOTES SUR DES SOCIÉTÉS INDIGÈNES

(Région de Kongolo)

Depuis qu'il est question d'étendre à l'intérieur la réglementation qu'édictent aux associations indigènes des centres européens l'Ordonnance du 11 février 1926, il me paraît de quelque actualité de rappeler deux occasions dans lesquelles l'Administration fut appelée à intervenir contre des manifestations de cette espèce. Je citerai la Société du « Kindalala » qui sévit dans le Nord Est du Territoire de Kongolo, en 1931-1932, et le « Dawa la nkima » (le « remède du singe ») qui ne fit heureusement qu'une brève apparition à la même époque à la frontière Ouest du même Territoire, son activité s'étant particulièrement exercée dans la région de Tchofa.

Il est néanmoins nécessaire de se fixer avant tout sur ce que l'on entend par associations indigènes. Les sociétés à caractère essentiellement local, dont les rites et les pratiques secrètes se passent de génération à génération (tels les Bagabo ou les Tambwe), implantées dans nos régions, y sévissent à l'état endémique. Leurs adeptes et affiliés, profondément convaincus de la vertu magique de leurs « dawa » (remèdes-amulettes), et du pouvoir mystérieux de leurs banganga - ou bafumu (sorciers ou féticheurs) sont généralement très réservés et se livrent à peu de manifestations extérieures collectives. Il arrive périodiquement qu'un sectateur, dont une intervention particulièrement remarquable, vient d'établir le renom, ou, ce qui est plus vraisemblable, dont le zèle est aiguillonné par l'astuce et l'appât du gain, provoque un engouement particulier pour les pratiques qu'il exerce, et, soulève dans sa sphère d'influence une vague de prosélytisme, telle qu'on a vu d'aucuns se déplacer à plus de cent kilomètres pour se faire initier. Inutile de répéter que les rites de ces Sociétés, à l'ordinaire d'une immoralité profonde, conduisent à de véritables crimes dont les plus fréquents sont l'anthropophagie et la mutilation de cadavres. Réagir contre elles administrativement par des mesures telles qu'en prévoit l'Ordonnance du 11 février 1926 dans son article 7, (1) n'est pas sans utilité, mais inopérant quant au résultat définitif. Contre elles, jusqu'à présent, la seule attitude est une inlassable vigilance et la poursuite sans merci de tous les délits pénalement répressibles. On les connaît bien trop peu encore, d'autre part pour pouvoir sans danger s'autoriser par exemple à reconnaître officiellement l'existence de telle société des danseurs, dont les manifestations extérieures nous paraissent anodines. La plupart d'entr'elles sont en soi contraires à l'ordre public, et, jusqu'à plus ample informé, le mieux est encore de les ignorer.

Il en est autrement des associations à développement rapide, telles que celles dont nous voulons parler ici. La soudaineté de leur éclosion, la rapidité de leur développement donnent à ces manifestations, réellement collectives celles-ci, un caractère aigu auquel seule une réaction rapide et sévère de l'autorité doit pouvoir répondre. Or, les textes, dont on dispose actuellement, le Décret du 24 Juillet 1918, contre les infractions d'ordre général commises par les indigènes, le Décret du 3 juin 1906 sur les atteintes à la tranquillité publique, l'article 76 ter sur les atteintes portées à la sûreté de l'Etat, impliquent trop spécifiquement le caractère d'hostilité ouverte, la manifestation flagrante de mal social pour que l'on puisse immédiatement y recourir. Et bien souvent, avant d'avoir pu faire la preuve de sa nocivité, le mouvement a pris une extension déjà tellement considérable qu'il faut les grands moyens pour y mettre fin avec succès : opération de police, relégation, etc. alors que quelques arrestations et condamnations bénignes dans les débuts eussent pu étouffer ces démonstrations dans l'œuf.

J'en reviens ainsi à parler des deux sociétés citées au début de cette note.

1) Toute personne connaissant le caractère irrégulier de l'association ou de ses opérations, qui aura participé à sa constitution ou à son maintien, aura assisté à ses réunions ou prêté assistance à ses opérations, sera punie d'une servitude pénale de deux mois au maximum et d'une amende qui ne dépassera pas 2.000 francs, ou de l'une de ces peines seulement.

LE KINDALALA.

Le Kindalala ou Kindalai, signifiant : la « danse des jeunes », était une association à caractère, si l'on peut dire politico-religieux, sans pratiques secrètes connues en tout cas. A l'époque où elle fut décelée à Kongolo on la retrouvait également au Maniema sous le nom de « Kikwayaba ». Dissoute une première fois elle se reforma presque aussitôt sous le titre de « Kalungamuti », qui voulait dire « jeu de cache-cache avec les femmes ».

Cette danse aurait été importée du Bas-Congo, d'où des travailleurs de l'Offitra l'aurait propagée jusqu'à Kasongo et Kabambare et de là vers Kongolo.

Son but avoué était d'organiser des danses entre jeunes, généralement fort licencieuses, et, dégénéralant en orgies.

Son but supposé était de créer des noyaux de jeunes gens, dans chaque village, groupant des éléments disciplinés assujettis à une certaine règle, solidaires les uns des autres, permettant aux adeptes de la secte de trouver partout assistance, même lors de leurs déplacements, même s'ils sont de race différente, grâce à un mot d'ordre, un insigne.

Le règlement intérieur du Kindalala, alias Kalungamuti, était, de l'aveu d'affiliés :

a) obéissance à personne, sinon à leur directeur. (Les Blancs n'arriveront jamais à leur faire abandonner le Kindalala, disaient-ils).

b) Ne jamais laisser leur fiancée aller au baptême ni à l'école. Le catéchiste qui osera dire quelque chose encourra la vengeance du « Kindalala ».

c) Pendant la danse, la femme appartient à tous (de là le nom de Kalungamuti).

On initiait de préférence les jeunes gens. Le droit d'entrée était minime. Le propagandiste à la recherche d'adeptes, se désignait un représentant dans chacun des villages. Ce délégué constituait une cellule, s'occupait de l'administration du groupe de son village, et, restait en relation avec le dirigeant. Il recevait, pour son groupe, un drapeau, généralement rouge, chaque affilié une cocarde également rouge, qu'il portait sur le sein gauche dans les réunions. Le dirigeant qui se disait porteur de dons magiques, venait lors de ses visites avec une bouteille d'eau dont il aspergeait les assistants, en leur disant que cette eau bienfaisante les préservait de tout mal. Ils se disaient l'égal à l'Européen, et, pour cela se dénommaient entre eux « wazungu ». Il y avait divers grades, notamment, et, par ordre d'importance : Simba, Roi, Gouverneur, Commissaire de District, Administrateur, Commissaire de Police, Bwana Posta, etc... Le Commissaire de Police tenait un registre, dans lequel étaient inscrit les noms des membres, et, les pénalités leur infligées. Un des principaux dignitaires du « Kikwayaba » à Kasongo aurait été un nommé Mwana Shito du village Mwana Milonge des Benia Kala.

Le directeur de la danse « Kalungamuti », à Kongolo, était Antonio Kitenge, et le village, où on dansait dénommé « Bruxelles ». Le titre de ce directeur était « Roi » - Sa Majesté Antonio Kitenge. - Il avait deux conseillers Gregorio Kahenga et Paolo Busangu (de chez Mwana Mwema).

Cette association d'allure réellement communiste avait en quelques mois (de septembre à décembre 1931) fait tâche d'huile sur toutes les chefferies wasula de Kasongo et les populations du Nord de Kongolo, jusque et y compris le chef-lieu lui-même.

Bientôt des manifestations ouvertes d'hostilité dans des réunions publiques permirent à l'administration d'intervenir. Elle était en effet impuissante dans les débuts, le droit de réunion à l'intérieur n'étant pas réglementé. L'intervention et le contrôle administratifs sont en cette matière subordonnés à la constatation préalable d'une infraction caractérisée.

Grâce à une ferme réaction des pouvoirs publics, cependant, on put mettre fin assez rapidement à l'activité subversive du Kindalala, mais, il fallut toute l'année 1932 pour en extirper les derniers germes.

Aux dires d'anciens, le Kindalala présentait une analogie frappante avec le « Imbeni ya Simba » dit « Beni », en vogue durant la campagne de l'A. O. A., organisation qui tendait à détruire l'autorité des gradés et la remplacer par celle du premier venu, si bien qu'on voyait des gradés noirs saluer leurs propres soldats, ces derniers ayant dans la danse un grade tel que : « Colonel », « Major », etc...

Tout récemment (en novembre 1936) Monsieur Massart, Administrateur Territorial d'Albertville

signalait dans la région Nord-Est de son Territoire l'existence d'une association prenant une certaine vogue, et, contre laquelle l'autorité indigène de l'endroit l'ayant alerté, il fut appelé à réagir. Elle avait nom, le « Paoni », et serait originaire de la région de Fizi. Je me dois de la citer, car, les caractères en sont très proches de ceux du Kindalala. On y voit une déformation des Sociétés répandues dans les Centres européens sous le nom de « Belges ».

Mais, on y retrouve comme au Kindalala un appel à la jeunesse par l'appât de la licence des mœurs notamment, par l'organisation des danses nocturnes, dégénérant en saturnales, et, l'insoumission frondeuse aux pouvoirs établis, par l'instauration de cours de justice propres aux sectateurs, et, les seules qu'ils reconnaissent. L'esprit d'entraide assez commun aux indigènes y est également exploité dans le but de créer de la cohésion entre les membres de l'association, et de faciliter relations entre les différents noyaux de la Société. On ignore encore cependant jusqu'ici l'origine et la signification précises du mot « Paoni ».

DAWA LA NKIMA.

Le caractère du « Dawa la nkima » est d'un ordre plutôt magico-religieux. Les pratiques mystérieuses, dont le culte s'entoure, sont à proprement parler des manœuvres procédant de l'escroquerie pure et simple. Mais, ici encore, avant que de tomber sous l'application de l'article 27 du code pénal reprenant les délits en cette matière, que de dupes les sectateurs n'ont pas laissés dans le pays, victimes très souvent consentantes et dont on n'entendra guère de plaintes; car, la vertu des amulettes ou des fétiches ne laisse pour elles aucun doute. Le noir est sous l'obsession des forces occultes, et, il s'accroche aussitôt à tout ce qui l'en protège.

Parmi tant d'autres, le « Dawa la Nkima » (fétiche, disons même culte du Singe) est une fort habile supercherie.

Le « Dawa la Nkima » est de l'invention d'un nommé Albert Yakumba, ancien catéchiste d'une Mission de Scheut. Ayant sans doute été mis au courant des procédés des féticheurs, il quitta son ancienne profession, pour laquelle il avait trop peu de goût, trouvant plus lucrative l'exploitation de la crédulité humaine.

Le « Nkima » (petit singe rougeâtre ordinaire en kiluba et kisonge) selon lui est un fétiche infail-
lible pour avoir des enfants (« dawa la uzazi), à condition toutefois d'en pratiquer le culte ainsi que lui l'enseigne. Outre cette vertu essentielle, fort recherchée d'ailleurs dans la société indigène, où les enfants sont les bienvenus, et, d'autres sans doute que Yakumba se chargeait de révéler à la première occasion, le « Nkima » vous gardait contre les maladies petits et grands, et, protégeait les villages contre les incursions des fauves. Sa protection, si l'on s'en tenait bien aux rites pouvait même s'étendre aux animaux domestiques de l'heureux possesseur du fétiche fourni par Yakumba.

La renommée de Yakumba et de son « Dawa la Nkima » ne tarda pas à se propager très rapidement dans la région de Tchofa et de l'Ouest de Kongolo.

Yakumba fit rapidement de nombreux adeptes.

Le Nkima consistait en une statuette de 60 à 80 centimètres environ, de style courant chez les Basonge, où souvent elles se complètent d'un plateau au sommet, de 25 centimètres de diamètre environ, et servent de sièges aux chefs et grands Notables sous le nom de « Kihuna » ou « Luhuna ». Yakumba les taillait lui-même sur demande, et, pour en corser l'apparence, et, surtout pour en rendre l'aspect plus effrayant dans les cérémonies extérieures en plein soleil, les paupières du fétiche « Nkima » étaient garnies de fines lamelles de cuivre.

Yakumba en somme était grand-prêtre. L'initiation n'était pas à portée de tous. Un nkima (en juillet - août 1931) valait bien en effet de 1000 à 1500 francs, sans assurance que le versement convenu une fois effectué, fut définitif, car toutes les calamités possibles — sécheresse, passages de sauterelles, décès, maladies, etc... — ne pouvaient plus être désormais attribuées qu'à la colère de « Nkima, » que seul son grand ministre Yakumba était capable de calmer, grâce aux nombreux dons et cadeaux requis en telle occurrence.

Je donne ici la curieuse relation de la cérémonie d'intronisation du « dawa la Nkima » par Yakumba dans le village d'un nouvel adepte. Je la tiens de l'obligeante amabilité du Révérend Père Louillez des Missionnaires du Saint-Esprit à Kongolo :

« Voici comment *le bonhomme procède* pour ses opérations :

Quand un capita de village demande un fétiche et le dawa la uzazi, tout son groupe marche avec lui. Il commence par verser lui même une valeur de 150, 200 frs; chacune de ses femmes doit offrir également sa quote-part, chaque enfant également (5 ou 10 frs environ pour ceux-ci) Chaque homme, chaque femme et chaque enfant du clan y va de ses offrandes plus ou moins importantes. Quand tout le monde a payé, au jour dit, tous les gens du village se rendent dans la brousse à la recherche d'un arbre « Kasali Mumbu » assez facile à travailler; on choisit un arbre poussant près d'une tombe et dans lequel l'esprit du mort est censé résider. Celui qui resterait alors au village verrait le ciel et la terre se rencontrer et en mourrait.

On coupe un morceau de cet arbre long environ 0,80 centimètres et d'un diamètre de 0,40. On le rapporte au village. Chaque femme cuit une assiette de riz et de bouillie de manioc et maïs que l'on arrose d'huile de palme. On repart en groupe vers l'endroit où sont enterrés les défunts du village auxquels le sorcier distribue la bouillie. De retour au village tout le monde se coupe les ongles et une mèche de cheveux que l'on porte au sorcier avec chacun un franc. Lorsque le fétiche est en forme, Yakumba introduit ongles et cheveux dans le trou perforé au sommet de la tête du fétiche.

Parmi le groupe sont choisis le gardien du fétiche, ses policiers et messagers. Le gardien n'a rien d'autre à faire qu'à rester près du fétiche; les gens du village se chargent de lui faire ses champs, de lui payer son impôt, de le vêtir, etc...

Le lendemain matin, chaque homme se taille une petite flèche et se fait un arc de dimension très réduite; tandis que le sorcier prépare une mixture d'herbes et de vase, les hommes entassent de la terre en forme de cône tronqué; au centre de ce cône un trou est réservé, où le sorcier verse sa mixture et plante un bout de bois; à ce bois les hommes attachent leurs petites flèches et leurs arcs. Le cône de terre, haut de 1 mètre et qui a sa base, plus de 1 mètre de diamètre, est entouré de petits bois qui font enclos. Le tout est dénommé en kisonge le « Ngevu » ou Tembo en Kiswahili synonyme de force. Les flèches sont le symbole de la destruction de tous les sortilèges des hommes et des mauvais esprits.

Les femmes devront désormais piler leur manioc et leur maïs près de ce « Ngevu ».

A chaque extrémité du village *une grande corde* est tendue au dessus de la rue du village; à son centre est suspendu un petit fétiche protecteur, toujours dans le même but d'écarter les mauvaises influences du monde invisible ou des ennemis quelconques.

Le fétiche est un buste de taille presque de grandeur naturelle, ce qui impressionne déjà beaucoup les indigènes, les yeux en écailles que des paupières en lamelles de cuivre font encore ressortir davantage effraient les spectateurs qui m'ont dit qu'ils n'osaient le regarder. Chaque groupe a donné un nom spécial au fétiche : Kapula, Mayamba, Kasongo, Ndégéruka, Mafuta-Kulimbi (noms d'européens) On le promène au gré du sorcier dans le village, ou à l'occasion d'une naissance, d'un accouchement difficile, d'une maladie quelconque. Six ou huit femmes, désignées comme tipoyeuses par les policiers du fétiche s'amènent avec deux grands bois qu'elles passent sous les bras du fétiche. Les messagers se répandent dans le village et annoncent la procession; Kapula, Mayamba va passer.

Deux drapeaux à l'avant et à l'arrière; le fétiche s'avance, porté par les femmes blanchies au kaolin; Yakumba ferme la marche, empanaché de lanières de peaux d'iguanes de plumes de ferrailles. Tout le monde doit se découvrir, se courber profondément et saluer : Yambo, baba (Bonjour, père) Les femmes laissent le fétiche tomber lourdement sur le sol et répondent à sa place : yambo, mtoto (Bonjour mon enfant). Et c'est l'occasion d'offrandes au fétiche qui a son portefeuille suspendu au cou.

A la nouvelle lune personne ne peut sortir de sa barza et les animaux mâles doivent être retenus attachés. Tout homme ayant aperçu un animal de son sexe en liberté, à pareil jour, doit immédiatement le tuer sous peine de stérilité. Un indigène a vu tuer le même jour son bouc et son chien. Comme il menaçait de se plaindre à l'administration, le chef, pour éviter des ennuis effraya le plaignant, bien qu'il ne fut pour rien dans l'histoire.

Un homme est-il malade, quelqu'un vient-il à mourir, les femmes stériles attendent elles en vain une grossesse : le Nkima est mécontent, explique Yakumba et réclame des offrandes, pour payer quelque transgression rituelle dont on s'est certainement rendu coupable.

Les fauves ne doivent plus venir au village; s'ils viennent encore, c'est Nkima qui les envoie par représailles pour des raisons du même genre; il faut de nouveau l'apaiser.

Et mille et une histoire de ce genre fastidieuses à énumérer pour nous, mais que les indigènes se racontent avec émerveillement et crainte religieuse ».

On imagine aisément que ces pratiques anodines en soi dégénérent bientôt en exploitation systématique de la crédulité populaire.

Une autre conséquence plus grave au point de vue social fut dans la zone d'activité du « *Dawa la Nkima* » l'abandon des écoles. Les sectateurs de Nkima dûment chapitrés par Yakumba interdisaient l'école à leurs enfants, et la crainte faisait céder les non-affiliés à la pression de la secte.

Heureusement Yakumba gonflé d'orgueil à la suite de son succès, devint de plus en plus audacieux et de plus en plus exigeant, ce qui lui fit commettre des fautes qui permirent à l'Autorité administrative d'intervenir et de mettre, en l'écartant, fin au règne du « *Nkima* » et de ses suppôts.

Notre mission de tutelle nous fait un devoir de protéger les populations qui nous sont confiées des escrocs et charlatans néfastes que sont les féticheurs et les sorciers.

La prudence et le bon sens nous commandent néanmoins de ne pas heurter sans raison toutes les manifestations de la vie sociale et spirituelle d'une race sur laquelle il nous faut encore tant apprendre.

Cette question délicate demande dans chaque cas d'application, du doigté et du discernement.

Il faut une réglementation souple qui permette d'agir rapidement dès que la conviction est acquise que l'on se trouve en face d'une société nuisible en formation, sans que par un texte rigide le champ soit laissé libre à des interventions intempestives et regrettables. Par exemple, ne pourrait-on concevoir des dispositions légales en matière de sociétés et associations indigènes, laissant aux Administrateurs Territoriaux qui après examen et enquête les trouveraient contraires à l'ordre et la tranquillité publics, la faculté de les interdire par voie de décision, à entériner sur rapport spécial dans un certain délai par l'Autorité Supérieure. De cette manière, le personnel d'exécution aurait toujours l'arme à portée de la main, on éviterait la lacune toujours possible de la répression aveugle et systématique, et, chaque cas d'espèce donnant lieu chaque fois à un examen particulier, l'Autorité supérieure conserverait son droit de contrôle, garantie contre l'arbitraire, se réservant, après examen sur pièces, d'entériner ou de lever l'interdiction.

WAUTHION, R. V. G.
Administrateur Territorial principal.



JURISPRUDENCE

235. TRIBUNAL DU PARGUET - VIOLATION DE FORMES SUBSTANTIELLES PRESCRITES PAR LA LOI - ANNULATION.

TRIBUNAL DU PARGUET D'ELISABETHVILLE. (JUGE M. LE SUBSTITUT DECLERCK). JUGEMENT N° 518 DU 19 MAI 1937.

En cause. Tambwe Antoine contre : Kambwa Monika.

Vu par le Tribunal du Parquet d'Elisabethville, siégeant en matière d'annulation, en son audience publique du mercredi 19 mai 1937, la procédure à charge de la femme Kambwa Monika, plus amplement qualifiée au dossier, du chef d'avoir publiquement injurié le nommé Tambwe Antoine, dans le courant du mois d'avril 1937 ;

Vu le jugement n° 791 du rôle du Tribunal de Territoire d'Elisabethville, prononcé le 24 avril 1937 condamnant la femme Kambwa Monika du chef de l'infraction ci-dessus, à une peine de deux mois de servitude pénale principale, ainsi qu'au paiement d'une somme de 100 frs à titre des dommages-intérêts ce avec la contrainte par corps, outre les frais,

Vu la demande introduite par la condamnée le 29 avril 1937, tendant à voir annuler le jugement qui l'a frappée ;

Vu notre ordonnance d'interruption de l'exécution du jugement entrepris, délivrée le 30 avril 1937 ;

Attendu que le jugement dont il est fait grief, fut prononcé à la suite d'une plainte aux termes de laquelle la prévenue ;

1) aurait insulté chez eux, le plaignant et sa femme Meta Albertine ;

2) aurait, le 22 avril 1937, publiquement posé à l'égard du plaignant, un acte jugé injurieux d'après la coutume indigène ;

Attendu qu'il échet d'observer que l'instruction faite à l'audience du Tribunal de Territoire n'a pas porté sur le premier chef de la plainte d'ailleurs formulé en termes vagues et sans proposition de témoins ;

Que par ailleurs, il a été allégué devant le Tribunal du Parquet que les faits articulés à

l'appui du premier grief de la plainte sont anciens et ont fait l'objet, à l'époque, d'un jugement rendu par le Tribunal de Territoire d'Elisabethville et prononçant l'acquittement de Kambwa Monika ;

Attendu qu'en tout état de cause, le Tribunal de Territoire d'Elisabethville régulièrement saisi eut dû statuer sur ce premier grief ;

Que le dispositif du jugement entrepris est muet quant à ce ;

Que partant, le Tribunal de Territoire n'ayant pas vidé sa saisine, il y a eu violation des formes substantielles prescrites par la coutume ou par la loi ;

Par ces motifs

Le Tribunal du Parquet :

Oui la prévenue en ses dires et moyens ainsi que le plaignant ;

Vu le décret du 15 avril 1926, principalement en ses articles 33 à 36 ;

Dit pour droit que le jugement entrepris a violé des formes substantielles prescrites par la coutume ou la loi ;

Annule, en conséquence, et pour son entiereté le jugement a quo.

236 - PROCÉDURE - EMPOISONNEMENT - INCOMPÉTENCE DU TRIBUNAL DE TERRITOIRE.

COUTUME DITE « KUNYANGA » - RÉCUPÉRATION PAR LA FORCE, MÊME PAR LE MEURTRE PAR LE PROPRIÉTAIRE DU BÉTAIL REMIS EN « BUGABIRE » - COUTUME CONTRAIRE A L'ORDRE PUBLIC UNIVERSEL.

TRIBUNAL DU PARQUET DU KIVU. (JUGE MONSIEUR T'SERSTEVENS).

JUGEMENT DU 17 JUIN 1938.

En Cause : Francisco Maheshe, fils de Shakabwa, village Bweramana, chefferie des Bahunde, notable et boy cuisinier du chef Kalinda ;

Vu le jugement rendu par le Tribunal du Territoire de Masisi, n° 175, en date du 14 avril 1938, jugement qui acquitte Maheshe du chef de

tentative d'empoisonnement l'infraction n'étant pas établie, puis qui approuve la « révocation » du cuisinier Maheshe et prononce la restitution par Maheshe du bétail, dit de « Bugabire » à l'ayant droit Kalinda pour le cas où Maheshe refuserait de regagner sa chefferie d'origine;

Attendu que la tentative d'empoisonnement, dont il est question dans ce jugement, aurait dû faire dire au Juge qu'il était incompétent; que cependant, ce prétendu empoisonnement n'est qu'une accusation sans aucun fondement, comme les indigènes en lancent parfois; qu'au surplus dans le cas présent, il n'a été question de manœuvres d'empoisonnement, que pour trouver un prétexte légitime pour le rapt, non seulement des biens de Maheshe mais aussi de ses femmes;

Attendu que le Juge a très justement constaté que le prétendu empoisonnement n'était qu'une légende et a acquitté le prévenu Maheshe de ce fait;

Mais attendu que le Juge, acquittant pour empoisonnement, a quand même admis les conséquences de cette accusation en privant Maheshe de tout son bétail;

Que, puisque la cause — c'est-à-dire l'accusation d'empoisonnement — est supprimée, le premier juge ne pouvait laisser subsister les conséquences, c'est à-dire la privation du bétail; que d'ailleurs c'est à tort que le juge prononce la restitution de ce bétail, qu'en réalité le bétail avait été enlevé de force à Maheshe par ses accusateurs; bien avant que l'affaire ne soit soumise au Tribunal; que le Tribunal ne pouvait admettre et appliquer cette coutume, qui permet de récupérer par la violence le bétail détenu, suite à un contrat de bugabire;

Qu'en effet cette coutume, dite Kunyaga, est contraire à l'ordre public universel en ce qu'elle autorise le propriétaire du bétail, remis en bugabire, à récupérer son bien par l'emploi de la force et même par le meurtre si c'est nécessaire;

Par ces motifs.

Le Tribunal du Parquet.

Statuant d'office et sans frais;

Vu l'article 33 alinéa 3 du Décret du 15 avril 1926;

Annule le jugement entrepris.

NOTE

Le « Bugabire » dont question dans le jugement publié ci-dessus est une convention intéressant la possession du bétail chez les pasteurs du Kivu.

Il a été décrit sous le nom de « Okumugabira » par Monsieur le Gouverneur A. Moeller dans son étude intitulée « Les diverses sortes de Cheptels dans le droit coutumier des pasteurs du Kivu (Bulletin des Juridictions Indigènes 2^{ème} année n°10 page 211).

Les termes « Bugabire » et « Okumugabira » sont équivalents.

Relativement à la coutume du « Kunyaga » elle a également été décrite par Monsieur le Gouverneur Moeller dans l'étude signalée ci-avant (Bulletin des Juridictions Indigènes 2^{ème} année n°10 page 213).

Cette coutume est basée sur l'organisation politique et économique des tribus du Kivu. Toutefois si le « Kunyaga » ou « reprise » est basée sur le droit indigène, il n'est pas moins contraire à l'Ordre Public, car il consiste à prendre ou reprendre non seulement le bétail, mais aussi les biens et même parfois les femmes de l'insoumis.

De plus le « Kunyaga » est une « spoliation » par la violence; si la victime ne résiste pas on ne prend la plupart du temps que son bétail, mais si elle résiste on razzie tout, on brûle les huttes et au besoin on tue ceux qui veulent défendre leurs biens.

E. t' S.



Editions de la Revue Juridique du Congo Belge

COLLECTIONS DE LA REVUE :

Les cinq premières années de la Revue ne peuvent plus être livrées complètes, certains numéros étant épuisés. La collection non reliée des numéros des cinq premières années restant en magasin est en vente au prix de 220 francs.

Des 4e, et 5e, années il reste quelques collections complètes, reliées, au prix de 98 francs.

Les 6e, 7e, et 8e années : en fascicules, 75 francs ; reliées, 98 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e et 15e années : non reliées, 55 francs ; reliées 78 francs, par année.

Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs selon les numéros.

Collection complète reliée, comprenant les numéros restants des trois premières années, les 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e, 15e années reliées, le répertoire Colin et son Supplément quinquennal : 1350 francs.

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, les 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e et 15e années : 830 francs.

Les première, deuxième, troisième, quatrième, cinquième, sixième et septième années, du bulletin des Juridictions indigènes seul : 35 francs chacune. Les deux premières années reliées en un volume ; les troisième et quatrième années reliées en un volume : es cinquième et sixième années reliées en un volume : 93 francs. le volume.

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.

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, un ebrochure 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 GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.

LE SUPPLÉMENT QUINQUENNAL 1935-1939 AU REPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE par J. P. Colin, 100 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., Revue 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.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE, par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux, une brochure, 5 francs.

LES WALENDU, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.

L'ÂME LUBA, par le Reverend W. Burton, une brochure, 25 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 Secrétaire général de la Revue, B. P. 510, Elisabethville, Congo Belge.

SOMMAIRE

NOTE CONCERNANT LE MARIAGE RELIGIEUX PROTESTANT MOMBOYA SEKOLA, par Lardinois, Commissaire de District.	317
ENQUÊTE SUR L'ORGANISATION ET LA PROCÉDURE COUTUMIÈRES DU TRIBUNAL PRINCIPAL DE LA CHEFFERIE DE KAMBŌ, (suite) par M. Lacanne, Administrateur Territorial.	321
TABLE DES MATIÈRES 1939-1940.	
TABLE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS	330
TABLE ALPHABÉTIQUE DES ÉTUDES	331
TABLE ALPHABÉTIQUE DE LA JURISPRUDENCE	331

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Note concernant le mariage religieux protestant Momboya-Sekola.

I. LES FAITS.

L'étude du dossier de toute cette affaire permet de résumer le cas dont question comme suit :

Le nommé Momboya était marié coutumièrement et monogamiquement à la nommée Motingea, pour laquelle son père avait versé une dot de 360 lances, 12 couteaux et 3 chiens.

Le nommé Gwelenga avait comme femme, monogamique ou non — le dossier ne précise pas, la nommée Sekola. Le dossier est muet quant à la dot payée mais les difficultés subséquentes font conclure que la dot coutumière fut versée aux ayants-droit.

La nommée Sekola s'enfuit à plusieurs reprises de chez son mari Gwelenga pour aller chez Momboya. Elle invoque comme motif de ces fuites l'âge avancé de son mari. Après plusieurs interventions inefficaces semble-t-il, pour maintenir le mariage coutumier Gwelenga-Sekola, les juges indigènes décidèrent que Sekola resterait chez Momboya et que ce dernier donnerait sa femme Motingea en échange à Gwelenga.

Les deux parties étant d'accord, cette situation fut admise en fait. Elle date de 1930 ou 1931.

Le 6 mars 1932 Momboya et Sekola se marient librement suivant le rite protestant, contre le gré cependant du père de Sekola. Un complément de dot de 100 lances, 10 frs, une chemise et une chaise a été versé par Momboya au père de Sekola. D'après les renseignements de l'Administrateur territorial ce complément était de 120 lances, 17 frs une chemise et une chaise.

Entretiens survint la mort de Gwelenga et la femme Motingea échut en héritage à Bakosa neveu de Gwelenga.

Il semble bien qu'avant les difficultés qui vont suivre Sekola, encore que mariée religieusement, s'est enfuie à plusieurs reprises, quittant Momboya 3 ou 4 fois pour se rendre chez Bakosa. A chacune de ces fuites les juges indigènes et l'autorité Européenne sont intervenus pour faire rentrer Sekola chez Momboya et punir Bakosa qui favorisait ou organisait ces fuites.

Ces difficultés ont déterminé Mr. Le révérend D. à appeler le ménage Momboya Sekola à la Mission pour l'y faire résider.

Malgré cette mesure, Sekola une fois encore, puis une nouvelle fois s'enfuit chez Bakosa. Ce dernier étant de confession catholique va conduire la fugitive à la Mission de B. en vue de contracter avec elle un mariage catholique.

Malgré les interventions de l'autorité territoriale la Mission catholique retarde le renvoi de la femme Sekola. Elle se base sur la validité persistante du premier mariage de Momboya avec Motingea sur la répudiation par Momboya, de la femme Sekola en raison de sa stérilité; sur le remboursement d'une partie de la dot acceptée par Momboya; sur sa cohabitation avec une maîtresse Litedji qui est enceinte de lui et sur les sentiments de la famille de Sekola qui tient pour le mariage Bakosa-Sekola.

Cette situation dure de janvier à mai-juin, peut être même juillet.

Lassé sans doute de l'inefficacité des interventions tant coutumières que gouvernementales, Momboya prend une maîtresse Litedji, il la féconde et fait réclamer la dot versée par lui au père de Sekola. Une partie de cette dot est remise. Ce remboursement peut avoir été fait lors des fuites antérieures de Sekola. Le Révérend D. semble le dire mais affirme que Momboya et Sekola. ont à nouveau cohabité par après, jusqu'à la dernière fuite de Sekola.

Suite à une nouvelle intervention de l'Administrateur territorial notifiant le recours du Révérend D., tant au Parquet qu'au District, Sekola fut renvoyée par la mission catholique et se trouve actuellement au village indigène, chez le nommé Bakosa.

D'après le dossier, aucune dot ne paraît avoir été payée par Momboya pour sa maîtresse Litedji. Les juges indigènes sont d'accord pour affirmer que cette dernière n'a jamais cohabité avec Momboya en même temps que Sekola.

Momboya nie avoir jamais répudié Sekola pour stérilité.

Il n'a de même jamais réclamé la dot de Motingea.

« Les juges indigènes examinant le cas, déclarent ne pouvoir intervenir en présence du mariage religieux Momboya-Sekola. Si cet obstacle n'existait pas, ils décideraient de rendre Motingea à Momboya, Sekola à Bakosa, et de renvoyer Litedji chez son père. » (1)

Le père de Sekola déclare qu'il doit bien s'incliner devant le mariage religieux et qu'il est prêt à accepter un complément de dot qu'il avait refusé antérieurement.

La femme Sekola déclare ne plus vouloir de son union avec Momboya et vouloir rester avec Bakosa en vue du mariage catholique.

II. - CONSIDÉRATIONS :

Le mariage coutumier monogamique Momboya-Motingea était absolument régulier. Le fait des fuites de la nommée Sekola, femme coutumière de Gwelenga, n'en atteignait pas la stabilité essentielle. Il atteint tout au plus celle de l'union Gwelenga-Sekola. La femme coutumière Motingea n'ayant pas introduit une action en divorce de ce chef et n'ayant donné d'autre part, aucun motif personnel de dissolution, il n'y avait aucune raison plausible à la dissolution de ce mariage.

Au reste, l'action introduite l'a été semble-t-il par Gwelenga qui réclamait uniquement la fugitive récidiviste.

Que si Sekola a introduit une action en divorce pour son union coutumière avec Gwelenga, il n'y avait lieu de statuer que concernant la dissolution ou non de cette union.

Dès lors la séparation prononcée ou admise par les juges indigènes entre Sekola et Gwelenga d'une part, entre Momboya et Motingea d'autre part, ne se justifiait pas en droit coutumier. Je doute d'ailleurs que cette séparation admise par les juges en raison de circonstances qu'ils ne pouvaient momentanément dominer, ait été considérée par eux comme une dissolution réelle des mariages coutumiers en présence :

a) Il y eut simplement échange de femmes, tractation que nous ne pouvons ni approuver ni admettre quant aux effets coutumiers que l'on voudrait en faire découler.

b) La question des dots versées n'a pas été tranchée. Or la dot étant la forme du mariage coutumier, consentement mutuel existant, bien entendu, le fait qu'il ne fut pas statué sur le remboursement des dots, même fictif, par le truchement des seconds maris et avec accord des familles respectives, entraîne de droit la non dissolution de premiers mariages. Au reste comme dit déjà, ne pouvait se poser que la question de dissolution du mariage coutumier Gwelenga-Sekola et non celle du mariage Momboya-Motingea.

c) Par voie de conséquence et pour la même raison, comme aussi par le fait du non versement régulier de dots, les unions Momboya-Sekola et Gwelenga-Motingea ne revêtent pas le caractère d'un mariage coutumier régulier, les modalités coutumières n'ayant pas été observées.

d) Aucun moment les familles des intéressés n'ont été consultés. Or les dots de femmes versées ou reçues sont parties essentielles du patrimoine familial bien plus que du patrimoine personnel et les modalités coutumières de versement incluent l'exercice de ce droit par le ou les représentants des familles préposés à la curatelle de ce patrimoine.

Voir au sujet de ces remarques a, b, c, d, les directives donnés au R. U. F. A. S. T, pp. 370 - 372

(1) La décision du tribunal indigène ne pouvait être conditionnelle. Le mariage religieux avait ou non une valeur légale; le tribunal indigène devait la lui reconnaître ou la lui refuser. La sentence telle qu'elle est exprimée comporte d'ailleurs implicitement une décision dans ce sens puisqu'il refuse de statuer.

On pourrait objecter que la situation de fait admise depuis 1930 crée une espèce de présomption concernant la validité de la dissolution des premiers mariages et la conclusion des seconds.

Il doit être répondu :

1) que le fait ne fonde pas le droit; et

2) que le fait invoqué lui-même est précaire : Il ressort du dossier (fuites nombreuses de Sekola, attitude de la famille de Sekola et de celle de Gwelenga-Bakosa) que la situation admise n'a pas eu le caractère de stabilité voulu pour constituer argument décisif.

Il paraît certain d'ailleurs que les interventions des juges pour faire rentrer Sekola chez Momboya ont été déterminées uniquement par le fait du mariage religieux protestant et sur les instances tant de la Mission que de l'autorité territoriale. Les dispositions des juges quant à la solution actuelle du cas montrent à suffisance qu'il en est bien ainsi. Comme elles montrent aussi que la séparation de fait à laquelle ils ont momentanément acquiescé ne constituait nullement une dissolution définitive (divorce) des mariages coutumiers antérieurs.

Dans le même ordre d'idées, il est à noter que le père de Sekola s'était opposé au mariage religieux et avait refusé un complément de dot.

Bref, toutes les difficultés rencontrées sont à attribuer en principe.

1) au fait des séparations et nouvelles unions admises au mépris des formes coutumières et qui n'ont pas joui, en conséquence, des garanties coutumières ordinaires;

2) au fait que cette situation irrégulière a été considérée par la Mission protestante, à tort, incontestablement, comme existante en droit et constituant à suffisance la base coutumière du mariage religieux conféré.

III. - CONCLUSIONS.

A. L'intervention des autorités tant coutumières que gouvernementales est demandée par la Mission protestante pour protéger et maintenir le mariage religieux Momboya-Sekola.

Le demandeur s'appuie :

1^o) sur la validité du mariage coutumier Momboya-Sekola;

2^o) sur la validité du mariage religieux.

3^o) sur la reconnaissance à titre égal par la Colonie des mariages civil, coutumier et religieux;

4^o) sur l'aide et la protection garanties aux œuvres des missions par la Charte Coloniale, sans distinction de culte ni de nationalité:

Quant au 1^o

L'action gouvernementale demandée ne pourrait s'appuyer sur aucun argument probant pour considérer l'union Momboya-Sekola comme mariage coutumier valide. Elle le pourrait d'autant moins qu'il est basé sur une dissolution sans raison (2), suivant modalités inadmissibles, d'un mariage coutumier monogamique qu'elle reconnaît et doit protéger au même titre que les mariage civil et religieux.

Quant au 2^o

La validité du mariage religieux en soi est d'ordre cultuel. A ce point de vue strict et précis, l'autorité gouvernementale n'a pas à intervenir (cf Nouvelles II. p. 577, n^o 15).

L'intervention en faveur de pareil mariage ne pourrait être basée que sur la validité du mariage coutumier antécédent ou concomitant. Nous avons vu ce qu'il fallait en penser à cet égard.

La jurisprudence Congolaise au reste est formelle sur ce point (voir Répert. Jur. Cong. par J. P. Colin p. 304 n^o 20).

(2) Cette dissolution « sans raison » s'appuyait sur une décision des juges indigènes qui décidèrent que Sekola resterait chez Momboya et que ce dernier donnerait sa femme Motinga en échange de Gwelenga. Cette décision avait force légale tant qu'elle n'était pas rapportée ou révoquée.

» La coutume étant l'usage que le temps et un certain nombre d'actes conformes ont transformé « en règle obligatoire, on ne peut considérer comme rentrant dans le droit coutumier indigène, le mariage » d'indigènes célébré par des missionnaires Européens, d'après les règles et suivant les rites de leur religion - le Inst. Elis. 9-3-1914 Jur. Col. 1924 p. 290 avec note ; App. Afr. Oc. Fr. « 13-11-24 Jur. Col. 1925 p. 83 ».

Quant au 3^o: voir ce qui vient d'être dit au 2^o. De plus l'action gouvernementale en faveur de ce mariage religieux serait contradictoire à celle que lui impose la reconnaissance et la protection qu'elle doit au mariage coutumier monogamique.

Quant au 4^o L'aide... protection... faveur à accorder aux Missions n'existe pas dans le cas qui nous occupe suivant les interprétations officielles de ces vocables. Voir Nouvelles II p. 577, n^o 15 et 17 et p. 589, n^o 54.

B. Une action qui se départirait des principes exposés ci-dessus est de nature à placer les autorités dans une situation équivoque, et qui deviendrait rapidement inextricable pour les cas subséquents de l'espèce tant protestants que catholiques.

Je suis certes partisan de l'application de la coutume, dite évoluée, en ce qui concerne la stabilité du mariage religieux, là où la conception de son indissolubilité est suffisamment entrée dans la mentalité et les mœurs indigènes. Mais encore faut-il que la première condition de cette application soit l'observation intégrale et constatée des règles essentielles du mariage coutumier monogamique.

Toute action qui ne se baserait point sur ce principe fondamental serait aussi précaire et vaine dans ses résultats qu'abusive dans ses moyens. Elle ne manquerait pas non plus de provoquer à bref délai de très sérieuses difficultés tant indigènes que culturelles.

C. La seule solution du cas présent serait la régularisation du mariage coutumier Momboya-Bakosa. Je n'en vois pas la possibilité.

1) Elle ne pourrait se faire qu'au mépris du mariage coutumier monogamique antérieur Momboya-Motingea du moins dans l'état actuel des choses.

2) Les éléments du dossier la font voir en fait, comme plus que douteuse, je n'en veux comme preuves que les fuites de Sekola, l'attitude des familles, la situation de Momboya vis à de Litedji sa maîtresse.

J'estime en conséquence, à moins d'évolution radicale dans l'état des faits et disposition révélés par l'étude de ce cas, que l'autorité doit s'abstenir d'intervenir dans le cas qui nous occupe.

D. Abstraction fait des particularités de ce cas, l'argumentation et l'avis émis seraient identiques pour un différend de l'espèce présenté par une Mission de culte catholique.

LARDINOIS.

Commissaire de district.

Enquête sur l'organisation et la procédure coutumières du tribunal principal de la chefferie de Kambo.

(Suite)

III. PROCEDURE

a) Introduction des affaires.

La partie, qui veut introduire une action en justice, se rend d'abord chez un des Bakabilo, porteur de son « lupango », tribut exigé de quiconque demande l'ouverture d'une action judiciaire. Ce lupango sera indifféremment une ou plusieurs poules, une ou plusieurs houes, ou une pièce d'étoffe. Sa valeur dépendra de la situation sociale et de la richesse du demandeur, ainsi que de l'importance de l'affaire.

En l'absence de Kabilo, la ou les parties s'adresseront directement à un mushika. En fait, à Kambo, le Kabilo sera presque toujours négligé et les affaires portées directement devant un Mushika.

Quand le Kabilo est saisi, il se livre seul ou avec son ou ses collègues à un premier essai de conciliation.

Si celui-ci n'aboutit pas, il portera l'affaire devant un mushika, où il y aura une seconde tentative de conciliation. Si elle aboutit, le lupango est remis au demandeur, seul le chef ayant qualité pour recevoir ce tribut, mais les parties remettront ordinairement au conciliateur un petit cadeau quelconque, par exemple un pot de bière.

S'il n'y avait pas de conciliation possible, l'affaire était portée devant le Tribunal et la remise d'un lupango était exigée. Que le chef siègeât ou non au Tribunal, le lupango, lui était toujours destiné.

Quand un demandeur était trop pauvre pour payer le lupango, sa cause n'en était pas moins introduite et entendue, mais il était alors tenu de travailler pour le chef, jusqu'au moment où le chef le considérait comme acquitté, ou jusqu'au jour où ses parents avaient remis au chef la valeur du lupango dû.

Lorsque le litige portait sur la réparation de coups, blessures ou mutilations faits au plaignant ou à l'un de ses parents, ou sur la vengeance d'une mort, le lupango consistait en un morceau de Nkula, qui était remis au chef et dont la couleur rouge indiquait qu'il était question d'une affaire de sang. (Comme nous le verrons plus loin, dans ces affaires de « kilopa », l'intéressé se frottait aussi le corps de nkula.

(Le nkula s'obtient de la façon suivante : on taille jusqu'au cœur deux morceaux de l'arbre mukula. Puis on les frotte l'un contre l'autre à la façon des concasseuses de millet, et l'érosion ainsi produite donne une poudre rouge. Cette érosion est facilitée par un peu de sable, qui, par le frottement, fait se détacher les particules de bois. On prend alors cette poudre rouge et on en fait une pâte en l'amalgamant à une décoction de feuilles de l'arbre « musishia ». Cette pâte, en séchant, prend l'apparence d'un bloc de terre rouge, qui est le nkula. Jadis le nkula était couramment employé dans les soins corporels; les indigènes le mélangeaient à de l'huile et s'en enduisaient le corps. Actuellement, ils s'en servent encore spécialement pour deux usages; pour aider à la cicatrisation ombilicale et pour protéger des intempéries la tête des nouveaux-nés, par l'application d'une couche de nkula mélangé à de l'huile).

La procédure signalée plus haut, avec le souci de ne déférer au Tribunal du Chef que les affaires pour lesquelles toute conciliation s'est avérée impossible, est encore actuellement en vigueur pour l'introduction des affaires. La seule chose, qui ait disparu, c'est le lupango, qui était remis au chef. Déjà en 1931, donc avant la reconnaissance du Tribunal par l'autorité administrative, le lupango avait été remplacé par une taxe d'inscription fixe, qui était versée dans la caisse de la chefferie.

b) Audience et jugement.

Il n'y avait aucun jour fixe pour les audiences du Tribunal. Un jour était fixé pour l'audience au fur et à mesure que les affaires se présentaient. Celle-ci se tenait près de la maison du mushika ou dans l'enceinte de la maison du chef, quand celui-ci siègeait au Tribunal. Le chef prenait alors place sur sa chaise basse (kipona - litebe), les bamushika et éventuellement les Bakabilo étant assis à ses côtés sur des

nattes. Les parties en cause, leurs proches parents et les témoins se tenaient assis par terre à quelque distance.

Le public n'avait pas accès dans cette enceinte et se tenait au dehors, mais, par les fentes de la palissade, il assistait à toute l'audience et pouvait entendre la sentence prononcée. Le public était tenu à l'écart uniquement par respect pour la personne du chef. Personne n'entrait, en effet, dans l'enceinte de la maison du chef, sans y être autorisé.

Il est à noter que, lorsque le tribunal siégeait, tous les travaux étaient suspendus et tous les indigènes se réunissaient à proximité, attendant la décision.

Les notables, parents du chef, pouvaient assister à l'audience. Ils le faisaient toujours lorsque l'affaire était d'importance. Ils y étaient d'ailleurs très souvent convoqués par le chef lui-même.

L'audience commençait par l'exposé des parties, puis les témoins étaient interrogés. Quand chacun avait exposé son point de vue, suivaient des débats contradictoires. Les parties pouvaient se faire assister des membres de leur famille ou de toute personne, qui fût au courant de l'affaire. Il ne faudrait pas voir là une institution correspondante à celle de nos avocats. La défense des parties était admise de la part de leurs parents et de leurs amis, mais à titre absolument privé sans qu'il soit question de défenseurs publics de métier ou de rémunération quelle qu'elle soit.

Le chef n'intervenait pas à l'audience; il la présidait, mais ne participait pas aux débats. Il appartenait seulement aux Bamushika de procéder aux interrogatoires.

Le serment n'était jamais requis; il ne pouvait être exigé par le Tribunal, mais les parties et les témoins pouvaient y avoir recours. Habituellement, il consistait à enjamber le corps d'un tout petit enfant couché sur le sol (un enfant de la famille de celui qui jurait) en disant : « Si je mens, cet enfant mourra. »

La gravité de ce serment faisait qu'il n'était prêté que dans les affaires assez graves : accusation de vol, d'adultère, d'homicide, ... La partie, qui le désirait, était toujours libre de le prêter, quel que soit le litige, mais la plupart du temps, s'il s'agissait d'un différend peu important, sa parenté l'en empêchait tant ce serment, pouvait, aux yeux des indigènes, être lourd de conséquences.

Le serment ainsi prêté pouvait naturellement influencer sur la décision du tribunal mais il n'avait pas d'autre valeur en droit, qu'une simple déclaration. Il n'engageait que vis-à-vis de la personne sur la vie de laquelle on jurait (et naturellement de sa parenté).

S'il arrivait que l'enfant vînt à mourir, il ne s'ensuivait qu'une affaire intérieure de famille, qui pouvait naturellement être portée devant le Tribunal, mais qui constituait une affaire propre, indépendante de la première.

Il est évident cependant que si la partie adverse avait perdu devant le Tribunal, elle ne manquait pas de représenter de nouveau la cause, arguant de ce décès pour convaincre son adversaire de faux témoignage et faire modifier à son avantage la première décision.

Le faux témoignage reconnu s'entend aux yeux des indigènes n'était pas juridiquement distingué du simple mensonge. Si le faux témoignage ou le mensonge avaient retardé ou faussé le règlement d'une affaire, il en résultait, lorsqu'après leur établissement, elle était représentée, une augmentation de l'indemnité à payer à l'autre partie; mais il n'y était attaché aucune autre sanction, pénale, quand le faux témoignage ou le mensonge étaient le fait de l'accusé. S'ils émanaient d'un témoin, il pouvait être prononcé, à côté d'une indemnité, une sanction pénale, pouvant aller, en cas de récidive, jusqu'à des mutilations corporelles.

Une seconde forme du serment était l'épreuve du mwavi, à savoir l'épreuve de l'eau bouillante.

De même que le serment de jambage, cette épreuve n'était jamais ordonnée par le Tribunal. C'est toujours l'accusé lui-même qui demandait à la subir pour prouver son innocence, ou qui y était poussé par les membres de sa famille.

Un indigène qui était sous le coup d'une accusation n'était jamais forcé de subir l'épreuve du mwavi, mais s'il s'y refusait, le tribunal, comme toute la population, estimait qu'il avait peur parce qu'il était coupable et rendait sa sentence en conséquence. Ce qui fait qu'il existait néanmoins pour l'accusé, à défaut d'obligation matérielle, une obligation morale de se soumettre au serment.

Voici en quoi consistait l'épreuve du mwavi; elle pouvait se présenter de deux façons:

a) Celui qui désirait la subir, appelait le sorcier et lui préparait du bois et de l'eau. Le sorcier faisait bouillir de l'eau dans un récipient, qui pouvait avoir jusqu'à environ 40 ou 50 cm. de profondeur. Il y laissait ensuite tomber un bracelet en métal. L'épreuve consistait à aller prendre le bracelet au fond de l'eau bouillante, sans que la peau présentât la moindre trace de brûlure. Cette opération était recommencée plusieurs fois avec chaque main. L'accusé retournait alors chez lui et y passait la nuit. Le lendemain matin, ses bras étaient examinés, et suivant qu'ils présentassent ou non des traces de brûlures, il était considéré comme coupable ou innocent.

b) Au lieu de déposer un bracelet dans l'eau bouillante, le sorcier pouvait y placer des fruits séchés des arbres Lukusu et Lusombo. Ces fruits flottaient à la surface de l'eau. L'épreuve consistait à les prendre sans se brûler. La superstition voulait que si l'accusé était coupable, au moment où il voudrait saisir les fruits, ceux-ci s'enfonceraient et l'eau bouillante lui monterait sur le bras et le brûlerait.

Le choix de l'épreuve était laissé au sorcier.

Celle-ci se pratiquait toujours à l'écart du village. La cérémonie était présidée par le sorcier, qui, pour l'occasion, se mettait en tenue d'apparat.

Y assistaient un ou plusieurs Bamushika, les parents des parties et tous ceux, qui le désiraient. Elle se pratiquait donc sous le contrôle de la population et celui d'au moins un mushika.

Contrairement à ce qui se passait chez Kisamamba Kampombwe, le chef pouvait assister à l'épreuve du Mwavi. Il n'y assistait pas toujours, mais il pouvait le faire. Il n'y avait pour lui aucune interdiction à ce sujet.

Ne faut-il pas voir dans ce fait que le chef pouvait être témoin de l'épreuve du mwavi, une survivance de l'esprit muluba ? les épreuves de sorcellerie ayant toujours été spécialement en honneur chez les populations baluba.

Si les résultats de l'épreuve étaient négatifs, l'intéressé ne manquait naturellement jamais de réclamer des dommages et intérêts parfois assez considérables aux accusateurs.

D'après les renseignements que j'ai recueillis, l'épreuve du poison (le kilapo ou serment des Baluba) à administrer soit à l'accusé, soit à un animal domestique tel qu'une poule, n'aurait pas existé dans la chefferie, depuis l'arrivée de ses habitants dans la région du Luapula.

En dehors de ces deux espèces de serment solennel (jambage et mwavi), de même gravité, prêtés dans les circonstances graves et dont l'utilisation emportait souvent la décision du tribunal (même toujours quand il s'agissait du mwavi), il existait, comme d'ailleurs dans toute la région du Luapula, d'autres modes de serments moins graves (de par leurs conséquences possibles) et plus courants.

J'en cite quelques exemples:

1° « No mpofo » = moi couteau = que je meure par le couteau si je mens. Celui qui jurait faisait de l'index et du médius de la main droite le geste de se couper le cou.

2° « No mwalo » = (mwalo, c'est la petite vérole) donc, que j'attrape la petite vérole...

3° « Na pa nika » (nika = rivière); que je me noie...

4° « Ne nkalamo » (nkalamo = lion); que le lion me mange... Sous entendu: comme il a mangé jadis un tel membre de ma famille. La locution entière serait: « Ne nkalamo nkali bululu wandi ».

5° « Ne nsoka »; sous-entendu aussi: nkali bululu wandi. (Nsoka = serpent; nkali bululu wandi = qui a mangé mon frère, mon parent.)

6° « No bumba », pour une femme Bumba = stérile. Donc: que je sois stérile... si je mens.

7° « No bunke »; bunke signifie: seul. Serment prêté par celui qui est resté seul, sans parent et déplore sa solitude.

8° « No bulema » c'est-à-dire: que je sois estropié.

9° « No bwanga », serment de chasseur. Je jure sur mon bwanga (remède, médicament, talisman) de chasse, celui avec lequel on m'a fait ces tatouages sur le bras. Si je mens, qu'il ne me soit plus propice, que je sois tué en brousse, par un fauve, un éléphant, un serpent...

10° « Ansansauke »: que je sois découpé (par la foudre).

11° « Na ku mashiamo »; mashiamo = cimetière. Que j'aille au cimetière... (si je mens); sous-entendu: où ma mère, mon père, mes parents ont été portés.

12° « Pa mutembo pali ibili », mutembo = hamac formé par une couverture attachée à un long rondin que deux hommes portent sur l'épaule. Le serment est donc: que je sois porté dans une couverture par deux hommes... au cimetière.

13° « Kumbo ku matanda ku mushili wa kashika »: littéralement: en bas sur la natte dans la terre rouge. Sous-entendu: que j'y aille si je mens. Donc, dans la tombe. En prononçant ces paroles, celui qui jure, ramasse un peu de terre et s'en frotte le cou en étendant le bras.

Ce qui fait spécialement la valeur de ces serments, en tout cas de la plupart d'entre eux, c'est que celui qui jure reporte sa pensée vers un de ses ancêtres ou parents décédés, sur lequel est tombé le malheur auquel il se voue lui-même s'il ment. De sorte que s'il mentait, cela équivaldrait pour lui à injurier aux mânes de son parent.

Chacun employait la formule qui s'appliquait à lui, Si l'un de ses parents s'était noyé, même longtemps auparavant, il employait la formule: « na pa nika », par exemple. Chacun jurait en quelque sorte sur un des malheurs arrivés à un des membres de sa famille, ou éventuellement lui-même (par exemple: quelqu'un qui a eu jadis la petite vérole, emploiera le serment: « no mwalo ».)

Tous ces divers serments étaient au fond assez anodins. Ils sont fréquemment employés dans le langage courant pour donner de la force à une affirmation.

Lorsque l'audience avait suffisamment mis en lumière les éléments de la cause, le tribunal délibérait à huis-clos.

C'est alors seulement que le chef intervenait.

Chacun des juges donnait son opinion et le tribunal s'arrêtait à la décision sur laquelle se faisait l'unanimité.

Si l'examen de l'affaire avait duré jusqu'à la fin du jour, ou que les juges ne pussent se mettre d'accord, à cause, par exemple, de l'insuffisance des éléments d'appréciation, l'affaire était remise au lendemain ou à un jour ultérieur.

La décision devait toujours être prise à l'unanimité. La voix du chef était prépondérante, et au besoin, il imposait sa volonté. Il va sans dire que le chef avait bien soin de ne pas prendre indélibérément une décision opposée à l'avis de ses juges.

Après la délibération à huis-clos, l'audience reprenait et le premier mushika donnait connaissance de la sentence du tribunal, pour laquelle il n'existait aucune formule consacrée. Le mushika se bornait à signifier la décision du tribunal, en attirant l'attention du perdant sur le danger qu'il y aurait pour lui à récidiver, et profitait de l'occasion pour tirer de la sentence une leçon pour le public.

Cette sentence était naturellement connue immédiatement de tout le village et c'était alors chez les parents et alliés de la partie qui l'emportait, des cris, des chants, des danses et de beuveries interminables.

Quand le Tribunal siégeait sans le chef, chez un mushika, la procédure était la même, mais avec moins d'apparat. L'audience se tenait devant la maison du Mushika et tout le monde y était admis. Les interrogatoires, les délibérations et le prononcé de la sentence y suivaient les mêmes règles.

c) Sanctions et exécution des jugements.

1° *Emprisonnement.* Le mode d'emprisonnement le plus courant était la contrainte par corps. L'individu condamné par le Tribunal et qui ne payait pas l'amende ou les dommages et intérêts prononcés dans le délai fixé par le Tribunal (parfois immédiatement) était appréhendé au corps et maintenu en détention jusqu'à ce qu'il se fût acquitté. S'il tardait trop à s'acquitter il pouvait être réduit en esclavage.

Il n'existait pas de local de détention déterminé. Le détenu était confié à la garde d'un mushika, d'un kabilo, ou d'un dilangala même, qui devait le loger et le nourrir. Il était astreint à travailler pour le chef et pour son gardien. Il arrivait quand on craignait sa fuite, par exemple, qu'on lui liât les mains derrière le dos et qu'on lui attachât un billot aux pieds.

Dans le cas d'infraction grave, le chef pouvait ordonner la mise en détention de l'accusé jusqu'au jour du jugement.

Quant à l'emprisonnement entendu en tant que sanction pénale, proprement dite, il n'existait pas.

2^o Amende.

En règle générale, les différends se réglaient par le versement de dommages et intérêts à la partie lésée. Le versement d'une amende à payer au chef n'avait lieu que dans les cas bien déterminés suivants:

a) le kilopa : c'est l'amende prévue pour celui qui s'est rendu coupable d'un crime, une blessure, une mutilation quelconque (crever un œil, casser un membre,...) et de tout versement de sang. La terre du chef était souillée et le coupable devait payer une indemnité au chef, indépendamment de celle qu'il était éventuellement tenu de payer à la partie lésée.

Il était interdit de se faire justice à soi-même, et celui qui, pour se venger, en tuait un autre et brousse, sans avoir soumis sa plainte au tribunal du chef, même si sa vengeance était juste et s'il n'était pas tenu d'indemniser la famille de la victime, devait payer au chef l'amende du kilopa. Il en allait de même si la vengeance n'avait consisté qu'en blessures ou mutilations.

L'intéressé se présentait d'ailleurs presque toujours lui-même devant le chef, en revendiquant la responsabilité de son acte, et en s'offrant à payer le kilopa au chef. A cette occasion, il se maculait le corps de nkula, pour montrer que c'était pour une affaire de sang qu'il se présentait devant le chef.

b) omission de payer le tribut au chef, à savoir, par exemple, le chasseur qui ayant tué un lion ou un éléphant, le cacherait et ne remettrait pas les dépouilles au chef.

c) le fait, pour un étranger, de chasser ou de pêcher sur les terres du chef sans autorisation.

d) dans les affaires très graves et spécialement en cas de récidive (viol de mineures, adultère, vol...), le tribunal pouvait, indépendamment des autres peines, prononcer une amende à payer au chef.

e) délit d'audience : voir plus loin.

Les amendes allaient, suivant l'importance du délit, de quelques poules ou une houe à plusieurs esclaves.

La contrainte par corps était exercée jusqu'au paiement. Elle consistait à travailler pour le chef. Si l'intéressé ne parvenait pas à payer, il finissait par devenir l'esclave du chef.

3^o Dommages et intérêts.

Ceux-ci constituaient en fait la sanction la plus souvent prononcée par le Tribunal. Ils étaient proportionnés au mal causé, à la situation sociale du défendeur et du demandeur et aux exigences de ce dernier, et, comme nous l'avons déjà vu, donnaient lieu jusqu'à apurement de l'indemnité à payer, à l'exercice de la contrainte par corps.

Dans certains cas : vol, adultère,... le coupable, qui ne parvenait pas à payer l'indemnité, qui lui était réclamée, était réduit en esclavage.

4^o Châtiments corporels.

Dans les affaires importantes, le chef pouvait décider qu'en dehors des peines édictées par le Tribunal, le coupable serait soumis à des châtimens corporels. Par exemple :

a) ablation des oreilles, des yeux ou des mains : en cas de récidives fréquentes de vol, de mensonge ou calomnie. Ces châtimens pouvaient s'appliquer aux femmes comme aux hommes.

b) ablation de la verge et castration : pour adultères répétés. Quand le coupable était une femme, elle ressortissait à la justice maritale, qui pouvait se manifester en sévices divers. La plupart du temps, la répudiation s'ensuivait.

Le « DILANGALA » (pluriel : malangala) était chargé d'administrer ces châtimens corporels. Il le faisait à l'écart, en brousse, et le chef ne pouvait en être témoin.

Ces malangala portaient aussi le nom de « Bakalume ba Mfumu ». Ils étaient des esclaves du chef, des hommes à sa dévotion, qui travaillaient pour lui (couper son bois, l'approvisionner en eau,...) et remplissaient auprès de lui l'office de policiers.

Un de ces Bakalume était habituellement désigné spécialement comme exécuteur. Il portait, de ce chef, le nom de « Katamatwi » (celui qui coupe les oreilles, mais il ne coupait pas seulement les oreilles).

Cette fonction lui conférait un certain rang dans la collectivité. Il était assez considéré et portait toujours à la ceinture un long couteau, insigne de ses fonctions. La charge était souvent héréditaire. Le katamatwi, tout en continuant à n'être qu'un des Bakalume, jouissait en fait d'une situation spéciale.

c) le fouet : si le chef le décidait, le dilangala en frappait le coupable, devant lui, après le prononcé de la sentence. Le fouet consistait en une espèce de jonc : le kamama, appelé aussi nkodi. Le nombre de coups n'était pas déterminé, et le patient n'était pas tenu à l'immobilité et à la position couchée. Le dilangala lui appliquait quelques coups à travers le corps, jusqu'à ce qu'il parvint à s'enfuir.

Le fouet pouvait être donné également, sur l'ordre du chef, et toujours par le dilangala, et sur l'heure, à celui qui troublait l'audience, manquait de respect au tribunal, ou récriminait contre la sentence rendue. De ces chefs, le coupable pouvait aussi être condamné à payer une amende.

En dehors de l'exercice de ses fonctions judiciaires, le chef ne pouvait recourir au fouet ou à tout autre châtiment corporel, sans commettre un acte arbitraire, ou un abus de pouvoir, dont il eût été inmanquablement blâmé par ses notables et par toute la population.

5^e Mise à mort.

La coutume répugnait au prononcé de la peine de mort. Elle pouvait cependant être décidée, mais la plupart du temps, on lui préférait le bannissement.

La peine de mort, de l'exécution de laquelle le chef ne pouvait jamais être témoin, pouvait être appliquée dans les cas suivants :

a) *crime de sorcellerie* : l'individu accusé et convaincu de sorcellerie, après épreuve (l'épreuve pouvait consister en 1) l'épreuve du mwavi par l'eau bouillante, 2) le fait de s'en remettre au sexe de la première bête que tuera un chasseur envoyé en brousse par le chef : si c'était un mâle, l'accusé était considéré comme coupable) était livré au sorcier, qui le dépeçait vivant et jetait les morceaux de son corps sur un bûcher, qu'il allumait en brousse.

b) *Homicide injustifié* : ou plutôt justifié par une raison condamnable. Un parent du mort pouvait s'emparer du coupable et le traîner devant le chef. S'il n'exigeait pas sa mise à mort, le chef et son tribunal ne prononçaient qu'une forte indemnité à payer : plusieurs esclaves, par exemple deux femmes ou deux hommes de la famille du coupable (plus, naturellement, le kilopa). Ils ne décidaient la peine de mort que si elle était formellement demandée par les parents de la victime. Pour ce faire, un de ceux-ci se présentait devant le chef, s'étant tout maculé de nkula, puis il arrachait violemment son cache-sexe et en souffletait le chef en disant : « Tu tueras cet homme, ou tu n'es pas un chef. »

Il appartenait alors au dilangala d'aller tuer le coupable en brousse, par la lance ou la hache, et de remettre ensuite son cadavre à sa famille, en vue de lui donner une sépulture.

c) *L'adultère répété avec une femme du chef* : pouvait aussi entraîner la peine de mort, mais le plus souvent, le tribunal s'en tenait à des mutilations.

Il convient de noter que le chef ne pouvait jamais décider la peine de mort de l'avis contraire de ses notables.

En dehors du cas de sorcellerie, la mise à mort n'était donc jamais prononcée par le tribunal du chef, si ce n'est dans des cas tout à fait exceptionnels, quand elle était demandée, en réparation d'un homicide, dans la forme que nous avons signalée plus haut. Cette exigence ne pouvait être le fait que d'un homme très puissant, que le chef et ses notables eussent craint de s'aliéner ou de voir quitter leurs terres avec ses gens, s'ils ne lui avaient pas donné satisfaction.

Nous avons déjà signalé qu'un indigène lésé (par homicide d'un de ses parents ou adultère) qui se vengeait lui-même du coupable par sa mise à mort, n'était tenu à aucune indemnité vis-à-vis de la famille de la victime, mais devait payer au chef l'indemnité du kilopa.

La même règle s'appliquait au sujet du « NKILA ».

L'homme, dont la femme mourait enceinte, était considéré (comme dans toute la région d'ailleurs) comme s'étant rendu coupable d'adultère pendant la grossesse de sa femme et ayant par là causé sa mort

Sa mise à mort était la règle générale. Elle s'accomplissait alors solennellement sur la tombe même de la morte, ou plutôt dans la fosse encore ouverte.

Le mari entrait dans la fosse où sa femme était étendue, il lui ouvrait le ventre (kutumbula ; kibemba : kutubila) et en retirait le fœtus, qu'il brandissait vers le ciel, en criant : « J'ai tué deux personnes. »

Les parents de la morte le tuaient alors sur place à coups de lance, et son sang arrosait le cadavre de sa femme et celui de son enfant. Lorsqu'il avait rendu l'âme, les membres de sa famille venaient recueillir sa dépouille et l'enterraient.

La famille de la morte pouvait très bien ne pas exiger la mort du mari lui-même et se contenter d'une de ses parentes, qui était immolée de la même façon, dans la fosse de la morte, qu'on frottait alors de son sang.

Il arrivait parfois aussi — mais c'était rare — que la famille de la femme décédée se contentât d'une forte indemnité à payer par le mari et les siens : fusils, esclaves...

Le terme « NKILA » peut se traduire : mort par suite d'inconduite. Il existe diverses espèces de nkila :

A. Nkila dû au mari.

1) Mort de la femme enceinte : cas cité ci-dessus, très grave, dont le mari était rendu responsable et qu'il payait la plupart du temps de sa vie.

2) naissance d'un enfant mort-né : était aussi imputée à l'inconduite du mari pendant la grossesse de sa femme. Mais moins grave, ne donnait jamais lieu qu'à versement d'une indemnité assez faible : hoes, chèvres, parfois jusqu'à fusil.

Cependant, si la femme mourait aussi, c'est que c'était elle qui s'était méconduite et sa famille n'avait rien à réclamer au mari ; au contraire, elle devait lui payer une indemnité.

B. Nkila dû à la femme (à son inconduite pendant sa grossesse).

1) Elle met un enfant vivant au monde et meurt de ses couches. Aucune suite.

2) elle met au monde un enfant vivant qui meurt peu après. La femme et sa famille devront payer une indemnité au mari.

Le terme « Katwe » est un terme générique, qui signifie en quelque sorte : meurtre, homicide.

Le « nkila » est un « katwe » par suite d'inconduite d'un des deux époux.

Dans certains autres cas, comme par exemple lorsqu'il s'agissait d'une femme accusée d'avoir empoisonné quelqu'un, mort immédiatement après avoir mangé de la nourriture préparée par elle, les parents du mort pouvaient aussi immoler la coupable ou prétendue coupable, sur la tombe ouverte, de façon que son sang arrosât sa victime.

L'adultère ordinaire, déféré au tribunal du chef, ne donnait jamais lieu qu'au versement d'une forte indemnité (esclaves...)

Signalons en passant qu'actuellement le tribunal de Kambo prononce en cas d'adultère une indemnité d'environ 100 frs à payer au mari trompé, mais que, comme dans toute la région, les esprits tendent à évoluer en ce sens, qu'il semble bien que bientôt, une sanction pénale sera prononcée, pour l'amant, en même temps que les dommages et intérêts. Cette évolution de la coutume ne pourra que renforcer la stabilité des unions.

6° Frais de jugement.

La partie qui l'emportait et à qui devait être payée une indemnité, en remettait une partie au chef. Ce tribut de reconnaissance était aussi dénommé le « lupango » (pluriel : mpango) ou mukalansambo. Il était proportionné à la valeur de l'indemnité qui était payée au gagnant et à la satisfaction de celui-ci de voir que sa cause l'avait emporté.

Le lupango était toujours remis au chef, même lorsqu'il n'y avait pas eu d'indemnité prononcée par le Tribunal et que la satisfaction obtenue par le gagnant était uniquement de principe.

Ces mpango allaient parfois jusqu'à un fusil, une ou plusieurs chèvres, une dizaine de hoes, et même un des esclaves reçus éventuellement en dommages et intérêts.

Le chef réunissait alors les juges qui étaient intervenus, avec ou sans lui, dans le règlement de l'affaire, et leur remettait en paiement une partie de ces mpango.

Comme pour la taxe d'inscription, dès 1931, les frais de jugement ont été tarifés et sont venus alimenter la caisse de chefferie.

IV. POLICE DU CHEF.

Le chef ne disposait pas de police proprement dite. Les Bakabilo et les Bamushika assumaient cet office. Ils étaient aidés au besoin par des hommes du chef, quand il s'agissait d'arrêter quelqu'un et de le maintenir en détention,

Ils avaient comme mission de veiller à l'ordre public, et, par des visites de temps en temps, de s'assurer que la paix et la bonne entente régnaient dans la chefferie.

Les parents du chef intervenaient aussi dans cette mission de surveillance.

Nous avons déjà signalé l'existence des malangala, et spécialement du Katamatwi, chargé des exécutions des châtiments corporels.

Il convient de citer ici en passant l'existence du « mwine kabanda » (mwine = propriétaire ; kabanda signifie brousse en kishila et est l'équivalent du kibemba : mpanga et du kiswahili : pori).

Ce mwine Kabanda est nommé par le chef, assisté du Conseil des notables. Il est chargé de la surveillance générale de la chefferie, ou de la région, qui lui est attribuée. Il s'occupe plus spécialement de surveiller la chasse et la pêche, et de veiller à la rentrée des tributs dûs au chef. Aucun étranger ne peut chasser ou pêcher sur les terres du chef, s'il n'a reçu l'autorisation de mwine kabanda, qui veillera alors à ce que le tribut soit payé au chef.

Le mwine kabanda de la chefferie de Kambo est chargé de la surveillance de la pêche dans la rivière Kansofwe, rivière très poissonneuse le long de laquelle sont groupés la plupart des villages de la chefferie, et qui, étant une rivière intérieure, est grevé de droits exclusifs de pêche au bénéfice du chef Kambo.

Le mwine Kabanga a comme mission de régler les périodes de pêche, les procédés employés et de veiller à la rentrée du tribut en poisson.

L'actuel dignitaire est le nommé KIOKOLO LUMBIA, de clan mwina ngoma (ngoma = tambour), qui séjourne au village de Kabingandu. Il est assisté dans ses fonctions par sa mère, la nommée KAMPOYA MBAYA. La charge est héréditaire

Il n'existe aucun kalala (policier régional, gardien de certaines parties de terres. - Pluriel : tulala. - les tulala twa mpanga) dans la chefferie de Kambo. Coutumièrement, cette charge n'aurait jamais existé chez Kambo.

Jadis existait la charge de « shibulala ». Le notable, qui en était investi, vivait dans l'entourage immédiat du chef, et avait dans ses attributions le soin de veiller sur sa personne, de le distraire, et aussi de récolter le tribut en produits de récolte.

La charge de kikola n'existe pas non plus ; c'est une fonction lunda.

La police proprement dite est assumée actuellement par le corps de policiers du chef, institution qui n'existait pas coutumièrement et qui est née sous l'influence européenne.

S'il arrivait qu'un indigène prît la fuite, après avoir commis un délit grave, il était immédiatement signalé partout. Il était le « KAPONDO », le fignitif, être dangereux pour la société parce qu'il voulait se soustraire à son action, et toute la population, y compris ses parents, même les proches, se mettait à sa poursuite.

V. COMPÉTENCE DU TRIBUNAL. - JURIDICTIONS INFÉRIEURES.

Le Tribunal du chef avait toute la chefferie comme compétence territoriale et comme compétence matérielle toutes les infractions. Il n'existait pas de juridiction inférieure.

Nous savons que des tentatives de conciliation constituaient le préliminaire obligatoire de tout débat judiciaire. Et même avant cela, les affaires passaient d'abord chez le notable, chef de famille, de

village ou de groupe, qui s'efforçaient de concilier les parties. Ce n'est donc qu'en cas d'insuccès de plusieurs tentatives de conciliation (il s'agissait bien uniquement de cela, car le notable qui y présidait n'avait aucun droit d'infliger des sanctions à ceux qu'il estimait coupables. Il pouvait proposer des indemnités, par exemple, mais elles devaient emporter l'accord des parties. Son intervention ne tendait somme toute qu'à des arrangements à l'amiable.) que les affaires étaient portées devant le Tribunal.

Toutes les affaires importantes allaient naturellement chez le mushika, de même que les différends, même de peu d'importance, dont les parties appartenaient à des groupes différents.

Chacun des trois groupes formant la chefferie de Kambo ne possédait pas son tribunal propre. Ils étaient et sont toujours très apparentés, et plus ou moins tous réunis sous la houlette de Kambo. Tous les indigènes ressortissaient d'un seul tribunal, celui de Kambo, où, comme nous l'avons dit, étaient appelés éventuellement à siéger avec voix délibérative les notables chefs de groupement Kabingandu et Pelembe.

On ne peut réellement qualifier de judiciaire l'intervention des divers notables dans les différends surgissant entre leurs gens.

M. LACANNE.
Administrateur Territorial.

TABLE DES MATIERES

Années 1939-1940

TABLE ALPHABETIQUE DES AUTEURS

ANONYME

Bibliographie (Les Nouvelles-Droit Colonial- Tome III)	24
Bibliographie (Les Tribunaux Indigènes par A. Sohier) Spt au n°	2
Bibliographie (Fascicule I - 1938 du Journal de la Société des Africanistes-Aequatoria n° I janvier 1938)	96
Bibliographie (Les pygmées Bambuti de l'Ituri par le R.P. Paul Schebesta)	140
Bibliographie (Fascicule I - 1939 du Journal des Africanistes)	216

BROUXHON, G.

L'organisation judiciaire, la procédure coutumière et le droit de chasse en chefferie Mulimba	250
-----------------------------------------------------------------------------------------------	-----

BURTON, W.F.P.

L'Ame Luba	38
------------	----

COLIN (Mme B.)

L'Ame Luba	38
------------	----

DEVAUX, V.

Répression des coutumes barbares et superstitieuses	56
-----------------------------------------------------	----

d'ORJO de MARCHOVELETTE

Etude sur l'organisation judiciaire indigène de la chefferie Kayamba	152
Quelques considérations sur les « Bambudie » du territoire de Kabongo	275

FLAMENT, E.

Totémisme	209
-----------	-----

HULSTAERT, G. (R.P.)

Identité coutumière (Nkundo-Mongo)	160
------------------------------------	-----

LACANNE, M.

Enquête sur l'organisation et la procédure coutumières du tribunal principal de la chefferie de Kambo	306
-------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

LAMBO, L.

Notes sur le tribunal de la chefferie de Mopala	270
-------------------------------------------------	-----

LARDINOIS.

Note concernant le mariage religieux protestant Momboya Sekola.	317
-----------------------------------------------------------------	-----

MAENHAUT, M.

Les Walendu	1
-------------	---

MARCHAL, R.

Renseignements historiques relatifs à l'exploitation des mines de cuivre par les indigènes de la région de Luishia	10
Note complémentaire	13

PARADIS, J.

Notes sur le tribunal coutumier de la chefferie de Katala	254
-----------------------------------------------------------	-----

RICHIR, F.

L'affaire des hommes-lions en territoire de Moba, chefferie Kayabala	257
----------------------------------------------------------------------	-----

SOHIER, A.

Nature de l'autorité du chef de famille et du chef politique en droit coutumier congolais	88
-------------------------------------------------------------------------------------------	----

THILMANY, M.	
Organisation politique et judiciaire des indigènes de la chefferie Rutuku	8
Organisation de la chefferie des Bango-Bango	185
VANDEN BUSSCHE, C.	
Procédure des tribunaux des groupements Goi Mwana et Mulengi	207
VAN LISHOUT, A.	
Coutume du Lupemba	212
VAN MALDEREN, A.	
Contribution à l'histoire et à l'ethnologie des indigènes du Katanga	199
WAUTHION, R.	
Quelques notes sur des sociétés indigènes	310

TABLE ALPHABETIQUE DES ETUDES

Contribution à l'histoire et à l'ethnologie des indigènes du Katanga	199
Coutume du Lupemba	212
Enquête sur l'organisation et la procédure coutumières du tribunal principal de la chefferie de Kambo	306
Crimes et superstitions indigènes :	
Le Ngoomo	19
Quelques notes sur des sociétés indigènes	310
Identité coutumière (Nkundongo-Mongo)	160
L'affaire des Hommes-Lions en territoire de Moba, chefferie de Kayabala	257
L'Ame Luba	38
Les Walendu	1
Nature de l'autorité du chef de famille et du chef politique en droit coutumier congolais	88
Notes sur le tribunal de la chefferie de Mopala	270
Organisation judiciaire, procédure coutumière et droit de chasse en chefferie Mulimba	250
Organisation judiciaire indigène de la chefferie Kayamba	152
Organisation de la chefferie des Bango-Bango	185
Organisation politique et judiciaire de la chefferie Rutuku	8
Procédure des tribunaux des groupements Goi Mwana et Mulengi	207
Renseignements historiques relatifs à l'exploitation des mines de cuivre par les indigènes de la région de Luishia	10
Note complémentaire	13
Note concernant le mariage religieux protestant Momboya Sekola.	317
Répression des Coutumes Barbares et superstitieuses	56
Totémisme	209

TABLE ALPHABETIQUE DE LA JURISPRUDENCE

Adultère (234)	292
Adultère de la femme - indemnité à payer par l'amant au mari (231)	264
Adultère - Meurtre de la femme adultère par son mari - Responsabilité de l'amant (221)	138
Adultère - Renonciation du mari trompé à poursuivre ses droits (229)	191
Affranchissement - Indemnité compensatoire au maître (219)	96
Annulation :	
Rejet sans instruction des moyens du défendeur (216)	23

Violation de formes substantielles prescrites par la loi (235)	315
Bugabire (236)	315
Compétence ratione materiae. Matière administrative - Séparation des pouvoirs (217)	90
Concours d'infractions (234)	292
Condamnation aux frais comme peine principale. Sanction non prévue par le décret du 16 mars 1922 (228)	191
Conflit entre coutumes (233)	291
Coutume Batabwa et coutume Babemba (233)	291
Coutume contraire à l'ordre Public universel « Kuyanga » (236)	315
Coutume Gombe	
Dot - Remboursement en cas de maladie et mort de la femme (214)	22
Défrichement	
Mise en culture du sol - Source de droits (215)	22
Divorce	
Absence de motif - violation de l'ordre public	
Annulation (224)	161
Divorce - Femme enceinte - Interdiction pour le mari de demander le divorce (222)	139
Restitution de la dot (226)	164
Dot	
Restitution de - Divorce (226)	164
Remboursement en cas de maladie et mort de la femme - Coutume Gombe (214)	22
Droit Foncier	
Propriété du sol - Exclusivité dans le personne du Chef - Défrichement et mise en culture du sol - Source de droits (215)	22
Droit de Pêche - Tributs coutumiers (217)	90
Empoisonnement - Incompétence tribunal de territoire (236)	315
Exil (234)	292
Garde d'enfant. Coutume Mongo (230)	214
Imputation dommageable (231)	264
Inceste (234)	292
Incompétence - Empoisonnement (236)	315
Indemnité à payer par l'amant au mari. Calcul de cette indemnité (231)	264
Kuyanga (236)	315
Liberté de la veuve vis-à-vis des héritiers du mari (232)	240
Lusalo - mariage monogamique - assimilation au mariage religieux (219)	95
Maladie de la femme. Remboursement de la dot - Coutume Gombe (214)	22
Mariage	
Abandon du domicile conjugal (225)	161
Mariage coutumier - versement de la dot (225)	161
Mariage monogamique - Lusalo - Assimilation au mariage religieux (219)	95
Mariage religieux - obligations morales (225)	161
Mise en culture	
Source de droits (215)	22
Mort de la femme	
Remboursement de la dot - Coutume Gombe (214)	22
Ordre Public	315
Coutume dite Kuyanga (236)	
Cadeau ayant une cause immorale - Annulation (223)	139
Divorce prononcé sans motif - violation de l'ordre public - annulation.	
Rénonciation par le père à ses droits (230)	214

Garde d'enfant - renonciation par le père à ses droits (230)	214
Orphelin de mère recueilli par des tiers - droits respectifs du père et des tiers (230)	214
Paiement intégral du prix - vente parfaite (227)	189
Peine pécuniaire jamais complètement subie (228)	191
Poursuites d'office - renonciation du mari trompé à poursuivre ses droits (229)	191
Procédure :	
Absence de preuve du chef de la demande (232)	290
Condamnation aux frais comme peine principale - Sanction non prévue par le décret du 16 mars 1922 (228)	191
Empoisonnement (236)	315
Rejet sans instruction des moyens du défendeur - Annulation (216)	23
Respect des droits de la défense (232)	290
Propriété du sol	
Exclusivité dans la personne du Chef (215)	22
Remboursement de la dot en cas de maladie et mort de la femme - Coutume Gomba (214)	22
Renonciation par le père à ses droits (230)	214
Renonciation du mari trompé à poursuivre ses droits (229)	191
Responsabilité de l'amant - Meurtre de la femme adultère (221)	138
Responsabilité - Solidarité familiale (218)	94
Séparation des pouvoirs - matière administrative (217)	90
Solidarité familiale - Responsabilité (218)	94
Sorcellerie (231)	264
Imputa	
Succession - Ordre des héritiers (233)	291
Vente - Paiement intégral du prix - vente parfaite (227)	189
Veuvage - Liberté de la veuve vis-à-vis des héritiers du mari (232)	240
Viol - Incompétence du tribunal de chefferie - annulation (223)	139
Violation de formes substantielles prescrites par la loi (235)	315



Pour paraître début 1940 :

Supplément quinquennal au

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE

(1935 à 1939 inclus)

par

J.-P. Colin,

Conseiller à la Cour d'appel d'Elisabethville.

Prix du volume relié : 100 francs.

Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise 1890 à 1934 : 150 francs.

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 non reliée 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, 98 francs, par année.

Les 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e et 15e années : non reliées, 55 francs ; reliées 78 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, 13e, 14e, 15e années reliées, le répertoire Colin et son Supplément quinquennal : 1350 francs.

Collection complète non reliée, comprenant les numéros restants des trois premières années, les 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e, 13e, 14e et 15e années : 840 francs.

Les première, deuxième, troisième, quatrième, cinquième, sixième et septième années, du bulletin des Juridictions indigènes seul : 35 francs chacune. Les deux premières années reliées en un volume; les troisième et quatrième années reliées en un volume : les cinquième et sixième années reliées en un volume : 93 francs. le volume.

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 REGIMÉ 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.

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, un ebrochure 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.

RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu'à 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 francs.

LE SUPPLÉMENT QUINQUENNAL 1935-1939 AU RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DE LA JURISPRUDENCE CONGOLAISE, par J. P. Colin, 100 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 ÉCHANGE 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.

LES PREMIÈRES ANNÉES DE LA COUR D'APPEL D'ELISABETHVILLE - 1910-1920 - SOUVENIRS DE CARRIÈRE, par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

RÉPRESSION DES COUTUMES BARBARES ET SUPERSTITIEUSES, par V. Devaux, une brochure, 5 francs.

LES WALENDU, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.

PORT EN PLUS



La REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE est publiée, avec le concours des docteurs en droit de toute la Colonie, par la SOCIÉTÉ D'ÉTUDES JURIDIQUES DU KATANGA.

Comité de Patronage :

MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice ;
le Gouverneur Général P. RYCKMANS ;
JAMAR, Premier Président de la Cour de Cassation ;
GESCHÉ, Procureur Général près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : RUTTEN, DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI, MOELLER et VOISIN ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
CORNIL, L , Avocat général à la Cour de Cassation ;
GUILLAUME, A., Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;
HAYOIT DE TERMICOURT, Avocat général à la Cour de Cassation ;
LEYNEN, Président de la Cour d'appel de Léopoldville ;
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'appel de Bruxelles ;
VERSTRAETE, Juge au tribunal de la instance d'Anvers ;
WALEFFE, F , Conseiller à la Cour de Cassation ;

Comité de la Société d'Études Juridiques.

Président : M. F. de LANNOY, Président de la Cour d'Appel d'Elisabethville ;
Vice Présidents : M. V. DEVAUX, Procureur Général et M. A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;
Secrétaire Général : M. L. BOURS, Conseiller à la Cour d'appel ;
Secrétaire adjoint : M. P. VAN ARENBERGH, Procureur du Roi ;
Membre : M. .

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K , le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM : DEVAUX, Procureur Général ; BROUXHON, Substitut du Procureur du Roi et BRUNEEL, avocat près la Cour d'appe .

EXTRAITS DES STATUTS.

Le Comité de rédaction laisse aux collaborateurs leur entière liberté d'opinion et une complète indépendance scientifique. Dans tous les cas les opinions émises dans la Revue, n'engagent que leurs auteurs,

ABONNEMENTS.

Les abonnements sont reçus par le Secrétaire général de la S. E. J. K , 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 8489 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 DE LA REVUE ET PUBLICATIONS.

Voir 4e page de la couverture.