

1945-1946

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: 100 frs; au Bulletin seul: 50 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

POUR LA PROTECTION DE LA FAMILLE DANS LA SOCIETE INDIGENE, par V. Devaux	1
LE POUVOIR POLITIQUE ET SOCIAL DANS LA SOCIETE, par le R. P. de Beau- corps S. J.	16
JURISPRUDENCE	
Délit d'audience - Procédure coutumière applicable devant les tribunaux indigènes, bien que la procédure prévue par la loi n'ait pas prévu le cas.	28

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 ;
CORNIL, L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;
GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
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^{ère} 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. D. MERCKAERT, Procureur du Roi ;
Membre : M. H. de RAECK, Substitut du Procureur Général.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général ; J. de MERTEN, Juge-président du tribunal de 1^{ère} instance ; G. le MAIRE DE WARZÉE, substitut du Procureur du Roi et J. HUMBLÉ, 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 100 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 75 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 50 francs. Ces montants sont payables par chèque sur Elisabethville ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes chèques 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 4^e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

POUR LA PROTECTION DE LA FAMILLE DANS LA SOCIÉTÉ INDIGÈNE

Le correspondant qui nous envoie les articles que nous publierons ici nous écrit :

« Encore une fois je vous demande de ne pas oublier que ces quelques notules sont le produit d'un « laïc » en matière de Droit, assez présomptueux de s'aventurer sur ce terrain glissant, mais du moins elles ont le mérite de vous donner quelques opinions — hétérodoxes si vous voulez — d'un « outsider ».

« Publiez-les dans votre « Bulletin, » même au risque de provoquer une réponse *cinglante* de l'un ou l'autre Docteur en Droit ».

Nos lecteurs liront certainement avec intérêt ces quelques pages où se fait jour l'émotion la plus vive et la plus sincère. L'auteur, dans l'ardeur de la lutte qu'il mène pour le relèvement de la société indigène, trouve les accents d'une verve qui fera sentir au plus indifférent le caractère angoissant de la situation qu'il signale.

C'est ce qui justifie amplement leur publication, malgré l'allure de critique polémique de quelques passages qu'on pourrait estimer ne pas être dans le ton habituel de notre revue. Ces passages ne méritent cependant pas la réponse *cinglante* que ce missionnaire énergique se déclare prêt — et nous l'en croyons aisément — à affronter. Les réserves que nous formulerons ne diminuent en rien la valeur générale de ses observations et ne réduisent si peu que ce soit la gravité de l'avertissement qu'il nous donne.

Mais une question doit être examinée de tous les points de vue si l'on veut éviter que les efforts les mieux intentionnés ne s'égarerent, et ne soient voués à un échec d'autant plus regrettable qu'il sera plus tardif, et aura ainsi fait perdre du temps et laisser s'empirer le mal.

*
* *

L'organisation de la famille des indigènes qui s'avance plus ou moins vers la civilisation, des demi-civilisés comme on les appelle, assez détachés de leurs coutumes ancestrales pour en comprendre l'infériorité, insuffisamment pénétrés des règles de nos institutions pour s'y plier aisément, pose au Congo un problème juridique *de droit européen*. Car la tendance qui nous a rapproché de l'indigène, qui a même peut-être trop précocement mêlé l'europpéen et l'autorité européenne à la population indigène et à son évolution, est un fait qui engage irrémédiablement notre responsabilité. Nous avons créé une situation qui nous impose des devoirs; il ne nous appartient pas de les rejeter. Il n'est pas possible d'ailleurs de faire marche arrière : ce serait non un recul mais une déroute.

*
* *

Quelques réflexions à propos de l'Art. V de la Charte.

De nos jours, tous les Gouvernements Colonisateurs affichent les sentiments les plus nobles, avouent des buts les plus humanitaires et font des déclarations attestant qu'ils veulent avant tout faire œuvre civilisatrice chez les peuples sauvages qui leur sont soumis. Il ne viendrait plus à l'idée de personne de déclarer publiquement que la colonisation consiste surtout à poursuivre un gain sordide, à faire des affaires, à se procurer de la main-d'œuvre à bon marché, à exploiter les mines et les richesses naturelles des pays neufs, non, chacun affirme que la colonisation consiste principa-

lement dans le perfectionnement de l'âme humaine, le relèvement des mœurs, l'élévation des mobiles et des raisons d'agir des indigènes, en un mot, disent-ils, coloniser : c'est ennoblir tout l'être humain et par là enrichir le patrimoine moral du peuple à civiliser. Sans doute, l'occupation d'une Colonie peut bien, en vertu du « double mandat » procurer certains avantages matériels, mais toujours en ordre secondaire et en vue seulement d'une amélioration spirituelle. Voilà la théorie. Loin de moi la pensée que toutes ces déclarations ne constituent qu'une vaste hypocrisie, — il y a tout de même quelque chose de changé depuis l'époque noire de la première colonisation des Hollandais, des Anglais, des Portugais et des Espagnols — mais il y a loin de la coupe aux lèvres, et, comme nous vivons sur terre et qu'un rêve généreux n'a jamais nourri son homme, bien souvent nous voyons que l'aspect économique prime tous les autres et que les principes les plus nobles sont des entités qui flottent en l'air et qui n'ont pas plus d'influence pratique qu'une araignée pendue au plafond. On pourrait encore dire que ce sont des feux follets qui n'éclairent personne.

Étudions en particulier un de ces principes inscrit en tête de la Charte Coloniale : la lutte progressive contre la polygamie. Le missionnaire — que la chose intéresse particulièrement — qui lit cet article, est envahi d'une foule de sentiments divers dont le principal est certainement l'ahurissement. Comment ? Il existe donc quelque chose comme la lutte contre la polygamie ? Il a lu des commentaires sur tous les articles de la Charte Coloniale, il sait, p. ex., qu'il y a un programme de politique indigène très fouillé, bien suivi, corrigé et amendé régulièrement à la lumière de l'expérience ; qu'on s'occupe activement de l'hygiène, que l'Autorité prête une grande attention à l'ordre public, que les divers services judiciaires sont bien établis, que les missionnaires jouissent d'une grande liberté pour propager la religion et d'une aide pécuniaire appréciable pour l'établissement et le développement de leurs écoles, mais il constate également que le seul article de la Charte qui n'ait fait aucun progrès est celui qui préconise la lutte progressive contre la polygamie. Cet admirable principe dort comme un bijou dans un écrin sacré et, plus personne, sinon le missionnaire, ne s'en occupe et ne s'en souvient. Quel décret ou ordonnance ont jamais donné des modalités d'application de cette lutte progressive ? De quelles circulaires explicatives a-t-elle fait l'objet ? En cette matière délicate, quelle méthode a été prônée comme la meilleure ? A-t-on jamais publié les résultats de l'application du principe ? Où sont les études qui nous renseignent au sujet de ses déboires ou de ses succès ? Quel est le fonctionnaire qui ait jamais été félicité pour sa lutte prudente mais efficace contre ce fléau ? Autant de questions sans réponse, car la littérature du sujet n'existe pas. C'est un chapitre de l'Histoire qui se trouve encore dans les futuribles. Il semble, comme pour l'immatriculation, que le Législateur se soit laissé surprendre dans un mouvement de générosité et qu'il est maintenant bien embarrassé de son article, d'où silence complet.

Pratiquement donc, le missionnaire est seul à lutter contre la polygamie et, cela, « progressivement » comme le demande la formule de la Charte. Cette lutte est indirecte, en ce sens qu'elle laisse les païens polygames tranquilles, mais grignote cet immense bloc de la polygamie par la conversion individuelle de la jeunesse. L'enseignement de la Religion constitue vraiment l'idéal de cette lutte « progressive ». Lutte lente, insinuante, sans heurts ni à-coups, persuasive et à échéance lointaine. Et quoiqu'en pensent certains de nos adversaires, dans ce domaine on y va avec toute la prudence et toute la délicatesse d'une chatte qui pêche des friandises dans l'eau froide.

Après trente ans d'évangélisation dans nos contrées (Katanga Septentrional) il est permis de faire le point et de se demander où l'on en est. Hélas, si l'on a cru que la polygamie, sous l'influence de divers facteurs, — occupation, exemple des Blancs monogames, enseignement religieux — mourrait de sa belle mort, force nous est de reconnaître qu'on s'est trompé. Il fallait quelque chose de plus positif. *Nonante pour cent de nos convertis sont des monogames provisoires. La proportion des chrétiens d'entre 25 à 35 ans convertis depuis longue date (mettons 10 à 15 ans) qui prennent une deuxième femme est la même que celle des païens de même âge. Voilà le fait brutal. La*

polygamie parmi les chrétiens fait des progrès effrayants et c'est là la défaite la plus cuisante et l'immense douleur du missionnaire. Dès que le noir chrétien en a les moyens il retourne à la polygamie, c'est son but suprême et aucune considération ne l'arrêtera : ni les objurgations du missionnaire, ni l'étonnement exprimé par l'Agent de l'Etat auprès duquel il se rend pour faire inscrire sa concubine ; tout au plus présentera-t-il une excuse comme la stérilité de sa première femme ou son humeur acariâtre ou le fait qu'il a hérité de cette femme. Sans doute, aux environs immédiats de la Mission la proportion de défections est-elle un peu moindre, mais de temps en temps on apprend que tel ou tel chrétien de vieille date est reparti vers son pays d'origine... et le missionnaire averti sait ce que cela signifie. L'enseignement intensif donné dans nos écoles, tous les efforts d'éducation, ne donnent pas de meilleurs résultats. Pour s'en convaincre il suffit de vérifier la situation matrimoniale de tous les clercs, commis, convoyeurs de trains, capitas de magasins et en général de tout cet Etat-Major en haillons bleus qui voltige autour du bureau de Mr l'Administrateur, des Agronomes, et Agents sanitaires. Ce qui revient à dire que si d'ici peu la situation n'est pas changée, nous perdons notre temps ici... à moins d'un miracle de la grâce. La Mission n'est plus qu'un facteur économique, en ce sens qu'elle paie chaque année quarante à cinquante mille francs de salaires. Sans doute, moins que personne le missionnaire ne peut être un pessimiste, mais il est dur pour un homme de voir que son œuvre vitale, celle à laquelle il a tout sacrifié, aboutir à un fiasco presque complet. Une défaite partielle devient quelquefois un nouveau stimulant mais un désastre sur toute la ligne abat le courage même d'un surhomme. « Point n'est besoin d'espérer pour entreprendre ni de réussir pour persévérer » disait le Taciturne... mais l'histoire ne dit pas qu'il s'en tint à cette formule béate, ses succès prouvent le ferme espoir que mon cri de détresse éveillera quelques échos parmi les âmes vraiment coloniales et éprises d'un idéal qui n'est peut-être pas le même que le mien, mais qui du moins se rejoint au carrefour commun d'une volonté unique, savoir : le relèvement d'une race déchue.

Si réellement la Colonie a à cœur le progrès moral de la Société indigène et l'essor de la famille il faut qu'elle mette enfin à exécution son principe énoncé dans la Charte Coloniale. Tous les auteurs, même ceux que la Morale Catholique n'intéresse pas du tout, sont d'accord pour désavouer et flétrir l'ignominie de la polygamie et ses conséquences désastreuses. A ce point de vue la littérature est abondante et je n'ai pas besoin d'insister. Mais de grâce qu'on ne s'imagine pas, comme c'est souvent le cas, que le missionnaire veuille changer la face du Congo en un clin d'œil, supprimer toute polygamie d'un trait par un bout de Loi et mettre tout le monde sur le chemin du Paradis manu militari. Non, il n'en demande pas tant. Il demande simplement que ceux qui, sciemment, publiquement, volontairement et après une longue instruction se sont engagés solennellement à observer la loi chrétienne du mariage restent fidèles à leurs engagements. Le noir qui reçoit le baptême sait très bien à quoi il s'engage ; il a entendu les objections des vieux, il a vu des camarades faire défection, sans conséquence aucune pour eux, malgré cela il a accepté le baptême et ses conséquences morales. Si ceci, après cette longue préparation, au cours de laquelle on ne lui a rien caché, ne correspond pas au concept de lutte progressive contre la polygamie, — j'insiste sur le mot « progressive » — qu'est-ce qui y répond alors ? Ou bien il faut supprimer cet article de la Charte ou traduire le principe qu'il énonce en quelques mesures prudentes. Mais hélas, ce fameux article V est un mort-né.

L'Etat, pour alléger ou pour simplifier sa tâche, se décharge de certaines obligations d'ordre moral, sur les épaules du missionnaire, mais l'oubli systématique de l'article incriminé compromet singulièrement le succès final de son œuvre. Notre Gouvernement Colonial a pourtant un réel souci du bien-être moral de l'indigène, tous ses efforts tendent à relever le pauvre noir de sa situation inférieure, il veut le délivrer de l'emprise des coutumes barbares et en faire un homme pour tout dire ; seulement voilà : malum ex quocumque defectu. Deux millions et demi de noirs, d'a-

près les dernières statistiques, ont rejeté cette vieille carcasse du paganisme et un million se dispose à en faire autant. Voilà un phénomène qui devrait appeler l'attention des Autorités. On organise des cités indigènes, des groupements extra-coutumiers, des villages de licenciés; plusieurs noirs ont un statut, *seule cette immense masse de chrétiens est abandonnée et ignorée...* et ce sont eux qui forment les résultats les plus précieux et les promesses les plus riches de notre œuvre civilisatrice. Il est temps d'attirer l'attention des Autorités sur cette situation d'infériorité imméritée. Depuis longtemps déjà des missionnaires ont exprimé leur douloureux étonnement de ce que ceux qui sont en charge n'aient pris aucune initiative à ce sujet. Passons et espérons.

Les choses et les événements ont dépassé depuis longtemps une législation archaïque, figée, obsédée par l'ignorance des suites possibles et des répercussions qu'allait avoir son application dans un milieu aussi primitif que la société indigène, et je m'empresse d'ajouter que cette attitude prudente était parfaitement légitime devant l'inconnu. Mais la coutume indigène n'était pas ce corps rigide dont l'ébranlement d'un détail eût pu amener la ruine de la société indigène dans sa base; au contraire il y a eu une évolution et cette évolution ne demandait qu'à être guidée et canalisée pour l'amener à nos conceptions sociales... et religieuses pour ceux qui ont accepté la discipline du Christianisme. Ne leurrions pas ceux qui ont mis leur espoir en nous, ils ont fait un premier pas et ils ont le droit d'attendre une réponse à leurs avances et de voir qu'on s'intéresse à leurs pauvres efforts pour sortir de l'ornière, s'instruire et mener une vie basée sur des principes supérieurs. Ils sont ceux qui ont réalisé les vœux exprimés dans l'Art. V de la Charte Coloniale. Devant notre manque de réceptivité on constate un retour vers les vieilles coutumes parmi les chrétiens particulièrement en ce qui regarde le mariage. C'est un thème connu parmi ceux qui traitent de la psychologie du noir qu'il faut le protéger contre sa propre faiblesse, contre son atavisme, contre l'emprise et l'influence délétère de son milieu social, contre l'ignominie des institutions barbares qui, de par notre pusillanimité, le régissent toujours. Quelle contradiction! on appelle les noirs à suivre un idéal plus élevé et puis on abandonne ceux qui se sont relevés de leur déchéance primitive dans le sens de la civilisation chrétienne. Par le simple fait de l'occupation blanche les coutumes indigènes se sont ramollies de sorte qu'un législateur attentif eût pu sans heurts et sans perturbations y introduire des changements, sanctionner des situations acquises en fait, confirmer un état de choses constaté, comme l'est p. ex. l'existence du mariage religieux avec sa clause d'indissolubilité. Personne ne se serait étonné qu'un statut soit venu légaliser une situation, mieux, un état, dont les intéressés connaissent parfaitement les obligations auxquelles ils se sont engagés librement et spontanément. Mais, comme Sœur Anne, ni les missionnaires ni les noirs ne virent jamais rien venir.

L'Etat se doit de reconnaître le mariage chrétien à l'égal du mariage coutumier et du mariage des immatriculés et ceci en vertu du rôle civilisateur qu'il s'est attribué et qu'il considère comme son premier devoir. De la sorte il rejoindrait une étape déjà atteinte dans l'évolution des coutumes indigènes, sinon il faudra bien avouer que toutes ses belles déclamations ne sont qu'un leurre et pour nous et pour les indigènes. Si nous assistons actuellement à une reprise de vitalité païenne sur le christianisme, spécialement en ce qui regarde la stabilité du mariage chrétien, c'est que nous avons négligé de consacrer un stade atteint. Le siècle a marché.... mais nous n'avons pas posé les jalons, pour pasticher un chant connu. Maintenant il y a flottement et recul. A force de nous fasciner sur les mots « lenteur » et « prudence » nous avons manqué à nos devoirs de chefs et de guides. N'est-il pas décourageant de voir comment en haut lieu on tient encore compte de quelques sorciers et de coutumes ridicules, de constater, trente six ans après la publication de la Charte, que ce sont toujours les polygames qui tiennent le haut du pavé?, alors qu'on néglige absolument le fait du mariage chrétien, et sa conséquence logique: l'élimination progressive de la polygamie. C'est bien cela que l'on veut n'est-ce pas, d'après le principe énoncé à l'art. V?

Qu'on veuille bien pardonner à un colonial cent pour cent de fourrer le nez du Législateur dans ses péchés d'omission.

Au commencement de la guerre les journaux belges annonçaient avec attendrissement et une certaine onction que les Gouvernements Français et Anglais avaient tout prévu pour que leurs troupes indigènes reçussent leurs repas selon les rites de leur religion. Que voilà certainement un noble souci, une belle sollicitude... qui demande imitation dans un autre domaine. Si une question de non-distribution de graisse de bœuf, ou de bouc égorgé avec la tête tournée vers la Mecque, obtient les honneurs d'un communiqué officiel des Grands Etats-Majors, combien est plus digne d'attention la situation matrimoniale de plus de deux millions d'indigènes du Congo Belge ? Dernièrement encore, le speaker de Brazzaville annonçait que le Général, commandant les places d'Alger ou de Tunis, je ne sais plus au juste, était allé saluer les indigènes dans leurs quartiers à la veille, du grand jeûne du Ramadan. Il ne faut pas épiloguer plus qu'il ne convient sur de petits faits-divers, c'est entendu, mais il démontre du moins que les Français, quelque « laïcs » qu'ils soient, n'oublient pas les problèmes spirituels de leurs subordonnés. Faisons de même.

Concluons : nous autres, missionnaires, nous sommes fiers de notre Congo, heureux d'y travailler, décidés à y laisser notre peau. Nous avons une confiance inébranlable dans son avenir, du moins économique et politique. Nous voulons marcher sur les traces de nos aînés qui ont répondu à l'appel du Grand Fondateur de notre Empire en Afrique Centrale. Mais ces pionniers qui ont sacrifié leur vie ont le droit de nous demander : « la moisson que nous avons préparée, répond-elle à nos espérances ? Qu'avez-vous fait du patrimoine que nous vous avons confié ? » (Major Cayen). La réponse pourrait être magnifique, nous pourrions avec fierté présenter le bilan de nos efforts, montrer les progrès, étaler nos succès dans beaucoup de domaines, mais hélas aussi notre quasi-faillite sur le terrain de la lutte contre la polygamie...

ENVOI.

A ces honorables Messieurs de la Loi, du Congo Belge. Pour qu'ils se souviennent du pauvre homme en chair et en os, le missionnaire, qui porte le poids du jour et de la chaleur et, qui, le soir, étendu, fatigué sur sa chaise longue, en contemplant ces immenses plaines célestes où Dieu a semé les diamants à pleines mains, dit tristement son chapelet pour son troupeau ravagé par la polygamie...

P. Bruno Geldhof.
Sup. Miss. cath. *MANONO*

*
**

QUELQUE GLOSES A PROPOS D'UNE INTRODUCTION DE DEMANDE DE DIVORCE D'UN MARIAGE CHRÉTIEN.

Le cas de Simon Kampanie et d'Angèle Bolumbu, à propos duquel je me permets de publier ces quelques « notules en marge de la guerre » est-ce qu'on pourrait appeler une « cause célèbre ». En effet, le clerc-avocat de la femme récalcitrante, avait alerté par ses copies et ses rappels à peu près toutes les Chancelleries du Congo Belge, Léopoldville, Albertville, Elisabethville, et j'en passe peut-être. Un peu tout le monde s'était intéressé à ce cas et moi, en particulier, sans oublier nos chers Administrateurs Territoriaux.

— Donc, Simon et Angèle ne s'entendaient plus depuis de longues années et vivaient séparés, elle à Kindu chez ses parents ou... chez un autre, lui à Manono. Sur différentes plaintes de Simon, Angèle avait fait du « bloc » et à Kindu et à Kongolo et à Manono. De guerre lasse, son père, par le truchement d'un clerc — triste produit de nos écoles — demanda aux Autorités judiciaires

qu'on libérât sa fille de son lien, quoiqu'il reconnût — chose digne de remarque — l'indissolubilité du mariage contracté devant le Père. Ils alléguèrent évidemment plusieurs raisons dont la principale était une prétendue lèpre de Simon. Or deux examens successifs, sur requête de l'Autorité judiciaire, démontrèrent que Simon n'avait ni lèpre ni traces de lèpre. Bref, l'affaire fut envoyée devant le Parquet d'Éville. Le cas de Simon est un cas typique, mis en vedette si l'on veut, mais ces divorces sont le pain quotidien du missionnaire et, finalement excédé, il s'enhardit à clamer sa douleur, comme la Rachel de la Bible, à toutes les âmes de bonne volonté, espérant envers et contre tous, qu'elle trouvera un écho.

Jusqu'ici pour le mariage religieux, il faut bien le dire, nous patageons dans le vague. Rien d'établi, aucune règle fixe, du flou partout, une ligne bleue comme l'horizon qui ne détermine ni le commencement du jour ni la fin de la nuit. Et pourtant, pour nous autres missionnaires, la question du mariage religieux est la plus vitale de notre ministère. Elle est le « principium et origo » de notre raison d'être ici, la fin et la résultante voulue de tout notre travail, le distillat final de toutes nos peines et de toutes nos activités. Si nous n'atteignons pas ce but, c'est à dire établir la famille chrétienne sur des bases solides, on pourra peut-être dire de nous que nous sommes des botanistes distingués, des pédagogues hors ligne, des ethnologues avertis, des bâtisseurs infatigables, des coureurs de brousse courageux, de parfaits gentlemen, des « chics types », mais on ne pourra jamais dire que nous sommes des missionnaires dans la pleine acception du mot, savoir des gens qui ont régénéré la Société indigène barbare en une Société chrétienne avec toutes les conséquences heureuses et fécondes que comporte ce concept. En tant que missionnaires nous avons une tradition, nous avons des titres de noblesse, des états de service, des chevrons, nous avons un actif dont on vit encore de nos jours et... qui ont fait l'Europe. Et les mêmes principes qui ont révolutionné l'ancien monde sont aussi ceux qui doivent renouveler l'actuel monde nègre. Hors de là, point de salut. Sans doute, après une longue maturité et des apports bien définitifs à la Civilisation, il se pourra que des altérations se produisent, mais la Société chrétienne n'en sera pas affectée pour autant. Ne voit-on pas de nos jours que même ceux qui ont rompu complètement avec tout christianisme vivre encore, sans qu'ils s'en doutent, de son acquis ? Qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, tout progrès initial en un pays primitif comme celui-ci doit commencer par une imprègnation solide des principes chrétiens. Peut-être, deux siècles après que nous serons devenus cendre et poussière, qu'un dernier soubresaut d'un paganisme au déclin menacera un moment les conquêtes du christianisme, mais ses assises seront assez fortes pour pouvoir subir sans dégâts considérables cette ultime bourrasque. Mais pour arriver à ce résultat, à cette stabilité inébranlable, il faut commencer par le commencement : savoir, bien coincer la pierre angulaire de tout l'édifice, qui n'est autre chose que la famille chrétienne.

— Or, où en sommes nous ? Nulle part, pour ainsi dire. Ce n'est pas que la moindre entrave soit mise à l'Évangélisation, que nous ne jouissions pas de toute liberté, que nous n'ayons pas des subsides suffisants, que nous ne sentions pas toutes les sympathies et tout l'intérêt qu'on porte à nos œuvres, oh non, le défaut capital du système c'est qu'on s'arrête à mi-chemin. On applaudit à notre œuvre d'Évangélisation, par tous les moyens on nous encourage, mais quand il s'agit de mettre la couronne sur tous ces labeurs : tout à coup le bras séculier s'est raccourci, et la main qui nous jetait des ovations s'est desséchée. « Vous comprenez, Mon Révérend Père..., la neutralité..., la liberté des cultes..., la liberté de conscience..., les coutumes indigènes..., la jurisprudence établie jusqu'ici..., l'impossibilité de créer des précédents..., la prudence..., l'opinion publique..., l'opposition..., le Conseil Colonial..., le Ministre..., nous conseillent de..., nous dictent que..., nous prescrivent de..., etc. Encore un peu et on en irait à invoquer le Pape et le Grand-Turc. Et le pauvre homme, plein d'idéal et d'illusions, le bec dans l'eau constate que pour un écolier de 8 à 16 ans il a trouvé tout appui, mais ce même écolier, une fois marié, peut impunément jeter sa femme à la rue,

prendre une ou deux autres concubines, et d'un autre côté, la femme peut ravager son ménage et se tirer d'affaire en faisant rendre la dot par son père. Alors, en quoi y a-t-il quelque chose de changé depuis que Stanley rencontra pour la première fois le roi Makoko ? Je réponds : « en tout » excepté en ce point important du mariage religieux dont la régularisation et la reconnaissance sont implicitement comprises dans l'art. V de la Charte Coloniale. Et c'est ici, parce que j'en souffre tous les jours, que je tiens à signaler, après tant d'autres, cette lacune dans la Législation qui intéresse au moins deux millions et demi d'indigènes. Il faudra bien un jour sortir de cet imbroglio et mettre cartes sur table, prendre position, dire ce qui est et ce qui n'est pas. Si au Congo Belge on accepte le « fait chrétien » — et il serait difficile d'en faire autrement — il n'est que logique qu'on en accepte aussi les conséquences. Les Anglais l'ont fait pour les « natives » chrétiens de plusieurs de leurs Colonies. Après tout ce ne sont que des mesures et des précautions élémentaires de bonne politique coloniale. Un éminent juriste du Katanga, Mr Devaux, a écrit à ce sujet qu'on sera bien obligé un jour d'organiser ce qui doit l'être et d'innover ce qui est nécessaire. Mais personne ne bouge ; c'est une complète stagnation, les points de vue sont à peu près les mêmes qu'il y a cinquante ans. L'art. V de la Charte demandait sagement de petites étapes et... nous n'avons même pas démarré. Tout était en vœux il y a un demi-siècle et tout l'est encore de nos jours. Les généreux rêves de notre Grand Léopold II, qui n'était pourtant pas un « clérical », ne s'arrêtaient pas, je pense, à un ânonnement d'un petit catéchisme. Civilisation..., Progrès..., O piperie des mots, à moins qu'on n'entende par là les lunettes fumées, la chaise longue, le col et la cravate, les bottines et le français barbare de nos clercs.

— Le Mariage religieux n'est qu'un « fait » tandis que le mariage coutumier est un « Droit ». Nos chrétiens sont continuellement victimes de ce dualisme incohérent et blessant. On ne s'est pas aperçu — on n'a pas voulu s'apercevoir — de cette évolution lente mais progressive d'une notable portion de la Société indigène par suite de notre enseignement vers cet idéal prôné officiellement. Le Législateur a laissé passer l'occasion de faire œuvre de réforme adaptée au rythme d'évolution atteint par nos néophytes. Il suffisait simplement de constater, d'acter un fait, de stabiliser une situation acquise, de guider un progrès et, par là, orienter définitivement les indigènes convertis vers un état plus parfait et plus conforme à nos conceptions. Si je me trompe c'est bien ceci qui était demandé dans « Le recueil à l'usage des Fonctionnaires de M. Franck et pourtant Mons. Franck n'était pas un pilier de la Sainte Eglise Catholique et Romaine.

Il n'y a peut-être pas un détail de la vie indigène qui ait échappé à notre zèle de réformateurs, depuis l'anthropophagie jusqu'au logement des poules, mais la grande affaire, celle à laquelle se sont attelés cinq mille missionnaires et dont dépend l'avenir de la race, celle-là n'est qu'un « fait » comme l'est l'existence d'une tortue comestible ou d'un poisson rouge, et dont aucun Code — avec ou sans commentaires de Mr Louwers — ne fait mention. Les boutons de culotte de la Force Publique ont certainement fait l'objet d'une volumineuse correspondance, déterminant la matière, la grandeur, l'épaisseur et le nombre des trous, etc ; sans prétendre connaître toute la mécanique de l'Administration, on peut affirmer que cette correspondance entre les différents échelons, depuis le caporal-fourrier jusqu'au Général de l'Intendance, a été plusieurs fois revue, adaptée, corrigée, modifiée, refondue ensuite renvoyée au bas de la pyramide administrative pour revenir, enfin mise au point, par la voie la plus douloureuse en ce monde, c'est à dire la voie hiérarchique, et être finalement signée et contre-signée. Des gâteries et des tendresses de ce genre sont inconnues au problème qui nous occupe. Un manque de cossettes de manioc ou de poisson fumé a le don de mettre en branle tous les « big chiefs » du Katanga, mais je n'ai encore jamais vu quelqu'un se déranger pour empêcher un divorce de mariés religieusement, sinon nos admirables Administrateurs et Agents Territoriaux. Je le sais, comparaison n'est pas raison, mais

il me plaît quelquefois de donner de ces parallèles un tantinet ridicules pour mieux faire sortir le côté pénible de notre situation. Appelés à une grande œuvre, nous sommes arrêtés à mi-chemin, parce que les moyens légaux nous manquent pour la parfaire. Évidemment, nous n'attendons pas le salut du « species » nègre, d'un bout de Loi ni d'une Ordonnance, mais il ne nous est pas permis de négliger les facteurs humains et d'appeler à notre secours ceux qui peuvent nous aider.

Espérons qu'un jour — et il est déjà fort tard — de ces conflits sans fin et sans solution actuellement, de ces situations inextricables, il sortira la rédaction de quelques règles définitives, reconnaissant et régularisant le mariage chrétien. Si le clerc, avocat d'Angèle Bolumbu est capable d'exposer une théologie hétérodoxe comme il le fait, c'est parce qu'il a pu observer qu'aucune règle juridique n'a répondu aux nécessités nouvelles : règles que les indigènes étaient en droit d'attendre de nous, qui sommes leurs tuteurs. Au contraire ils constatent que rien n'a changé, malgré les enseignements de trois générations de missionnaires. Qu'on soit chrétien, ou kitawala, ou polygame, ou Adventiste du septième jour, n'importe! pourvu qu'on paie l'impôt. La culture du coton est plus minutieusement réglée qu'un règlement de moniale cloîtrée! De grâce, qu'on n'oublie pas si systématiquement nos ouailles.

— Ceci entend être un cri de douleur et une protestation contre l'abandon complet dont nous sommes victimes dans la chose qui nous tient le plus à cœur. Je pourrais écrire, à perte de vue sur ce sujet, tellement j'en ai l'âme remplie. Loin de moi, de confondre les fins de non-recevoir des Juridictions avec les lacunes de la Législation. Cependant que ceux qui portent la responsabilité de la Tutelle sachent ceci : au Congo Belge nous allons à la destruction complète de la Société indigène. L'armature ancestrale a sauté, un nouveau monde s'est ouvert aux indigènes dans lequel il se sont jetés avec frénésie. Plus rien ne tient, tout casse, tout lasse, vive la Liberté et au diable les contraintes coutumières, la vie est belle! Les conclusions du Rapport Annuel de N. N. S. S. de Hemptinne et Stappers ont fait impression et les Commissaires de District ont fait des enquêtes qui probablement, n'auront aucune suite. Tout cela, c'est de la « frime », de la façade, pour ne pas employer un autre mot, très français, mais blessant. Le monde congolais a marché depuis 50 ans et, il serait peut-être prudent de faire le point. Si nous, missionnaires nous nous trouvons devant la catastrophe, d'autres vont peut-être suivre, car tout se tient. La société indigène cherche sa voie mais, où sont les Pasteurs? On nous récuse, et j'appelle récuser l'impossibilité pratique dans laquelle nous nous trouvons de former une société chrétienne. Ici au Congo Belge, nous avons certainement les meilleures conditions d'Évangélisation du monde, mais tout cela finit en queue de poissons. Le plus clair de notre enseignement c'est que nous préparons des clercs qui épargnent quelques gros billets aux Sociétés et qui, demain, seront les futurs meneurs des bandes qui viendront nous menacer sous nos fenêtres. Parce qu'il n'y a pas d'action et de doctrine communes et du Pouvoir séculier et du Pouvoir religieux en ces pays primitifs — n'oublions pas cet adjectif qualificatif — nous faisons des déséquilibrés de nos protégés. Passer de l'anthropophagie à la manipulation d'une pelle électrique de cinq tonnes est un bond qu'aucun cerveau ne peut supporter. Pauvres nègres! Quel champ d'expérience ils auront été pour tous nos vents de doctrines disparates, et quel jugement porteront sur nous les futurs historiens de la pédagogie en Congolie? Pauvres nègres encore! ils n'auront jamais connu ni le printemps ni la fraîcheur du christianisme du Moyen-Age. Les gaz délétères de nos fonderies d'étain et de cuivre voilà leur triste apanage. Jamais une aristocratie, jamais une chevalerie spirituelle n'aura eu le temps d'éclorre chez eux. Le premier élan du christianisme est étouffé, son essor est irrémédiablement condamné, parce que les conditions et la base à son développement, c'est à dire l'établissement solide de famille chrétienne, font défaut. Ne pouvant croître, dès maintenant on peut dire qu'elle appartient déjà au passé. On pourrait peut-être, m'objecter : mais, Mon Révérend Père, ne parlez-vous pas un peu en

l'air et avez oublié dans quelles conditions autrement terribles s'est développée l'Eglise primitive ? Non, je ne l'ai pas oublié et c'est même mon seul motif d'espoir, nos adversaires et même de nos amis impuissants, ou indifférents à nos luttes.

— Pour nous sauver nous avions jusqu'ici la théorie de la « coutume indigène évoluée », thème très cher à Mr Sohier, et dont effectivement se sont inspirés nos chers Administrateurs et partant, les tribunaux indigènes. Mais tous les Substituts ont-ils fait leur cette doctrine ? Il semble bien que non. Si l'on n'admet pas l'évolution de la coutume indigène, c'est vraiment à désespérer de tout progrès de la race noire. Ils sont à peine descendus des arbres, faudra-t-il donc les y faire remonter ?

— Le chaos actuel provient de cette absence de doctrine communément admise, de ce manque de jurisprudence bien en face de conflits pour ainsi dire journaliers.

Dans ces circonstances, la solution, favorable ou défavorable au « lien », dépend des lubies des fantaisies, (sit venia verbi), des sympathies ou des antipathies, des opinions philosophiques d'un chacun. Au fond, nous en sommes toujours au temps où un Stanley loqueteux et misérable aperçut les premières bicoques des commerçants hollandais à Boma, le 9 août 1877.

— Le « malentendu » provient de ce que nous traitons une réalité nouvelle : le mariage religieux, avec des termes de temps révolus et devenus caducs. On ne met pas du nouveau vin dans de vieilles outres.

Mr Devaux a si bien compris le climat, mais à quoi tout cela a-t-il abouti ? S'il m'est permis d'employer les premiers mots flamands qui aient peut-être jamais paru au « Bulletin » je dirais avec l'écrivain Hollandais Quérido « alles larie en apekool ».

— Ces quelques lignes sont l'expression douloureuse des déconvenues continues et des doléances journalières d'un missionnaire en pays sauvage, mais elles sont certainement aussi celles de la plupart de ses Confrères au Congo Belge.

In Te, Domine, speravi.

P. Bruno Geldhof.
Sup. Miss. Cath. MANONO.

OBSERVATIONS.

Le R. P. Geldhof dénonce un mal auquel notre revue n'a cessé de chercher un remède.

Il veut bien citer, sans critique, l'étude que j'ai publiée en 1938 (pp. 193 et ss. de la revue) et intitulée : « Essai critique de la situation juridique des indigènes au Congo Belge ». Mais quant à moi, je n'ai jamais reproché au gouvernement de ne pas s'être occupé de la lutte contre la polygamie ; je ne lui ai pas reproché une infidélité aux engagements de l'article 5 de la charte coloniale ; je lui ai reproché, au contraire, d'avoir entrepris cette lutte d'une façon trop directe et inconsidérée, sans songer que la polygamie, infiniment inférieure à la monogamie dans l'échelle des valeurs sociales, était cependant supérieure, infiniment supérieure, à l'union libre. C'était l'idée défendue par M. Rolin au conseil colonial, et qu'on n'oubliera jamais sans faire courir à la société indigène le plus grave péril. L'abandon progressif de la polygamie doit être poursuivi à l'avantage exclusif d'une forme supérieure de l'union matrimoniale, si l'on veut obtenir un résultat favorable. La circulaire du 7 juillet 1923 (R. M. 1923, p. 146) allait si loin qu'elle posait comme principe « qu'il ne pouvait être question de ramener effectivement à son mari polygame une femme qui vit avec un autre homme ». Quelle qu'ait été la droiture des intentions, les conséquences d'une pareille politique étaient inévitables. Lorsqu'on refusait de ramener « effectivement » une femme à son mari polygame, alors qu'elle ne revendiquait sa liberté qu'à raison d'un concubinage, camouflant souvent une vie licencieuse, ou qu'elle était la « ménagère d'un Européen » — cela s'est vu — on démoralisait l'indigène. On lui faisait croire que le concubinage pur et simple était plus considéré que le mariage coutu-

mier, « *base de la société indigène* » comme disait la circulaire, dès qu'il était polygamique. Il en résultait des scandales dont on ne mesurait pas assez la répercussion dans la société indigène.

Quoi qu'il en soit, la négligence, la mauvaise volonté dans l'exécution de la charte eût été un véritable déni de droit. L'erreur dans les moyens d'exécution est excusable comme toute erreur commise de bonne foi.

Or, le R. P. Geldhof le dit assez clairement, il n'accuse personne de mauvaise foi.

Le problème d'ailleurs, il faut l'avouer, est complexe et si la solution que j'ai proposée : l'intervention du législateur, n'a pas encore, que je sache, provoqué une contradiction, il est très possible que ce soit seulement à raison du peu d'attention qu'elle a attiré.

Le R. P. Geldhof lui-même, qui m'a lu certainement avec sympathie admet-il la solution préconisée ? Il admet évidemment que si des indigènes évolués, dans un moment de grâce, décident de sortir de la barbarie et acceptent dans l'union conjugale les engagements plus stricts que nous rencontrons dans toutes les formes supérieures de la civilisation, il faut que leurs mariages sortent des effets juridiques, conformes à leurs légitimes aspirations.

C'est un vœu réalisé dans plusieurs colonies, c'est un vœu que notre revue a toujours défendu. Mais comment est-il possible et comment est-il réalisable au Congo ?

Les tribunaux, qu'ils soient indigènes ou européens, doivent dire *le droit positif*, statuer d'après les règles qui trouvent leur expression dans la loi ou dans les coutumes. Pour qu'il en soit autrement, les tribunaux devraient se voir conférer un pouvoir législatif qui ne leur appartient pas dans notre organisation judiciaire; ils appliquent la loi et la coutume, et ils n'exercent sur l'évolution du droit qu'une influence indirecte par la jurisprudence.

Je pose de nouveau la question : *comment réaliser ce vœu ?* j'ai envisagé trois moyens :

*
*
*

1° L'interprétation juridique de la valeur simplement supplétive de la coutume qui pourrait s'appuyer sur l'opinion de Duguit, éminent juriste. Mais quelle qu'ait été, dans la préhistoire du droit, la valeur des coutumes, je ne connais personne jusqu'à présent qui leur ait reconnu le caractère simplement supplétif chez les peuples africains, que nous n'appelons d'ailleurs primitifs qu'à raison de leur civilisation inférieure ;

*
*
*

2° Il y a aussi la théorie Solus, interprétation heureuse et habile qui permet de résoudre la difficulté dans les colonies où le droit autochtone, en tant du moins qu'il s'agit du statut personnel, est fondé sur la religion locale (*Bulletin des Juridictions Indigènes*, 1938, pp. 223 et 224).

J'ai dit pourquoi cette théorie semblait inapplicable au Congo : je ne crois pas que ce soit sur une loi religieuse que se fonde le statut coutumier de nos indigènes; aucun jugement, dûment motivé, ne nous a été communiqué jusqu'ici, qui ait avancé cette affirmation ;

*
*
*

3° « La théorie de la coutume évoluée », « *thème cher à M. Sohier* », comme dit le R. P. Geldhof, permettrait également des décisions satisfaisantes et juridiquement inattaquables. Ce « thème » n'est pas seulement cher à M. Sohier, il n'est contesté par personne, que je sache. L'évolution du droit positif — pour les indigènes congolais c'est l'évolution des coutumes — suit infailliblement le progrès des idées et l'affinement des cœurs. Des tribunaux indigènes (surtout, il est vrai, des tribunaux de territoire, présidés par les administrateurs) ont constaté souverainement dans certaines circonscriptions une évolution favorable des coutumes et ont statué en conséquence. Si l'on s'en rapporte à une étude remarquable de M. l'Administrateur territorial Brausch, (que notre revue publiera incessamment), sur les associations indigènes des N'Kutshu, qui met en évidence une situation qui existe dans une très grande partie de la colonie, on comprendra que

les règles chrétiennes du mariage pourraient passer dans la coutume, plus facilement qu'on ne supposerait, partout du moins où une association d'indigènes prendrait naissance sous l'influence d'un prêtre indigène en s'entourant de certaines formes adaptées à la mentalité des gens de sa race. Mais c'est un procédé qui regarde plus la missiologie que le droit, quant à l'opportunité.

Malgré cela, on sait que le développement des sociétés n'est pas une marche infaillible vers la perfection. L'ascendant de notre civilisation, l'action de nos dévoués missionnaires, n'empêcheront pas le flux et le reflux qui caractérise toute évolution humaine. Malgré les espérances les plus justifiées, en dépit du devoir que nous avons d'espérer, nous devons craindre l'aléa de terribles et catastrophiques régressions si notre force, légalement armée par la loi, n'intervient pas.

Les constatations que nous lisons dans les articles du R. P. Geldhof nous en donnent la malheureuse évidence.

Ses « chers administrateurs », les tribunaux indigènes et les substituts auront beau s'inspirer de la théorie de la coutume évoluée, quel sera le résultat effectif de leur adhésion de principe, parfaitement justifiée d'ailleurs, s'ils constatent que cette coutume n'évolue pas, ou pire, qu'elle rétrograde dans l'ordre des valeurs sociales ? J'espère, je suis persuadé que ce n'est pas partout que « *la proportion des chrétiens d'entre 25 à 35 ans, convertis depuis longue date (mettons 10 à 15 ans), qui prennent une deuxième femme, est la même que celle des païens de même âge* ».

Mais comment le tribunal indigène des régions où il en est ainsi, oserait-il sans forciature affirmer que les coutumes ont évolué et qu'elles permettent d'appliquer aux mariages des catholiques les règles du droit canon ?

Il ne s'agirait pas seulement d'une erreur juridique, ce serait la même erreur de conscience que celle d'un juge catholique qui, constatant l'existence d'une cause légale de divorce civil, confondrait ses devoirs, oublierait qu'il ne statue que sur des modalités juridiques de droit positif qui laissent intactes les obligations de la conscience, et refuserait de prononcer un jugement de divorce.

Dieu a réservé certaines actions à son tribunal suprême, concluait un jour Berryer, « qu'il y ait moins d'orgueil chez le législateur, qu'il y ait moins d'orgueil chez les magistrats. Tout ce qui s'accomplit ici-bas, n'est pas soumis à leur autorité fragile ».

L'administrateur de la région où se présente la triste situation signalée par le R. P. Geldhof, ne pouvant invoquer une coutume évoluée, a cru qu'il convenait de refuser de soumettre à une décision judiciaire un litige, qui mettait en cause des indigènes engagés dans les liens d'un mariage religieux.

C'était la pire des solutions ! On évite ainsi de rendre un jugement qui autoriserait des comportements contraires aux obligations de conscience des intéressés, mais on rend impossible également toute intervention légale, quand le mariage est religieux, qui permettrait d'imposer les obligations que les coutumes les plus arriérées sanctionnent. En refusant de juger, l'administrateur, président du tribunal de territoire, commettait, de plus, inconsciemment, un déni de justice, et il agissait comme l'ont fait plus d'une fois d'ailleurs des tribunaux indigènes, désireux de ne pas entrer en discussion avec un missionnaire qui est non moins sympathique aux juges que, dans ce cas les juges ne le lui sont.

Si les autorités judiciaires qui ont la responsabilité du bon fonctionnement des tribunaux et sur qui repose une bonne part de la responsabilité de l'ordre public, laissent les choses aller ainsi, ce serait la porte large ouverte, légalement ouverte à l'anarchie. L'anarchie que redoute d'ailleurs le missionnaire qui nous écrit, l'anarchie que nous voyons poindre tout aussi bien que lui. Car c'est une manifestation d'anarchie qu'une décision de ce genre, même si en l'occurrence elle évite la constatation juridique d'une latitude contraire à une obligation de conscience.

Il ne faut pas se satisfaire de décisions arbitraires, occasionnellement conformes à des désirs légitimes mais qui suppriment chez les juges le respect de la loi et leur donnent l'habitude de faire fi de la logique juridique. On les expose ainsi à céder à des sentiments qui, en d'autres circonstances, pourront très facilement ne pas avoir leurs sources dans la sympathie qu'ils éprouvent pour la personne qui est chargée de la direction religieuse des consciences, ou dans une interprétation exacte des directives qui doivent présider à cette direction.

*
**

Si l'on ne peut raisonnablement espérer une évolution favorable des coutumes dans une mesure suffisante à étayer solidement, et *immédiatement*, un ordre social supérieur à la barbarie primitive, il ne reste qu'un moyen : le recours au législateur.

C'est le quatrième moyen, que je crois seul possible, et dont je juge urgent la réalisation, dans les conditions de fait où se trouve le Congo ;

Il faut que le législateur intervienne pour mettre à la disposition des indigènes qui sont entrés dans la voie du progrès moral, des règles juridiques qui conviennent à leurs idées nouvelles et à leurs sentiments plus affinés, qui les soutiennent et les défendent sur des points essentiels contre leurs inévitables faiblesses. C'est le rôle de toute législation.

Contrairement à ma première opinion cependant, j'en suis arrivé à croire qu'il serait expédient d'autoriser l'intervention d'un législateur indigène. Je craignais son infériorité devant l'urgence et la complexité des problèmes à résoudre, mais il y suppléera sans doute par sa bonne volonté et la rapidité de ses interventions. Il conviendrait probablement de soumettre la promulgation de leurs décisions législatives à l'autorisation préalable d'une autorité européenne prudemment choisie, composée par exemple de personnes spécialement préoccupées, par leurs fonctions, du sort des indigènes. Ce pouvoir législatif pourrait être également limité à certaines modalités juridiques préalablement fixées par le législateur européen.

*
**

Il nous reste à faire connaître à nos lecteurs *l'affaire B. Anjela contre K. Simon*.

La banalité de cette affaire surprendra ceux qui s'attendent, à la suite de tout ce qui précède, à un cas exceptionnel. Hélas ! qu'ils y prennent garde. C'est la banalité de cette affaire qui est la preuve du danger.

Le désordre dans les idées des indigènes, les perturbations qui se produisent dans leur ordre social, ne sont que des conséquences prévues et inéluctables de leur passage progressif, mais instable, de la barbarie à la civilisation. Ce qui justifie le cri d'alarme dont notre revue se fait l'écho, c'est qu'il soit banal que ce désordre ne se hurle à aucun barrage, établi plus ou moins haut dans l'étiage des valeurs sociales, marquant le point où l'autorité intervient légalement et sans tergiverser ; le danger est qu'il n'y ait que des expédients contre ce désordre et que ces expédients soient d'un emploi banal.

*
**

B. Anjela et K. Simon vivaient séparés de corps depuis longtemps. Cédant sans doute à un remords passager — on verra tout à l'heure pourquoi je dis passager — ou momentanément impressionné par les objurgations du missionnaire, K. Simon demanda le retour de sa femme au foyer conjugal.

La femme résidait chez son père, dans une autre localité que celle de son mari. Elle demanda, de son côté, à être autorisée à vivre séparée de corps et son père intervint en son nom : cas typique d'un litige que devaient trancher les juridictions indigènes.

L'administrateur, président du tribunal de territoire, saisi explicitement et directement du litige par la femme et par son père, répond à celui-ci une première fois :

« En réponse à votre lettre du 20 novembre écoulé, je vous informe que contrairement à ce que vous pensez, un mariage religieux ne peut être rompu. Seul le mariage civil admet le divorce. Le mariage coutumier admet également le divorce.

« D'autre part je vous informe que le R. Père Supérieur de la Mission de Manono a interrogé votre fille. Cette dernière ne parle pas de lèpre. Elle déclare simplement qu'elle ne veut pas de son mari parce qu'il lui a dit : « Toi, tu n'as pas d'enfants parce que tu as couché avec ton père ». Voilà le motif de la mésentente.

« Agréez, etc... ».

Il confirme ensuite cette réponse :

« Je vous confirme ma lettre 1907/Just/F. 2 du 23/12/43 répondant à votre lettre du 20 novembre 1943.

« En ce qui concerne votre lettre du 16 décembre, je ne puis y donner de suite favorable.

« *Je n'ai pas le pouvoir de rompre un mariage religieux.*

« Le remboursement de la dot ne constituerait pas une rupture du mariage religieux.

« En conséquence je vous retourne votre mandat postal.

« Si vous désirez des renseignements complémentaires sur le mariage religieux, je vous invite à exposer votre affaire à Monsieur l'Administrateur territorial de Kindu et aux Révérends Pères de la Mission.

« Agréez, etc... ».

Entretemps, en dehors de toute décision judiciaire, interviennent des mesures administratives, le refus du permis de séjour, le refus du passeport de mutation : jeu normal d'une activité dont il est inutile de rechercher la légalité occasionnelle, parce qu'il est évident que ces pouvoirs administratifs n'ont pas été établis pour résoudre les différents conjugaux et imposer la cohabitation des époux. En pratique cependant, ce système est courant et permet au dernier échelon de la hiérarchie territoriale de mettre fin à beaucoup de litiges. Bien ou mal ? Cela dépend des cas mais, sans conteste, en ébranlant la confiance des indigènes dans la justice et dans l'autorité européenne. Car l'arbitraire de ces décisions apparaît clairement aux yeux des indigènes à raison de leur caractère occasionnel et, le plus souvent pour eux, incompréhensibles et incohérentes, faute de débats sérieux et contradictoires et des motivations publiques d'une décision judiciaire. Si ces interventions administratives font rarement l'objet d'une réclamation, c'est parce que l'indigène apeuré se résigne, mais avec amertume. Parfois cependant — et ce fut le cas en l'occurrence — les autorités compétentes sont saisies, suite à une circonstance quelconque, souvent suite à l'intervention d'un européen, bien ou mal intentionné, de protestations inlassables et acharnées. Les lettres du père de B. Anjela atteignirent toutes les extrémités du Congo, et il n'est pas sans intérêt d'en reproduire un extrait qui fera sentir aux Européens la gravité du scandale quand il vient d'eux, et permettra de juger que le colonial a dans la colonie des devoirs plus impérieux que dans la métropole.

On lisait notamment dans ces lettres :

« »

« Il est tout à fait hors de doute, Monsieur le Procureur Général, que souvent des Européens qui ont fait le divorce avec leur dame blanche, vivent toujours avec des femmes noires (négresses) avec lesquelles souvent les Blancs font des enfants. Si l'Européen présente l'enfant né au père de la Mission pour le baptiser, chaque fois le R. Père de la Mission est toujours d'accord sans refuser le baptême.

- Monsieur le Procureur Général, d'après la foi chrétienne, le mariage religieux ne peut être rompu.
- Mais par conséquent, ici à Kindu il y a des Européens qui vivent avec des femmes chrétiennes qui ont abandonné leur mari (du mariage religieux). L'Administration et la Mission connaissent bien ces Européens mais au contraire, ils ne disent rien. Ces femmes vivent toujours avec des Blancs mais sans aucune difficulté, et pourtant ce sont des femmes anciennement mariées religieusement avec des maris noirs.
- Donc y a-t-il une exception pour les Européens dans la question du mariage religieux ?
- Si la réponse est affirmative, il faut que cette règle soit applicable pour les noirs aussi. *Car Dieu est maître pour tout le monde*, sans distinction de races.
- A ces conditions, comme la justice est mieux que l'égalité, il y a lieu de courir à la justice dont dépend la certitude de *la LOI*.

* * *

Le Parquet intervint comme c'était son devoir et exigea une décision judiciaire de la part des autorités compétentes. Entretemps les époux se trouvèrent à Elisabethville et soumièrent leur différend au tribunal de territoire de cette circonscription administrative.

K. Simon, au lieu d'exiger le retour de sa femme au domicile conjugal, s'empresse de poursuivre tout aussi bien qu'elle non pas le divorce ce qui est indicatif d'une persistance de l'influence religieuse, mais la séparation de corps. Voici le jugement :

TRIBUNAL DE TERRITOIRE D'ELISABETHVILLE

AUDIENCE DU 12 MAI 1944.

En cause B. Anjela,
Contre K. Simon,
Exposé de Bolumba Anjela.

Je demande à ne plus vivre avec mon mari Kompania Simon pour le motif suivant :

Mon mari me frappe souvent et ce qui m'altriste beaucoup il m'a injuriée en public déclarant : Vous êtes stérile parce que vous avez eu des relations avec votre père. Simon a demandé le remboursement de dot, on lui a déjà remis la totalité de la dot, moins 700 francs.

Exposé de Kompania Simon.

Je ne désire plus vivre avec ma femme; elle est drôle. C'est à cause du Père Missionnaire que j'ai demandé à reprendre la vie conjugale, mais ce n'est pas possible. Elle n'est pas de ma race. Je demande à être remboursé de la dot que j'ai payée, j'avais déjà été remboursé de la totalité moins 700 francs.

Q. *Bolumba Anjela* : Etes-vous mariée coutumièrement et religieusement ?

R. Mon Père avait touché la dot, et nous nous sommes mariés religieusement.

Q. Demandez-vous au Tribunal de prononcer votre divorce ?

R. Non, je demande à ne plus être tenue de vivre avec mon mari, lorsque nous nous sommes mariés religieusement nous voulions adopter comme règle l'indissolubilité du mariage, mais mon mari m'a injuriée trop gravement pour que je puisse continuer à vivre avec lui.

Q. à *Kompania Simon* : Vous avez entendu la réponse de votre femme, qu'avez-vous à dire ?

R. Je ne demande pas le divorce, mais je demande à ne plus être tenu de vivre avec ma femme, la vie est impossible avec elle.

Le Tribunal tint la cause en délibéré et à l'audience du 12 mai 1944 rendit le jugement suivant :

Attendu qu'il est établi que les époux contractèrent régulièrement, un mariage coutumier à une date qu'il est difficile de préciser avec exactitude, mais qui remonte, à s'en rapporter aux dires des parties aux environs de l'année 1928 et qu'une dot d'une valeur de 1080 francs (lettre du 16/12/43 de Lukota Gabriel) fut payée par le défendeur au père de la demanderesse.

Attendu que dès le début du mariage, la vie commune entre les époux s'avéra impossible et que le défendeur ne fit qu'accroître le ressentiment de la demanderesse en lui reprochant des relations incestueuses qui auraient été la prétendue cause de sa stérilité.

Attendu que cette dernière accusation constitue au regard de la coutume indigène une injure grave.

Attendu que les parties ne sollicitent pas le divorce mais bien seulement d'être dispensées du devoir de cohabitation.

Attendu que la coutume indigène prévoit et admet le statut de la séparation de corps temporaire, que dans ce cas, il n'y a pas lieu de prononcer le remboursement de la dot.

Par ces Motifs

Le Tribunal

Vu les règles coutumières de la région, en faisant application;

Dispense les parties au devoir de cohabitation pour une durée de 5 ans.

Dit n'y avoir pas lieu à remboursement de dot;

Donne toutefois acte à la demanderesse de ce qu'elle a remboursé la totalité de la dot à l'exception d'une somme de 700 francs.

Condamne le défendeur aux frais de l'instance taxés à 20 francs ou 4 jours de C. P. C. Ainsi jugé et prononcé en audience publique le 12 mai 1944.

Président: R. Monet, A. T.

Juges: Panga André et Mukangua Augustin; greffier: Tumba S. Gaston.

*
*
*

Et maintenant, qu'en sera-t-il? Les deux époux vraisemblablement contracteront, chacun de leur côté, des unions coutumières auxquelles l'opinion publique indigène reconnaîtra toute la valeur d'un mariage régulier et légal.

Si les tribunaux, dûment informés de la situation des intéressés, refusent à ces unions tout effet légal à raison de la persistance du mariage préalable qui comportait l'obligation à la monogamie, s'ils estiment que la coutume évoluée permet d'aller jusque là, B. Anjela et celui qui vivra avec elle, K. Simon et celle qui vivra avec lui, se trouveront sans protection contre les velléités licencieuses de leurs concubins respectifs, jusque et y compris la prostitution.

Les mariages contractés par eux seront nuls, ne sortiront aucun effet légal mais leur bigamie, dans l'état actuel de notre législation, ne constitue pas une infraction.

La voie est donc libre du côté de la déchéance, mais aucun recours n'est possible pour la défense de ce que l'un ou l'autre voudrait conserver de l'ordre familial.

Nous voyons donc que si dans les articles du R. P. Geldhof il y a une certaine hésitation, une incertitude évidente sur le moyen dont il envisage l'opportunité, il n'y a rien d'exagéré dans son cri d'alarme.

V. Devaux.

LE POUVOIR POLITIQUE ET SOCIAL DANS LA SOCIÉTÉ INDIGÈNE

Chez les tribus Basongo, Bangongo, Bâmbala et Bahungana, établies entre Lukula et, affluents de gauche du Kwilu (Territoires de la Lukula et Moyen Kwilu).

par le R. P. DE BEAUCORPS S. J.

N. B. La région étudiée est comprise approximativement entre deux parallèles qui couperaient la rivière Lukula :

l'un, à quelques kilomètres de la Mission de Yasa, vers le nord ;

l'autre un peu au sud de Masimanimba.

Pour éviter d'encombrer le texte, nous renvoyons à la fin de ce travail les notes documentaires (désignées par des chiffres), ne conservant au bas des pages que les notes explicatives (désignées par des lettres).

A. — LE POUVOIR POLITIQUE.

1. — LE DOMAINE POLITIQUE EST ACQUIS PAR LE CHEF DU CLAN OU SOUS-CLAN (a) QUI LE PREMIER A OCCUPÉ UNE TERRE VACANTE.

L'ensemble des terres sur lesquelles s'étend ce domaine politique est désigné sous le nom « chefferie », territoire autonome gouverné par un « chef de terre » (1).

a) Il est important de noter que, le plus souvent, le chef du clan premier occupant n'est par personnellement arrivé le premier sur les terres : il a été précédé d'un ou de plusieurs membres subalternes du clan. Ceux-ci se sont installés sur les terres vacantes, et y ont accompli les premiers travaux de débroussement, de culture et de construction. Lors de son arrivée, leur chef de clan, tout en prenant le pouvoir politique sur les terres, leur abandonna ; en considération des travaux qu'ils y avaient accomplis, « l'usufruit » sur les plaines où ils s'étaient établis (b), parfois même l'exemption du tribut (2).

b) Quelquefois, en même temps que le chef du clan premier occupant, arrivent sur les terres des chefs d'autres clans ou sous-clans. Eu égard à leur rang social, le chef de terre leur accorde souvent l'exemption du tribut (3).

c) Le chef du clan (ou sous-clan) des premiers occupants n'est pas nécessairement le chef principal du clan, lequel est souvent resté en arrière. Ce chef secondaire n'en acquiert pas moins le domaine politique sur les terres occupées, et prend le titre de « chef de terre » : « *Mwil* » ou « *Munga mén* » (Kisongo) ; « *Mwini man* » (Kimbala) ; « *Munga man* » (Kingongo) ; « *Mwil* » (Kiyansi) « *Munkwa man* » (Kihungana).

Le chef principal, arrivant postérieurement sur les terres, prendra rang simplement parmi les sujets du chef de terre, et restera dénué de tout pouvoir politique, — à moins que, bénévolement et eu égard à sa dignité, le chef de terre en fonction ne lui cède le pouvoir. Dans le cas contraire, il sera simplement exempté du tribut, ou bien le partagera par moitié avec le chef de terre (4).

(a) Voir infra, Littéra B, N° 1 la définition de ces termes.

(b) Voir infra, l'explication de ce terme.

2. — IL APPARTIENT AU CHEF DE TERRE D'AUTORISER ULTÉRIEUREMENT DES ÉTRANGERS A S'INSTALLER SUR SES TERRES.

L'instrument juridique de l'autorisation accordée consiste dans la plantation d'une bouture de l'arbre « *Musongi* » (*Ficus Dusenii*), prélevée par le chef de terre sur le *Musongi* planté jadis au village où il réside. La bouture est mise en terre par le chef lui-même, qui offre sur elle un sacrifice où entrent les éléments suivants: noix de Cola (*Cola Congolana* ou *acuminata*), fruit de Mutien (*Garcina Kola*), champignon (*Lentibus Tuber regium*), vin de palmier, sang d'une poule égorgée sur la fourche de la bouture.

Ce rite accompli, l'étranger est autorisé à s'installer, mais reste sujet du chef de terre au même titre que les natifs: « *Mulwe a tung* » (*Kisongo*), « *Tungí-tungí* » (*Kimbala*), « *Tung-tung* » (*Kingongo*), « *Twuring etuding* » (*Kikungana*). Ces étrangers sont donc tenus au même titre à la remise du tribut, qui consiste dans la cuisse des animaux suivants: buffle, cochon sauvage, crocodile, éléphant, hippopotame, lymnotrague, cervaline; un morceau du boa; la défense de l'éléphant et la dépouille du léopard: « *Mulam* » (*Kisongo*), « *Mulambu* » (*Kimbala*), « *Mulâm* » (*Kingongo*), « *Mulambu* » (*Kiyansi*). « *Mulàm* » (*Kihungana*) (5).

3. — LE CHEF DE TERRE PEUT A SON GRÉ, — ET SANS PRÉJUDICE DES INTÉRÊTS DE SES ADMINISTRÉS, — ABANDONNER LE DOMAINE POLITIQUE SUR UNE PARTIE DE SES TERRES EN FAVEUR DE GROUPEMENTS OU DE TRIBUS ÉTRANGERS ARRIVÉS APRÈS LUI.

L'instrument juridique de la cession des terres, entraînant ipso facto l'indépendance politique des nouveaux venus et l'exemption du tribut, consiste dans le versement d'une somme fixée (en *Cauris* ou « *Nzimbu* ») d'un commun accord. A cette somme s'ajoute souvent la remise par le chef clanique des nouveaux occupants d'un ou de plusieurs esclaves (6).

Ce contrat bilatéral est appelé: « *Asum men* » ou « *afit men* » (*Kisongo*), « *Akusumba man* » (*Kimbala*), « *Kuswùm man* » (*Kingongo*), « *Asùm mean* » (*Kiyansi*) « *Ksùm màn* » (*Kihungana*). Nonobstant les termes qui le désignent (acheter; payer la terre), cet acte n'a rien de commun avec un transfert de propriété vente-achat, (a). La somme versée ne représente aux yeux de l'indigène rien autre chose qu'une juste compensation offerte au chef pour la renonciation au tribut, et une reconnaissance officielle de l'indépendance politique accordée aux nouveaux venus.

4. — LE CHEF DE TERRE ABANDONNE PARFOIS LE DROIT AU TRIBUT DE CHASSE, AFFÉRENT A TELLE PARTIE DE SON TERRITOIRE, en faveur de tel proche parent, ou par égard pour tel chef d'un autre clan (a). Mais il n'entend pas pour autant concéder l'indépendance politique de ces terres, qui restent soumises comme par le passé aux pouvoirs du chef de terre (7).

Parfois aussi, à la suite de litiges, certains chefs de clans ou de sous-clans refusèrent le tribut au chef de terre ou s'emparèrent de telle partie de son territoire, se soustrayant ainsi de force à son autorité. Pour éviter l'aggravation du conflit, il arriva que le chef lésé laissât subsister cet état de chose, sans qu'aucun règlement juridique soit intervenu. Comme la coutume ne connaît pas la prescription juridique, les droits du chef de terre restent entiers, aussi longtemps qu'il n'a pas manifesté officiellement la renonciation à ses droits, et fourni l'instrument juridique de la cession des terres (8).

(a) cf. R. de Beaucorps, La Propriété foncière chez les Basongo, Editions de la Revue Juridique du Congo, Elisabethville, 1945, p. 5 N° 4.

5.— IL NE FAUT PAS CONFONDRE AVEC LE DOMAINE POLITIQUE LE « DROIT D'USUFRUIT » SUR UNE PLAINE.

Ce droit particulier, personnel et héréditaire, n'a rien de commun, ni avec le domaine politique sur la terre, ni avec un titre de propriété personnel ou collectif.

Ce titre, — qui n'est désigné par aucun terme propre parmi les tribus qui nous occupent, — confère à celui qui en est bénéficiaire le droit de fixer le jour de l'incendie annuel de la plaine, et de recevoir, en cette seule circonstance, la cuisse de tout le menu gibier capturé. Le tribut coutumier du gros gibier revient comme toujours au chef de terre.

Le fondement juridique de ce titre spécial « d'usufruit » se trouve dans l'un des quatre chefs suivants :

- a) Le chef de terre est souvent usufruitier de telle ou telle plaine de son territoire.
- b) Un individu quelconque, arrivé jadis premier sur les terres, et y ayant opéré les premiers travaux d'installation et d'aménagement, reçoit sur ces plaines un titre d'usufruit transmissible héréditairement (b).
- c) Certains chefs d'agglomérations acquièrent parfois à titre onéreux l'usufruit sur les plaines voisines de leur hameau.
- d) L'usufruit de quelques plaines fut, dans le cours des temps, concédé à des particuliers à titre de dommages-intérêts pour le décès de quelqu'un des leurs, victime de feux de brousse imprudemment allumés ou mal dirigés.

Il est à noter que certains étrangers, installés régulièrement sur les terres du chef premier occupant, mais n'ayant pas reçu juridiquement leur autonomie, arguent de la simple acquisition de l'usufruit des plaines pour prétendre à l'indépendance. Une telle prétention est manifestement entachée de mauvaise foi. Car il n'est pas un indigène qui ne sache que la somme modique offerte au possesseur d'une plaine pour en acquérir l'usufruit ne confère d'autre droit que celui d'incendier les herbages et de recevoir en cette seule occasion la cuisse du petit gibier. Il n'y a là rien de commun avec la cession du domaine politique (9).

6. — LE POUVOIR POLITIQUE (DOMAINE SUR LA TERRE), — qu'il ait été acquis par cession juridique, aussi bien que par première occupation, — COMPORTE UN TRIPLE EXERCICE :

POUVOIR LÉGISLATIF LIMITÉ; — POUVOIR JUDICIAIRE ET EXÉCUTIF.

a) Le *pouvoir législatif* se réduit à l'heure actuelle à des modifications secondaires de la coutume ancestrale. Cette coutume, immuable en principe, est aujourd'hui obligée de s'adapter, soit aux conditions nouvelles de l'existence (suppression des barrières entre tribus, substitution des travaux industriels à l'artisanat indigène et disparition des marchés locaux, etc...) — soit aux exigences de l'État (groupements des villages, abandon des lieux insalubres, entretien des voies d'accès aux agglomérations,...) — soit à la mentalité nouvelle implantée par la civilisation (mesures en faveur de la stabilité du mariage ou contre le retour à la polygamie, dommages-intérêts pour adultère, encouru par la femme aussi bien que par l'homme, inscription des attentats contre la pudeur et de la corruption des mineurs au nombre des délits...).

(a) V. supra, Lit. A, N° 1, b.

(b) V. supra, Lit. A, N° 1, a.

Mais antérieurement à l'occupation européenne du pays, c'est à dire vers 1920, — date à laquelle nous nous reportons dans cette étude, — la coutume ancestrale conservait entier son caractère d'immutabilité, et le pouvoir législatif du chef de terre se réduisait à fort peu de chose : règlements d'ordre administratif relatifs aux abattages de forêt ou à l'incendie des plaines, réglementation des rassemblements publics, des marchés, impositions de nouvelles amendes ou modification du taux des anciennes.

b) Le *pouvoir judiciaire* était, avant l'occupation européenne, fortement organisé chez les Basongo, moins bien chez les Bangongo, embryonnaire et presque inexistant chez les Bambala de l'est (sur la Luniungu).

Chez les Basongo, le tribunal du chef, « Mukon », était composé de la façon suivante :

Le chef, « *Mwil* » préside les débats, sans toutefois s'interdire à l'occasion d'y prendre part, et même parfois de faire fonction de juge. C'est à lui qu'il appartient de promulguer officiellement la sentence ;

Le « *Ngyens* » ou ancien est celui des juges le mieux versé dans la connaissance des coutumes et dans la façon de les appliquer. On pourrait le comparer à une sorte de conseiller juridique. Il lui arrive parfois de présider le tribunal ;

Les « *Bambaka* » ou juges, dont le nombre variait de trois à sept, étaient choisis parmi les notables des diverses agglomérations. Pour chaque séance, le chef désignait ceux d'entre eux qui seraient appelés à siéger ;

Le « *Mbalamulwem* » remplissait en quelque sorte les fonctions d'avocat. Il suppléait à la partie défenderesse en cas d'incapacité de celle-ci à se défendre.

Les Basongo n'ignoraient pas le postulat juridique interdisant d'être « juge et partie ». Aussi le nombre des juges nommés par le chef était-il toujours tel qu'il lui permît de récuser ceux qui se seraient trouvés impliqués dans l'affaire à juger. Ici s'appliquait l'axiome :

« Kinin kiandi bota, kiaki mu nkongo bota » :

« l'oiseau perché sur ton arc, un autre le tire ».

La procédure suivie dans ces tribunaux était fixée de façon très précise :

La séance se tient soit au village du chef de terre, soit à celui où s'est produit le délit, sous l'ombre de l'un des arbres qui manquaient rarement sur les places de villages. Pour les affaires criminelles les plus graves, tribunal se tenait sur la place du marché public « *Ixo* », c'est à dire en pleine brousse et loin des agglomérations, afin de ne pas souiller le village par les scènes de sauvageries qui suivaient la condamnation à mort.

Au jour et à l'heure fixés, le chef de terre s'installe, jambes croisées, sur la peau de Léopard, ou à son défaut sur une peau de civette ou de cervaline, signe de ses fonctions de président. Autour de lui ses assesseurs prennent place sur des nattes. Le chef plante en terre son couteau ou sa lance, conservant entre ses mains, en guise de chasse-mouches, une queue de buffle emmanchée « *Kisinsi* » ou « *Musiesi* ». Le silence règne sur l'assistance. On appelle le chef ou ancien du village du prévenu. Il énonce ce qu'il connaît de la cause introduite. Alors le prévenu « *Munga ntsang* » est autorisé à présenter sa défense. Les témoins « *Bambeng* » sont entendus. Quiconque demande à prendre la parole s'avance en silence vers le chef-président et frappe des mains en disant : « *Maku* ». Celui-ci lui donne la parole par les mots « *Swâ* » ou « *Woyen* ». Lorsque la cause est suffisamment instruite, le chef, toujours assis, entonne le chant suivant :

« Me kimpamba,

» Kisi ya sisi ya, »

» Ambwe kial. »

« Moi, chef de terre, le pays est à moi, comment resterais-je indifférent ». Paroles que la foule reprend plusieurs fois en chœur. Puis les femmes poussent les « Miyaŷ » : « Hoooo... Hooo... » en se frappant la bouche de la main droite.

Les juges viennent faire successivement au chef la salutation d'usage : chacun tour à tour s'accroupit devant lui, en posant les mains à terre. Puis ils s'écartent pour discuter, tandis que le chef se retire dans sa case ou bien reste simplement assis sur la peau de fauve.

Lorsqu'ils reviennent, l'un des juges, après avoir demandé la parole selon le protocole décrit plus haut, expose les considérants et énonce la peine encourue. Il indique aussi le montant des frais de justice : ordinairement une chèvre ou un bouc, qui sera partagé entre le chef-président et les juges. Le condamné sera ensuite remis en liberté pour se procurer au plus tôt le montant exigé.

Le chef alors se lève, et brandissant le « Musiesi » ; « Wila me.. Wila me, Lesiem.. ». « Ecoutez-moi, écoutez-moi, je parle pour donner mon avis ». Il confirme la sentence et insiste sur la sanction, terminant par ces mots : « Lesi tze » « toi, paye »...

La foule se retire ; le chef rentre chez lui.

Lorsque l'auteur d'un crime est passible de mort, nous l'avons dit, le jugement ne se déroule pas au village, mais à l'écart, au lieu du marché, mais non pas au jour du marché. Les formes ci-dessus décrites ayant été observées, et la sentence édictée, le coupable se couche à terre sur le dos, et le chef lui touche par trois fois la poitrine du fer de sa lance. Puis il enjambe par-dessus son corps et se retire. La foule se précipite en furie : en un instant le malheureux est assommé et dépecé, au milieu d'un désordre indescriptible.

Si nous nous sommes étendus, — plus que de raison, peut-être, — sur l'organisation judiciaire chez les Basongo, c'est pour faire mieux ressortir par contraste ce qu'elle était chez les Bambala de la Luniungu vers la même date, c'est à dire vers 1920, avant l'occupation.

Chez ces derniers, les particuliers avaient pris depuis longtemps l'habitude de se rendre justice à eux-mêmes, voire par la violence et les armes. Et celui qui reculait devant l'emploi de moyens aussi contraires à la sécurité publique, s'adressait simplement aux petits chefs d'agglomérations, qui s'étaient arrogé le droit de juger les différends et d'imposer arbitrairement des amendes, qu'ils partageaient avec leurs comparses.

Seul le pouvoir judiciaire s'exerçant au criminel pour les cas les plus graves (meurtres et blessures) restait aux mains des chefs de terre. Nous constatons chez les Bambala de la Luniungu, vers cette époque, l'existence de quelque chose comme des hautes cours de justice. Elles étaient constituées par les divers chefs de terre, se réunissant ordinairement au nombre de trois, sous la présidence du plus haut placé en dignité. Les circonscriptions judiciaires ainsi dessinées débordaient les limites des circonscriptions politiques, puisque les trois juges constituant ce tribunal appartenaient à de petites chefferies ou sous-chefferies différentes.

Sur quelle base s'étaient opérés ces groupements de chefferies ? Et le fait pour des chefs indépendants d'exercer en commun leur pouvoir judiciaire ne révèle-t-il pas l'existence de circonscriptions politiques plus étendues, dont ces petites chefferies n'auraient été que des subdivisions ? Nous ne le pensons pas pour la raison que, — en dehors de ces sessions du tribunal, qui ne se tenaient pas toujours dans la même chefferie, — chacun des juges exerçait chez lui les autres attributions de son pouvoir politique en complète indépendance par rapport aux autres. Le motif de ces groupements judiciaires nous semble devoir être cherché dans la difficulté de trouver dans chacune de ces très petites chefferies des juges capables en nombre suffisant pour constituer un tribunal autonome. Et le principe qui guidait apparemment le choix de ces rapprochements, n'était

pas un lien de dépendance des uns pas rapport aux autres, mais bien plutôt un simple motif de voisinage, de parenté clanique ou d'amitié personnelle (10).

La procédure suivie dans ces cours de justice était sensiblement la même que chez les Basongo, avec des variantes trop peu importantes pour qu'il vaille la peine de les signaler. Les Bambala ne l'auraient-ils pas empruntée à leurs voisins? Pour qui connaît la remarquable faculté d'adaptation des Bambala tard venus, cette supposition n'a rien d'in vraisemblable.

Entre ces deux formes extrêmes dans l'exercice du pouvoir judiciaire, — pouvoir fort et organisé, chez les Basongo; affaibli et réduit chez les Bambala de la Luniungu, — il y avait place pour bien des degrés, parmi les nombreux groupements politiques autonomes qui existaient dans cette région avant l'arrivée des Blancs. Mais deux choses ressortent avec évidence de nos enquêtes :

Premièrement, c'est que tout chef de terre, détenteur légitime du pouvoir politique possédait et exerçait du même coup le pouvoir judiciaire sur son territoire et y tenait son tribunal. Cette attribution était, aux yeux de la population, une des principales prérogatives du chef et peut être la plus importante.

Secondement, la procédure suivie dans les groupements politiques distincts chez les diverses tribus, était substantiellement la même, les divergences ne portant que sur des points de détail.

c) Le *pouvoir exécutif* à toujours été reconnu au chef de terre dans la région qui nous occupe. C'est à lui que tout étranger doit demander l'autorisation de s'établir sur les terres. Il lui appartient de l'accorder ou de la refuser. Et dans ce dernier cas, il a le droit d'expulser par la force les intrus qui se seraient installés sans autorisation (11).

Personne ne dénie au chef le droit d'accorder l'exemption du tribut à qui lui plaît, et par contre de punir sévèrement quiconque prétend s'y soustraire indûment. A lui seul appartient le droit de céder telle partie de son territoire, et de fixer le taux de l'indemnité qui lui est due en retour.

Chez les Basongo, l'agent du pouvoir exécutif et coercitif était le « *Ngang Mbem* ». L'individu investi de ces fonctions importantes avait pour tâche de réduire par la force les sujets et même les villages récalcitrants.

Dépêché par le chef de terre, le *Ngang Mbem* survenait à l'improviste, et avec l'aide de ses auxiliaires s'emparait du coupable et lui tranchait la tête. Ou bien il cernait un village insoumis, incendiait les cases, et appréhendait au hasard quelques otages, qu'il décapitait séance tenante. Les têtes des victimes étaient apportées au village du chef et remises au « *Ngang Matombo* », qu'on pourrait appeler le gardien ou plutôt le ministre du charnier cheffal. Ce dernier, après les avoir nettoyées du sang et de la boue qui les souillaient, les déposait sur une claie ou sorte d'autel dressé à l'intérieur d'une petite case spéciale, où siégeait la figurine de *Matombo*, fétiche de la guerre. Puis, en vue de désarmer la vengeance de ces victimes, il répandait sur leurs têtes le sang d'une poule égorgée. La terreur qu'inspirait le seul nom du *Ngang Mbem* était une force aux mains du chef de terre : aussi lui suffisait-il souvent d'évoquer le nom du *Ngang* redouté pour se voir obéi sur le champ.

Les Bangongo et les Bambala possédaient-ils une institution analogue à celle-ci ? Il n'y paraît pas, pour ce qui est des Bambala de la Luniungu. Quant aux autres, l'état de nos recherches ne nous permet pas de l'affirmer avec certitude. On peut cependant le conjecturer du fait qu'en certaines régions basongo, le *Ngang Mbem* est désigné du nom de « *Mbambi* », qui est un terme mumbala.

Ce qui est hors de doute, c'est que, aussi bien que les Basongo, les chefs de terre bangongo, bambala et bahungana ont le droit de procéder à la contrainte par corps. Dépourvus d'organisation de police ordinaire, ils agissent par le moyen de tel notable ou proche parent, qui accomplit cette tâche à titre bénévole et transitoire, amène le coupable ou le prévenu, le place sous garde

dans une case vacante, parfois même le met aux entraves. Là où existe l'institution de Ngang Mbem celui-ci n'intervient qu'en cas de résistance.

B. — LE POUVOIR SOCIAL.

LE POUVOIR SOCIAL APPARTIENT AU CHEF DE CLAN OU DE SOUS-CLAN,
MÊME LORSQU'IL EST DENUÉ DE TOUT POUVOIR POLITIQUE.

1. — Les tribus dont il est ici question appartenant toutes au type matriarcal, le clan est constitué par L'ENSEMBLE DE LA DESCENDANCE MATRILINÉALE ISSUE D'UNE ANCÊTRE COMMUNE. Mais cette descendance, quoiqu'appartenant toute au même clan d'origine, s'est subdivisée en un nombre plus ou moins considérable de « *sous-clans* ».

Expliquons en quelques mots le mécanisme de cette subdivision : Par le jeu nécessaire de l'exogamie en même temps que de la patrilocalité, les épouses issues d'un clan donné se sont dispersées au sein des autres clans de la même tribu, et y ont donné naissance à des membres du clan maternel, lorsque chacune de ces descendances est devenue un essaim suffisamment important du clan maternel, et surtout lorsque cet essaim s'est trouvé dans une région quelque peu éloignée du « *clan-mère* », il a légitimement obtenu du chef principal l'investiture de son chef particulier et local. Ces branches issues de « *clan mère* », mais qui lui restent toujours intimement unies, sont désignées ici sous le nom de « *sous-clans* », gouvernés par un « *chef secondaire* » ou « *sous-chef* ». Ce dernier reconnaît toujours l'autorité supérieure du chef principal.

Chez les Basongo, le sous-clan ne porte jamais d'autre nom que celui du clan-mère. Aussi les clans Basongo restent-ils toujours en nombre très limité. Il en est tout autrement chez les Bambala, où le sous-clan adopte un nom nouveau, parfois emprunté à la localité où s'est établie la branche secondaire, nom qui souvent se substitue au nom du clan-mère, au point que ce dernier tombe en oubli. De là le nombre considérable de clans bambala et la difficulté de retrouver leurs attaches réciproques. Chez les Bangongo les deux noms restent parfois accolés l'un à l'autre (12).

2. — UN PETIT NOMBRE DE CHEFS DE CLANS OU DE SOUS-CLANS POSSEDENT,
EN OUTRE DU POUVOIR SOCIAL, (= CHEF CLANIQUE),
LE POUVOIR POLITIQUE (= CHEF DE TERRE).

En effet tout chef de terre est en même temps chef de son clan ou sous-clan ; mais la réciproque n'est pas vraie : un plus grand nombre de chefs de clans, et même des principaux, ne possèdent aucun pouvoir politique, et sont simples sujets d'un chef de terre qui, dans la hiérarchie sociale, occupe un rang inférieur au leur.

Et cependant, en dépit de cette absence de tout pouvoir politique, l'autorité des chefs de clans est considérable, et dans l'organisation des circonscriptions indigènes, ce serait une grave erreur que de ne pas en tenir compte.

3. — LE FONDEMENT DE L'AUTORITÉ DES CHEFS DE CLANS N'EST PAS D'ORDRE
POLITIQUE OU TERRITORIAL, IL EST D'ORDRE RELIGIEUX,

Ce qui rend cette autorité, aux yeux des populations indigènes, plus forte encore que celle des chefs de terre, encore qu'elle soit dénuée de tout moyen de coercition.

Le chef de clan incarne aux yeux de tous les membres du clan toute l'ascendance des ancêtres défunts, il les rend présents parmi eux, il est le gage vivant de leur assistance, sans laquelle le clan ne saurait vivre ni prospérer. Ce principe reste vrai, même lorsque le chef n'appartient pas à la lignée cheffale, même s'il appartient à la classe des esclaves, comme le cas s'est présenté plus d'une fois parmi les tribus qui nous intéressent (13).

4. - Puisque la légitimité des pouvoirs du chef de clan ne repose pas nécessairement sur le principe de la succession matrilineale, sur quel fondement repose-t-elle ?

Sur l'élection légitime et la consécration.

a) L'élection est faite en présence de la dépouille du chef défunt, par les anciens du clan. Ceux-ci prennent pour base la succession matrilineale, mais ils ne la suivent pas aveuglément. Pour des motifs plausibles, ils sautent parfois des échelons, choisissant le second successeur ou le troisième plutôt que le premier. Par défaut de successeur en âge de prendre le pouvoir, ou capable d'en remplir les fonctions, il leur est arrivé plus d'une fois de confier le pouvoir à un esclave (14).

b) La consécration a lieu selon le mode que nous indiquerons au paragraphe suivant ; elle a pour *signe visible* et permanent deux objets qui restent en la possession du chef légitime et que nous devons commencer par décrire : *L'anneau* : « Muwa » (Kisongo), « Munengo » (Kimbala), « Mulwung » (Kingongo), « Mulwù » (Kiyansi), « Mulung » (Kihungana), — n'a pas par lui-même valeur d'insigne : il ne l'acquiert que par la consécration rituelle dont nous parlerons plus bas, et qui en fait un anneau de chef légitime : « Muwa-Wen » (Kisongo), « Munengo-Bweni » (Kimbala), « Mulwung-Bwen » (Kingongo), « Mulwù-mpu » (Kiyansi), « Mulung-Bweni » (Kihungana).

La terre du cimetière est le second objet dont la possession entre les mains de tout chef de clan est le gage certain de la légitimité de ses pouvoirs. Elle est conservée chez les Basongo, dans une corne de l'antilope « Mvil » (*Limnotragus gratus*, appelé communément Mvudi) ; de la même façon, chez les Bayansi qui n'ont pas adopté les coutumes de leurs voisins ; chez les Bambala, les Bangongo et les Bahungana, dans une cassette faite avec l'écorce des branches du palmier Eleais : « Mukobi » (Kimbala), « Mukob » (Kingongo), « Mugòb » (Kihungana), « Mukob » (Kiyansi).

c) *Le rite de la consécration* est le suivant :

Le consécrateur n'est autre qu'un autre chef du même clan, qui, pour la circonstance, prend le nom de « Ngang Wen » (Kisongo), « Nganga Bweni » (Kimbala), « Nganga Bwen » (Kingongo), « Ngang Bweni » (Kihungana). Il est assisté par un dignitaire spécial que tout chef de clan qui se respecte attache à sa personne, et qui porte le nom de : « Ntwala » (Kisongo), « Ntswala » (Kimbala), « Twal » (Kingongo), « Ntwala » (Kiyansi), « Twal » (Kihungana). Ce dignitaire est un esclave choisi par le chef pour la garde et la transmission des insignes cheffaux.

Les deux ministres consécrateurs, munis de l'anneau à consacrer et du récipient destiné à recevoir la terre (corne ou cassette), se rendent au cimetière. Sur la tombe du chef précédemment décédé, ils creusent un trou, y déposent les éléments du sacrifice que nous avons déjà vu en usage sur la bouture de Musongi (a) : noix de Kola, champignon, vin de palmier, y ajoutent avec l'anneau lui-même qui doit être consacré, un œuf de poule, et arrosent le tout du sang d'une poule ou d'un coq dont ils ont tranché la tête. Prenant alors au fond du trou un peu de la terre mélangée des éléments dont nous venons de parler, ils la déposent dans le récipient, qui prend désormais le nom de « Wwen, Bwen ou Bweni ». Il sera remis au nouveau chef en même temps que l'anneau désormais consacré, lors de l'investiture solennelle.

Ainsi s'est accomplie la transmission des pouvoirs du prédécesseur au successeur : C'est l'instrument juridique du contrat qui intervient entre les ancêtres défunts et le représentant officiel des vivants. Les premiers promettent leur assistance, si les seconds se montrent fidèles sujets du

(a) V. supra, Lit. A, N° 2, p. 2.

clan, respectueux de ses traditions. L'on conçoit l'importance que revêt aux yeux de l'indigène le rite dont nous venons de parler. S'il fait défaut, le successeur, serait-il descendant en ligne directe de la lignée cheffale, n'est qu'un usurpateur; — s'il a été accompli, le nouveau chef, serait-il esclave, est légitime et sera reconnu comme tel par le clan.

5. — LES POUVOIRS DU CHEF DE CLAN (ou de sous-clan) NE RESTENT PAS SEULEMENT DANS LE DOMAINE MORAL ET SOCIAL, ILS S'ÉTENDENT DE CERTAINE FAÇON AU DOMAINE JUDICIAIRE ET ÉCONOMIQUE.

Il lui appartient de défendre, dans tous les domaines, les intérêts de ses administrés de faire régner parmi eux, au nom et avec l'assistance des ancêtres, la concorde et la prospérité. L'étendue de ce rôle est exprimée par un dicton répandu en plusieurs tribus :

« Bansol ba kwon, kubul akitsi kakwul » (Kisongo)

« Asololo a magondo, ma agulanda gwabula » (Kimbala)

« Ver de palmier égaré dans un bananier (à l'écorce tendre) est la proie du premier venu » :

Hors de son clan, l'individu est une proie facile, se trouvant privé de son défenseur naturel.

A ce titre, le chef de clan est l'arbitre de différends entre particuliers, comme le serait un « juge de simple police ». Il acquiert ainsi, avec l'exercice, une connaissance pratique de la jurisprudence et une habileté à instruire une affaire, qui le signalent particulièrement aux autorités, dans le choix des conseillers et des juges.

À l'époque où son autorité n'était pas, comme aujourd'hui, battue en brèche, les fonctions importantes qu'il exerçait lui attiraient des dons abondants de la part de ses subordonnés, et faisaient de lui comme le caissier du clan, le petit capitaliste toujours prêt à aider de ses réserves un sujet dans la détresse, à payer la dette d'un insolvable et à le sauver ainsi de servitude, à libérer les esclaves en pays éloigné, à solder la dot du jeune homme et à lui permettre ainsi de s'établir

NOTES DOCUMENTAIRES

Ne pouvant donner ici tout le détail de nos enquêtes, nous devons nous contenter de relater à titre d'exemple, les faits historiques les plus typiques se rapportant aux points principaux de cette étude.

Nous désignerons chacune des tribus dont il est question par la lettre initiale que suit le préfixe :

S = Basongo; B = Bambala; G = Bangongo; H = Bahungana.

1. — La région qui nous occupe était vacante, lorsque (à une époque qui peut être évaluée à trois siècles de distance) les BANGONGO commencèrent à occuper la partie ouest (bassins de la Lukula et de Kufi), — en même temps que les BASONGO occupaient la partie est (bassins de la Gobarî et de Luniungu inférieures).

Ainsi furent constituées les *chefferies autonomes* BANGONGO de: Bwalayil, Mosenge, Mazinga, Musunda, Kialu, Kimputu, Miboti, Banza, et d'autres plus au sud, qui se trouvent hors du terrain de nos recherches;

et les *chefferies autonomes* BASONGO de: Kongo-Moluma (la plus ancienne, comptant 14 chefs successifs), Munkiyi, Mundondo, Kintulu, Sakambanza, Kimpwiri Musiè, Muyer, — sur la Gobarî. Et entre Luniungu et Kô: Banza (la plus ancienne, comptant 17 chefs successifs), Kongo, Buzimbu, Kisàl.

Après les Bangongo et les Basongo, arrivèrent les BAMBALA, qui occupèrent à l'est de la Kufi la vallée de la Mobangu, terres occupées d'abord par les Bangongo, mais abandonnées ensuite par eux à l'égal de terres vacantes. Les Bambala y constituèrent la *chefferie autonome* de Kitambo. Partout ailleurs, quant à la région qui nous occupe, les Bambala s'installèrent sur des terres déjà occupées et durent demander autorisation aux premiers occupants.

2. — A Kongo, Malwamba, simple sujet du clan Kingwom (S), arriva le premier sur les terres vacantes, dont le domaine politique échut à Mutebe, son chef de clan, lorsque ce dernier le rejoignit et fonda la chefferie de Kongo-Moloma.

— A Putumbungu, le nommé Makwala est exempt du tribut à remettre au chef de la terre de Mupulu (B), parce que son épouse Boy est descendante de Kibeya, (clan Mundedi-Mulikwiti), qui arrivé sur les terres avant le chef de clan.

— A Kazamba, le clan Mulinzamba est exempt du tribut à remettre au chef de la terre de Yungu, parce que quelques membres de ce clan arrivèrent avant lui sur les terres (B).

Les sujets énumérés ci-dessus bénéficient également de l'usufruit des plaines.

3. — A Belo, Kinimi, Miwansi (S) exemption du tribut dû au chef de la terre de Banza, en faveur des chefs des clans Mbel et Kisàl (S), arrivés en même temps que Kazambanza, chef de Banza (Clan Kingwom).

— A Lemfu, Mundutsi, chef du clan Mulimbiki et Mambongo, chef du clan Kingulu (B), prétendirent s'exempter du tribut envers le chef de terre de Banza (S), parce que arrivés en même temps que lui.

— A Mbari, Mukoko, chef du clan Kikasamwan (S), arrivé en même temps que Kikuku sous-chef de terre, du clan Kingwom (S), obtint de partager avec lui le tribut.

— A Yungu, les clans Mulingubu et Nzamba (B) ne remettent au chef de la terre de Yungu, qu'une partie du tribut, parce que leur chef de clan Mambwitsi arriva jadis en même temps que le premier chef de terre Nguba Ibongo, (clan Mulindambi, B).

4. — A Loanda, Mupungu, chef de la branche aînée du clan Kingwom (S), arrivé sur les terres après le chef de la branche cadette, prend rang parmi les simples sujets de Mulombo chef de terre, mais ce dernier partage avec lui le tribut par moitié.

— A Kongo, le chef principal du clan Kingwom (S), Mwakana, reste d'abord sujet de son cadet Tambo, chef de terre, arrivé avant lui. Il le quitte ensuite pour fonder la chefferie indépendante de Mundondo.

— A Kitambo, le représentant actuel de la branche aînée du clan Dunga (B) Kapata Vital, est simple sujet du chef de terre, Kayoko Zacharie, successeur du chef de terre décédé Mifoto, (branche cadette).

5. — A Mukwati, Kahunda, Kandandondo, les Bangongo, s'installant sur les terres déjà occupées par les Basongo de la chefferie Munkiyi, demandèrent le « Musongi » au chef de terre et lui payèrent le tribut.

— A Mundondo, Kayanda, Mulondo et Ngula, les Bambala en firent autant.

— A part la chefferie autonome de Kitambo (supra, note 1), les Bambala d'entre Kufi-Gobari s'installèrent presque partout sur des terres déjà occupées :

par les Bangongo (partie ouest, bassin de la Kufi),

par les Basongo (partie est, bassin de la Gobari), auxquels ils demandèrent le musongi et payèrent le tribut.

— A Kimwanza, Kindongo, Kimbimbi, les Basongo, poussant leur occupation vers l'ouest, parvinrent aux terres où les Basongo étaient déjà arrivés. Ils s'y installèrent pacifiquement, après avoir demandé le Musongí aux Basongo, à qui ils payèrent tribut.

— A Muyalu, Munonokwisa, chef du clan Musima (H), s'installa sur les terres de Kimputu (G), demanda le musongí et paya tribut au chef.

— A Banza, Matamanzama (H), ne put s'installer sur les terres de Kongo (S) qu'après avoir obtenu le musongí du chef de terre, à charge de lui payer le tribut.

— A Kingwari et à Bahungana, les chefs du clan Kina Kabinda (B) et du clan Kisawana-Kivundu (H), durent demander le Musongí au chef de terre de Lemfu (B) et lui payer le tribut.

6. — Sur la Belenge, affluent de gauche de la Gobari, les Bambala, arrivant après les Basongo, demandèrent à « payer la terre ». Mais la somme fixée (20.000 Nzimbu) n'ayant pas été soldée, les Basongo de la chefferie de Munkiyi reprirent sous leur domaine la rive gauche de la rivière.

— A Kingwambongo, Gomonene, chef du clan Kikoti (B), arrivant sur les terres occupées premièrement par les Basongo, dut payer au chef de terre 9.000 Nzimbu et une esclave et obtint son indépendance politique.

— A Kingumba, le chef du clan Mulingumba (B), acheta la terre à Kikuku, chef de la terre de Moyer (S) au prix de 30.000 Nzimbu (d'après son propre témoignage, sujet à caution) et un esclave.

— Les terres de la chefferie de Ndunga, sur la Luniungu (B), furent achetées par Kugna Mulungu (B) à Kasambanza, chef de la terre de Banza (S) pour 2.400 Nzimbu.

Les terres de la chefferie de Yungu (B), furent achetées au même chef (S) par Nguba Ibongo, chef du clan Mulindambi (B) pour 20.000 (ou 10.000, selon divers témoins), et une esclave.

7. — A Kialu, Budimbi, chef du clan Mosenge-Kialu (G), arrivant après Kimboma, chef du clan Kimputu (G), s'installa sur les terres du premier, mais fut exempt de tribut.

— A Mbari, Kikuku, parent du chef de la terre de Kongo, Tambo, fut exempté par lui du tribut, (S), mais non de la dépendance politique.

— A Bwatundu, Musambanseke, petit chef du clan Kingwom (S), apparenté au chef de la terre de Kimpwiri, Pongo, du même clan, fut exempté par lui du tribut, tout en restant politiquement dépendant de lui.

— A Lwambulu, Kamwene, chef du clan Mulikwiti (B), s'installant sur les terres déjà achetées aux Basongo par Gomonene, chef de la terre de Kingwambongo (B), fut exempté par lui du tribut, sans toutefois recevoir l'indépendance politique, à la suite de son mariage avec la sœur de Gomonene.

— A Bambala Koko, les Bahungana, à la suite du mariage d'une femme avec le chef de la terre de Kingumba, Kindolo (B), furent exemptés du tribut, sans recevoir l'indépendance.

8. — A Kina, les Bambala refusent le tribut et se déclarent indépendants des Bangongo, à titre de dommages-intérêts pour le décès de plusieurs des leurs, imputé sans preuves à Mikunsi, chef de Kimputu (G).

— A Kingulu, à la suite d'une bataille avec les Bangongo de la chefferie de Kialu ou plusieurs Bambala périrent, ceux-ci prétendirent s'affranchir du tribut.

— A Mukenge, à la suite d'un litige où les Basongo, premiers arrivés, refusèrent de donner raison aux Bambala, ces derniers s'emparèrent des terres, se considérant désormais comme politiquement indépendants des Basongo, malgré les protestations de ceux-ci.

— A Banza, à la suite d'une bataille sanglante entre Bahungana et Basongo, ces derniers refusèrent le « prix du sang ». En retour les Bahungana se déclarèrent indépendants.

— A Kísamba et Kikongo, les Batsamba refusèrent aux Bambala le tribut qu'ils avaient payé jusqu'alors, à la suite d'une rixe où, des Bambala ayant été tués, les Batsamba durent livrer deux esclaves.

9. — A Manzombi, les Bambala prétendent à l'indépendance, malgré les protestations des Basongo, affirmant que la somme de 1.000 Nzimbu versée par Mulikafuti aux Basongo n'avait d'autre objet que l'achat de l'usufruit des plaines.

— A Bunda (B), Katika, ayant versé au chef de Kongo (S) 300 Nzimbu, prétendit avoir acquis l'indépendance. Mais devant les protestations des Basongo, les Bambala continuèrent à leur payer le tribut. Le somme ne représentait qu'une rétribution pour le musongí reçu, et l'usufruit des plaines.

10. — Pour la constitution des circonscriptions judiciaires bambala, les chefferies, sous-chefferies et groupements dépendants étaient réunis de la façon suivante : (nous mettons en italique la chefferie à laquelle appartenait le président)

Kingwambongo, — Kingumba, — Putumbumba

Yungu, — Kimbimbi, — Kazamba

Lwambulu, — Kikosi, — Ndunga

Mupulu, — Lemfu, — Mukoko.

11. — A Banza, Matamanzama, chef des Bahungana derniers arrivés, s'installa sans autorisation. Les Basongo brûlèrent leurs cases et les chassèrent. Matamanzama revint plus tard, et cette fois demanda et obtint le Musongí, mais resta tributaire des Basongo.

— Kamwene, chef du clan Mulikwiti (B), voulut d'abord s'établir sur la chefferie de Munikiyi (S). Il en fut chassé et dut passer la Gobari, n'ayant pas sollicité l'autorisation du chef musongó.

— Sur la Luniungu, Mundutsi, chef du clan Mulimbiki (B), s'installa et entreprit des défrichements sans autorisation. Kasambanza, chef de la terre de Banza (S) le chassa et le força à passer la rivière.

— Par contre le chef de terre peut abandonner, même gratuitement, le domaine politique sur telle partie de ses terres : Mayambu, chef de Musunda, ayant émigré sur la rive gauche de la Bwibu, sur les terres du chef de Mazinga (G), ce dernier, le laissa jouir en paix de son indépendance, et se tailler, sur l'ancien domaine de Mazinga, la petite chefferie de Musunda.

— La plaine de Kamakila, avait été achetée par Gomonene, chef de Kingwambongo (B) aux Basongo. A la suite d'un feu de brousse où des sujets de la chefferie voisine de Yungu (B) avaient péri, il céda, à titre de dommages-intérêts, le domaine politique de cette plaine à Mulindambi, chef de Yungu (B).

12. — Les clans basongo sont au nombre de onze :

Mbel, Busio, Kikasamwan, Kimbieng, Kimbim, Kimbwa, Kindal, Kingolonswe, Kingwom Kinsampiem, Kisal.

— Les clans Bambala les plus importants en cette région sont :

Ndunga-Mulikwiti, avec ses diverses branches : Kingwaya, Mulindambi, Ngula-Mundari, Kimvedi, Mulimunanga, Mupalanga, Bwisi-Misasa, Shimuna, plus dix-sept autres qui prétendent en dériver, mais ignorent entièrement de quelle façon.

Ajoutons : Mulimana, Kingulu, Kazamba, Mundonda, Mulimbimbi, Kikoti, plus vingt à vingt-cinq autres petits clans qui ignorent tout de leurs origines.

13. — A l'heure actuelle, les chefferies de Mazinga (G), et Yungu (B) sont gouvernées par des esclaves légitimement élus.

14. — Avant l'occupation européenne, le chef de Kintulu (S) étant mort, le premier successeur Munseti refusa de prendre le pouvoir; le second successeur Mundabi était aveugle: le troisième successeur Mumbongo fut élu et occupe encore le pouvoir.

— La chefferie de Mazinga (G) est gouvernée par Kimbulumbulu, élu avant l'occupation européenne, esclave originaire de la chefferie de Mbari (S). A sa mort, le pouvoir reviendra au représentant du clan cheffa par voie matrilineale, Kakese.

— La chefferie de Yungu (B) est gouvernée pour la seconde fois par Mandungu, esclave originaire de Kazamba (B). A sa mort, le pouvoir reviendra à Gwemi-Mulindambi, successeur du chef qui acheta la terre aux Basongo.

R. de BEAUCORPS.

JURISPRUDENCE

Délit d'audience - Procédure coutumière applicable devant les tribunaux indigènes, bien que la procédure prévue par la loi n'ait pas prévu le cas.

TRIBUNAL DE PARQUET
D'ELISABETHVILLE
ANNULATION

Audience publique du 23 novembre 1944

Vu le jugement rendu sous le n° 7345 le 22 novembre 1944 par le Tribunal du Centre Extra Coutumier d'Elisabethville en cause le C. E. C. contre Kankolongo Antoine, fils de Kayeye et de Meta Véronique, originaire de Tshibata, chefferie de Mo Katshi territoire de Kanda-Kanda, tribu Baluba, résidant au C. E. C. d'Elisabethville, condamnant Kankolongo Antoine à trente jours de servitude pénale et à vingt francs de frais pour avoir dit aux juges « Cela n'est pas la justice vous donnez encore ces souliers au cordonnier parce que vous faites la reconnaissance avec lui » (sic);

Vu la demande d'annulation de ce jugement introduite le 23 novembre et l'ordonnance suspendant l'exécution de la peine pendant un mois;

Attendu que Kankolongo a été condamné pour outrage au Tribunal du Centre;

Que le Tribunal s'est saisi d'un délit d'audience et a statué « hic et nunc »;

Attendu que le code de procédure pénale de la Colonie n'est pas applicable devant les tribunaux indigènes, du moment que ces tribunaux appliquent les règles de la procédure coutumière qui ne sont pas contraire à l'ordre public universel;

Attendu que, si le code de procédure pénale de la Colonie, ne connaît pas la procédure spéciale du délit d'audience, une procédure coutumière qui la prévoit peut légalement être applicable;

Que c'est, par conséquent, à bon droit que le Tribunal du Centre, saisi d'un délit d'audience d'outrage à son égard, a statué, sur le champ après avoir donné connaissance du délit au prévenu qui a fait valoir ses moyens de défense;

Par ces motifs,

Le Tribunal,

Vu l'Arrêté Royal du 15 mai 1938 coordonnant les décrets sur les juridictions indigènes;

Sans préjudicier du fond dont le Tribunal du Territoire pourrait être saisi sur demande de revision;

Dit qu'il n'y a pas lieu à annulation du jugement entrepris;

Ainsi jugé et prononcé en audience publique du 23 novembre 1944 où siégeait Monsieur Guy Baron le Maire de Warzée, siégeant sans greffier.

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des cinq premières années (1925 à 1929) ne peuvent plus être livrées complètes, certains numéros étant épuisés. La collection non reliée des numéros restants de ces années est en vente au prix de 220 francs.

Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 105 francs, par année.

Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 85 francs, par année.

Celles des années 1943 et 1944 : non reliées 75 francs, reliées 105 francs, par année.

Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.

La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1145 francs.

La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et son supplément quinquennal : 1845 francs.

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées : 35 francs par année.

Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.

Les collections des douze premières années, reliées en six volumes (2 années par volume) : 100 francs le volume.

BROCHURES :

Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique, par H. de Beaufort et L. Van Hooi, broché 15 francs.

Le régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen, un volume broché, 70 francs.

Introduction à 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 de 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 Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemplinne, une brochure 5 francs.

Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.

Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.

Enquête sur le droit coutumier Congolaise : Questionnaire, par A. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.

La famille chez les Basfilla, 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 (épuisé).

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., 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 Baxéke, 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 - 1916-1920 - Souvenirs de carrière par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux, une brochure, 5 francs. (épuisé).

Les Walendu, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.

L'âme Luba, par le Révérend W. Burton, une brochure, 25 francs.

La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.

Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.

Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.

La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari, par le R. P. de Beaucorps, s - j., une brochure, 5 francs.

Coutumes et Institutions des Barundi, par Eugène Simons, une brochure, 40 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: 100 frs; au Bulletin seul: 50 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

LA SOCIETE N'KUTSHU, par M. G. Brausch, Administrateur Territorial. *voir suite* 29 ✓

JURISPRUDENCE.

Droit de pêche. - Droit de propriété familiale. - Egalité des droits des femmes. 60

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 ;
CORNIL, L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;
GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
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, 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. D. MERCKAERT, Procureur du Roi ;
Membre : M. H. de RAECK, Substitut du Procureur Général.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général ; J. de MERTEN, Juge-président du tribunal de 1^{ère} instance ; G. le MAIRE DE WARZÉE, substitut du Procureur du Roi et J. HUMBLÉ, 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 100 francs ; celui de l'abonnement à la Revue juridique seule est de 75 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 50 francs. Ces montants sont payables par chèque sur Elisabethville ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes chèques 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 4^e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

LA SOCIÉTÉ N'KUTSHU

INTRODUCTION.

1. ~ Méthode de travail.

La présente dissertation est basée principalement sur du matériel récolté au cours de mes recherches de janvier 1942 à janvier 1943, comme administrateur Territorial à Lodja, et de juillet 1943 à juillet 1944 comme administrateur territorial à Kole, ainsi que sur les archives disponibles aux bureaux de l'administration territoriale de ces postes. Pour les renseignements empruntés aux archives l'exactitude a été examinée ultérieurement par moi sur place.

Les limites géographiques de mes observations sont celles des territoires de Lodja et Kole, situés dans le bassin de la Lukenyi, entre 22° et 24° méridien Est; cette région s'étend vers le nord jusqu'à la ligne de partage entre les rivières Lukenyi et Lomela (2°50' L.S.) et vers le sud jusqu'aux rivières Lubefu et Sankuru (4°30' L.S.).

Ces territoires sont des subdivisions administratives du district du Sankuru, qui dépend lui-même de la province de Lusambo.

Nécessairement mon étude souffrira de cette limitation de mon champ d'observation. En effet la population de ces territoires appartient à la peuplade Nkutshu qui s'étend en outre sur les territoires de Lomela, Lusambo, Katako Kombe, Kibombo et Kasongo, et afin de comprendre parfaitement l'histoire de l'organisation sociale d'une des parties de cette peuplade, il faudrait que l'enquêteur puisse circuler parmi tous les voisins de la section étudiée.

Ce travail ne peut naturellement être fait par un fonctionnaire qui devra tenir compte des limites territoriales de la région dont il est en charge. J'ai essayé de remédier à cet handicap en comparant les résultats de mes observations avec les documents concernant les tribus voisines.

Le but de ma dissertation est d'étudier les tribus Nkutshu *sous l'angle du fonctionnement de leurs associations*, ce qui nous amènera à faire application de deux méthodes basiques qui sont actuellement unanimement admises dans les études philosophiques et sociologiques. Il s'agit de *l'épigénèse* ou *synthèse créative* et du « *gestaltism* » ou « *wholism* », (1) dont je vais m'efforcer de faire usage dans mes études ethnologiques :

1° J'étudierai les coutumes indigènes comme elles interagissent entr'elles dans le cadre des associations indigènes, et ferai émerger les nouvelles caractéristiques résultant de ces interactions;

2° J'étudierai les associations indigènes dans leur fonctionnement, ainsi que les modifications qu'elles subissent dans l'espace et dans le temps par diffusion et contacts avec d'autres cultures.

(1) John Elov BOODIN, dans *The Social Mind*, New-York, The Macmillan Company, 1939, p. VII. définit comme suit ces deux conceptions . « *Creative synthesis* » (epigenesis, emergence) means that new characters, not present in the constituent factors or conditions, appear as a result of the interaction. *Wholism* means that individuals or events can be understood only as figuring in a whole or gestalt. It is important to bear in mind that this whole must have reference to time as well as to space. »

Nous nous limitons trop au Congo Belge à des études ethnographiques ayant simplement un caractère monographique ou essayant d'expliquer l'évolution sociale et les groupements sociaux en rapport des coutumes. Or c'est précisément la méthode inverse qu'il appartiendrait d'appliquer si nous voulons obtenir des résultats pratiques, c'est à-dire des résultats qui nous donnent des solutions aux problèmes d'actualité dans la société indigène.

Au lieu d'essayer d'expliquer les groupements en rapport des coutumes, nous devons essayer de comprendre les coutumes en rapport des groupements — ou association — au sein desquelles elles agissent. Les coutumes n'existent non pas comme des unités indépendantes, mais seulement en fonction des associations dans lesquelles elles agissent. Les coutumes diffèrent et se modifient dans l'espace et dans le temps, tandis que les associations restent. La confrérie du léopard, née quelque part très loin dans le nord s'est répandue sur de grandes étendues, et joue partout le rôle d'une organisation politique, mais au cours de cette diffusion dans le temps et dans l'espace elle s'est adaptée à des conditions locales, a absorbé de nouvelles coutumes, de façon que dans toute cette région où elle continue à jouer le même rôle elle se présente sous des aspects très différents.

L'étude de la diffusion et des contacts culturels de ces associations dans le temps et l'espace présuppose une connaissance approfondie du milieu, ainsi que de l'histoire des communautés qui lui servent de cadre.

J'entamerai donc ma dissertation par quelques détails sur la région de la Haute Lukenyi et ses populations.

2. — La Haute Lukenyi et ses populations.

Les territoires de Lodja et Kole sont situés à une altitude de 500 à 600 mètres, dans la région de la Haut Lukenyi, faisant géographiquement partie du grand Bassin Central.

L'aspect général de cette zone est un paysage ondulant, interrompu seulement par des dépressions plus abruptes conduisant aux vallées marécageuses, riches en copal, des cours d'eau tributaires de la Lukenyi.

Le pays est couvert en majeure partie de forêts équatoriales; comme étendues herbeuses il n'y a que les savanes de la ligne de partage des eaux de la Lomela et de la Lukenyi au nord et celles de la ligne de partage des eaux de la Lukenyi et du Sankuru-Lubefu au sud. Ces savanes sont de formation édaphique et proviennent probablement d'un sol sablonneux très pauvre. Elles ne portent que de pauvres petites graminées, et des herbes employées pour la couverture des toitures; quelques arbustes à bois tendre servant surtout de bois de chauffage, parsèment ce paysage.

Au cours des migrations les populations Nkutshu se groupèrent de préférence dans ces savanes où elles étaient moins la cible des attaques de leurs ennemis; ainsi naquirent ces îlots de palmeraies, qui ont constitué un noyau de peuplement forestier qu'on rencontre accidentellement par-ci par-là dans ces savanes.

Ces milieux de forêt, riches en gibier, étaient favorables à l'éclosion d'une population de chasseurs; or, chasseurs les populations de cette région le sont, toutes leurs associations sont imprégnées de cette activité primordiale à leur subsistance.

Les populations actuelles de la région de la Haute Lukenyi appartiennent à deux migrations distinctes.

La première s'échelonna sur la seconde partie du 18e siècle et l'entièreté du 19e siècle, et aboutit à l'établissement de différentes tribus de la peuplade Nkutshu qui s'était éparpillée dans les territoires de Lomela, Lusambo, Katakombé, Kasongo et Kibembe, occupant une zone estimée approximativement à 100.000 Km² avec une population d'environ 300.000 habitants.

Cette vague de migration se butta au sud aux populations Luba et Songe refluant du Katanga vers le Nord; elle fut suivie par les Akela, leurs ennemis héréditaires.



Wania

Dans la Haute Lukenyi cette migration amena l'installation des tribus dites Ankutshu-Baso ngo Meno, venant du nord de la région Edjia-Lunkunia, et des tribus Ankutshu a Membele, venant de l'est de la rivière Lotembo. Les premiers occupent le territoire de Kole, les seconds résident dans le territoire de Lodja. (2)

La seconde migration eut lieu entre 1895 et 1905, et était associée avec la pénétration Européenne dans le bassin de la Haute Lukenyi; elle se composait des auxiliaires qui furent envoyés dans le but de soumettre les tribus autochtones à la domination Européenne.

Ces tribus font partie de l'avant garde des Mongo, qui forment un peuple immense couvrant la partie du Congo Belge s'étendant de l'entre Lopori-Maringa aux rivières Kasai-Sankuru-Lubefu, et de Kwamouth au Lualaba.

Quant aux auxiliaires, appelés *Asambala* (= envahisseurs) par les aborigènes, ils avaient été pendant une vingtaine d'années sous l'influence d'une culture arabisée et avaient adopté plusieurs de ses traits culturels qu'ils essayèrent ensuite d'introduire parmi les tribus nouvellement conquises.

Leur procédé de conquête était toujours le même: ils occupaient, soit par la force, soit paisiblement village après village. Dans chaque groupement ils laissaient quelques-uns de leurs hommes, comme sentinelles et comme surveillants à la collecte de l'impôt en caoutchouc exigé par l'Etat Indépendant du Congo.

Au début ces *Asambala* furent donc éparpillés parmi les autochtones, mais lorsqu'en 1912, ceux-ci furent affranchis, les premiers n'ayant plus de raison de rester parmi les autochtones, préférèrent se regrouper aux abords immédiats des postes Européens de Lodja, Kole et Bena Dibebe.

Il en résulte que dans toute la région de la Haute Lukenyi les contacts culturels intimes entre Ankutshu et *Asambala* ne furent que de très courte durée, principalement parmi les Ankutshu-Basongo Meno; si certaines coutumes des autochtones subirent imperceptiblement l'influence des *Asambala*, il est certain que l'ensemble de leur organisation, avec ses associations caractéristiques resta intacte.

3. — Les associations indigènes :

Il appartient maintenant de déterminer les associations qui feront l'objet de cette dissertation.

(2) Ankutshu Membele ou Ankutshu a Membele est le nom que se donnent les populations des territoires de Lodja et Katoko Kombe, d'après l'ancêtre éponyme Okutshu Membele. Les populations de Kole qui paraissent d'origine identique se dénomment simplement Ankutshu, sans autre qualificatif. Dans mon exposé je donnerai le nom d'Ankutshu Membele aux populations de Lodja, tandis que je citerai celles de Kole sous le nom de Basongo Meno, (ceux qui se liment les dents) nom qui leur fut attribué par les populations avoisinantes Baluba ou *Asambala* vers le fin du siècle précédent.

Par le terme « association », je comprends « un groupement d'intérêts », ou comme le définit Mac IVER dans son traité de sociologie (3) : « un groupement organisé pour la poursuite d'un intérêt ou groupe d'intérêts en commun. »

Conformément à la nature de ces intérêts cet auteur construisit une excellente classification des associations qui fait autorité dans le domaine, mais il dénie la possibilité de l'appliquer à la société primitive, déclarant que les associations n'y jouent pas de rôle fonctionnel varié. (4)

Ceci est une grave erreur. Mac IVER base très probablement ses conclusions sur le fait que la plupart des ethnologues omettent d'attirer l'attention sur le rôle fonctionnel des associations des tribus qu'ils étudièrent et qu'ils se limitèrent — comme j'en fis déjà mention ci-devant (5) à la simple étude des coutumes et de leur interprétation dans le cadre de la communauté, mais qu'ils négligèrent le cadre des associations dans lesquelles elles agissaient.

Or une étude approfondie de la société indigène aboutit à la découverte d'associations ayant des activités et des intérêts bien déterminés.

Appliquant à la société Nkuthsu la classification de Mac IVER on distingue les associations suivantes :

<i>Intérêts :</i>	<i>Associations :</i>
A. Non spécialisés	La Tribu (diuku) Groupes de parenté (tokole) Classes sociales
B. Spécialisés	
I. Primaires	:
(a) Sexe et reproduction	: La famille
(b) Récréation	: Sociétés de danse
(c) Relations sociales	: Les clubs ou sociétés secrètes
II. Intermédiaires	:
Education	: Associations pré-nuptiales
III. Secondaires	:
(a) Intérêts technologiques	: Associations professionnelles
(b) Intérêts économiques	:
(c) Intérêts politiques	: Confrérie du Léopard

Déterminons un peu mieux les grandes lignes de cette classification. (6)

Par association non spécialisée il faut entendre celle qui ne représente ni un intérêt particulier, ni une mode particulière de poursuite d'intérêts, mais qui poursuit les intérêts totaux du groupe; ainsi les groupements de parenté, tels que les lignées ou les clans interviennent dans tous les domaines de la vie indigène et présentent aussi bien des aspects sociaux, économiques, religieux que politiques; leur intérêt principal comme association siège précisément dans l'interaction de ces aspects variés, dont aucun n'est prédominant, alors que dans les associations spécialisées un intérêt déterminé prédomine.

Dans les associations spécialisées nous distinguons les associations primaires qui poursuivent des intérêts culturels et les associations secondaires qui poursuivent des intérêts utilitaires.

(3) R. M. Mac IVER, *Society, a Textbook, of Sociology*, Farrar and Rinchart, 1937, p. 11

(4) id. pp. 492 et s.

(5) cfr p. 2, al. 1

(6) R. M. Mac IVER, *Society, a Textbook of Sociology*, Farrar and Rinchart, 1937 pp. 261 et s.

Même dans ces associations spécialisées coexistent avec les intérêts principaux différents autres aspects: sociaux, économiques, éducatifs, politiques ou religieux qui agissent entr'eux réciproquement et atteignent un tel degré de complexité que l'observateur moyen a difficile de discerner le rôle joué par chacun d'eux.

Aussi pouvons-nous dire avec raison que le statut d'un individu, d'une société primitive, est beaucoup plus compliqué qu'il n'est supposé en général.

Au cours de sa vie il est amené à s'affilier a plusieurs groupements fonctionnels déterminés: de parenté, social, économique, éducatif, politique et religieux, et restera toute sa vie attaché à ces groupements par des liens bien définis.

Ne feront objet de la présente dissertation que les associations secondaires de la société Nkutshu, soit:

- (1) la confrérie du léopard, poursuivant principalement des intérêts politiques;
- (2) la corporation des artisans,
- (3) la corporation des féticheurs,
- (4) la corporation des sorciers, représentant toutes trois des intérêts technologiques et économiques.

Les membres de ces quatre associations forment dans la société Nkutshu une aristocratie; ils prennent le titre *d'etulu*: les grands, les notables, par opposition aux *olangala* qui sont les communs.

Toutes ces associations interagissent dans le cadre des groupements fondamentaux de la société, de la communauté.

Par communauté nous entendons un groupe de personnes vivant ensemble d'une telle façon qu'ils partagent une vie commune. L'indice de la communauté est que toute la vie de l'individu peut être vécue dans son sein, et que toutes ses relations sociales peuvent s'y résoudre.

Cette vie commune qui est la condition primordiale pour qu'un groupement puisse être qualifié de communauté, suppose une aire de vie commune, et fait de la communauté un groupement territorial.

Contrairement à l'association, la communauté sera un groupement involontaire, car on naît dans une communauté, tandis qu'on adhère à une association. Celle-ci est en effet un groupement *organisé* pour la poursuite non plus d'une vie commune mais bien d'un intérêt ou d'un groupe d'intérêts en commun.

La communauté est donc plus fondamentale que l'association, cette dernière étant une organisation se greffant sur la communauté.

Aussi estimons-nous indispensable de faire précéder nos renseignements sur les associations d'un exposé sur le fonctionnement de la communauté dans la société Nkutshu.



PREMIERE PARTIE

LES GROUPEMENTS DE STATUTS OU ASSOCIATIONS NON SPECIALISEES

CHAPITRE I.

LA COMMUNAUTE (MBANDJA)

I. — ORIGINES :

Au moment de l'arrivée des Européens vers la fin du siècle précédent les Ankutshu de la Haute Lukenyi vécurent en hordes. (mbandja)

Nous pouvons affirmer que la horde était plus fondamentale parmi ces populations que la famille. En effet, l'homme raisonnait des relations sociales en termes de la horde et non de la famille. Elle était son groupement vital, sa communauté. C'était une unité subsistant à elle-même socialement et économiquement.

La horde Nkutshu se compose de plusieurs familles patriarcales coopérant économiquement.

Chaque famille prise individuellement est incapable de subvenir à tous les besoins de la communauté, tandis que leur réunion dans une horde rend cette exécution possible.

Deux éléments devront donc être examinés dans le processus de la formation des hordes : en premier lieu l'élément social, en l'occurrence l'origine des familles s'aliant pour coopérer ; en second lieu, l'élément économique, soit l'étude des besoins économiques auxquels la horde devra subvenir.

Le processus de la formation des hordes a été chez les Ankutshu de Kole, nettement différente de leurs voisins les Ankutshu de Lodja, par suite de leurs antécédents historiques.

Malgré leur communauté d'origine et des conditions économiques semblables de milieu et de vie, ces deux rameaux d'une même peuplade portent les empreintes profondes d'une histoire différente.

En effet, dans la migration Nkutshu, les tribus situées en territoire de Lodja formèrent une des colonnes centrales, et de ce fait, à aucun moment de leur histoire ils n'entrèrent en contact avec des peuples étrangers contre lesquels ils auraient dû défendre leurs droits et leurs terres par les armes. Ils étaient couverts dans le Nord par les Ahamba qui formèrent le flanc droit, subissant les assauts des Akela, et dans le sud par les Nsungu qui formèrent le flanc gauche, harcelé par les Basonge. Avec ces tribus constituant les flancs de la migration Nkutshu, les tribus du territoire de Lodja entretenaient des relations de parenté et d'alliance, ils avaient des mœurs et des coutumes semblables, et dès lors purent régler le plus souvent les contestations amicalement. Les différents se limitèrent à des escarmouches locales mais n'eurent jamais l'aspect d'une guerre ouverte.

(1) Les renseignements consignés dans le présent chapitre se rapportent surtout aux Ankutshu de Kole, où je travaille depuis le mois de juillet 1943. Là où c'était possible j'ai néanmoins donné également les renseignements que je possédais sur l'organisation de la communauté chez les Ankutshu de Lodja.

Il en résulte que l'exode de la Lotembo (2) vers la Haute Lukenyi s'exécuta calmement et paisiblement et fut la simple résultante de leur genre de vie nomade, caractéristique des conditions économiques dans lesquelles ils vivaient. Dans cette exode paisible et calme les différentes familles apparentées et alliées marchèrent de pair et restèrent en contact permanent. Il résulte de ce fait que la horde Nkutshu a Membele se compose généralement de familles apparentées, d'origine commune. La seule dislocation auxquelles elles furent sujettes provenant des conditions économiques ou de querelles d'ordre familial, comme nous verrons ci-après.

Il en fut tout différent des Basongo Meno, d'origine Ahamba qui formèrent avec ces derniers, le flanc droit de la migration Nkutshu. Ceux-ci subirent les attaques continuelles des tribus Akela, armés de lances et de boucliers, armes que ne possédaient pas les Basongo Meno. Ceux-ci furent chassés des terres qu'ils occupèrent dans l'entre Tshuapa-Lomela et durent s'enfuir au hasard par les pistes d'éléphants, devant les Akela qui continuèrent à les harceler sur tout le chemin de la Lomela aux sources des rivières Lunkunia, Lowale et Lufute. Dans cette fuite éperdue les groupements qui existaient dans l'entre Tshuapa-Lomela se disloquèrent et se dispersèrent, et les différentes fractions ne perdirent non seulement tout contact entr'eux, mais bientôt également toute notion de leur ancienne unité.

C'étaient donc des éléments bien hétérogènes, qui s'arrêtèrent aux sources de la Lunkunia, Lowale et Lufute où l'émigration perdit son caractère de débandade permettant ainsi aux fractions existantes d'essayer de renouer des relations normales.

Les hordes qui se reformèrent ici se composaient donc d'éléments d'origine hétéroclite ; les liens qui les unissaient étaient très lâches, ils se perdaient dans le vague d'une commune et lointaine origine, se traduisant par quelques ressemblances de tatouages et d'usages.

La communauté chez les Basongo Meno n'est donc pas une unité ethnique résultant d'une descendance commune ; comme c'est le cas pour le territoire de Lodja, mais constitue une réunion d'éléments divers, un brassage de groupes hétérogènes, à la longue ces éléments finissent par créer une entité ethnique qui à première vue paraît parfaite. Elle le paraît d'autant plus que les éléments qui constituent le groupement dont l'origine est hétéroclite, oubliant souvent quels furent leurs ancêtres, s'en forgent de toute pièce, ou bien s'attribuent comme premier ancêtre et fondateur l'ancêtre d'un chef d'exode ou d'une forte personnalité qui a réussi par ses qualités de courage ou de technique à grouper autour de lui des éléments épars.

Il est bien rare, comme cela arrive chez les Ankutshu de Lodja que la horde soit constituée de familles aînées et cadettes, ayant un ancêtre commun réel. La plupart du temps la famille dite aînée sera constituée par les descendants du fondateur ou du chef d'exode de la horde, tandis que les familles dites cadettes se composent des alliés ou adoptés qui se sont joints aux premiers au cours des migrations.

Comme suite logique nous voyons qu'Ankutshu a Membele et Basongo Meno ont des modes bien différentes de dénomination pour les hordes. Alors que chez les premiers la nomenclature des communautés révèle généralement le nom ou le surnom de l'ancêtre commun, chez les derniers il peut comporter soit le nom d'un lieu géographique qui intervint dans leurs migrations, soit le nom d'un animal ou d'un arbre très commun dans la région d'origine ou actuelle soit le nom d'un fruit dont ils faisaient une consommation fréquente, soit encore des particularités somatiques, culturelles ou linguistiques.

(2) La rivière Lotembo est une des étapes que les Ankutshu de Lodja paraissent se rappeler le plus vivement, parce que c'est à son embouchure qu'ils passèrent le Lomami.

En dehors des éléments historiques, certains événements de la vie courante intervinrent également activement dans le processus de formation des communautés Nkutshu aussi bien Membele, que Basongo Meno.

Il arriva très souvent que des fuyards d'autres communautés, que des crimes, des accusations de sorcellerie, des vols, des cas d'adultère ou même de simples disputes ou discussions avaient amenés à quitter leur foyer, vinrent chercher asile chez un voisin hospitalier qui n'était que trop content d'augmenter ainsi le nombre de ses sujets et d'inspirer ainsi la considération aux communautés voisines.

Ces regroupements étaient d'ailleurs souvent imposés par les conditions économiques. La chasse au filet, qui est de coutume dans la région, nécessitant au moins une dizaine de participants adultes et valides les fractions trop réduites étaient dans l'obligation de se joindre à d'autres par la nécessité de la subsistance.

Mais la chasse comme facteur économique dominant dans leur vie, pose également une limite au développement de ces communautés. Dès qu'une communauté est très nombreuse, elle sera handicapée par les besoins trop élevés, qui obligeront les membres à effectuer des battues plus meurtrières qui éloigneront le gibier de leurs campements. Les indigènes obligés de pénétrer trop loin en forêt pour la chasse préféreront se scinder pour former deux ou plusieurs hordes plus petites dont chacune aura sa zone de chasse.

Les conditions économiques étant identiques dans les deux territoires de la Haute Lukenyi, forcément nous trouverons aussi bien dans l'un que dans l'autre des villages dont la population sera rarement inférieure à une cinquantaine d'âmes mais dont le maximum dépassera seulement exceptionnellement le chiffre de deux cents.

Bref, de ce qui précède nous pouvons conclure qu'au cours de l'histoire des Ankutshu, trois éléments prépondérants formèrent un mécanisme de scissions perpétuelles au sein des groupements; les migrations, les querelles intestines et la surpopulation? Seulement les nécessités de la subsistance poussèrent des fractions trop réduites vers le regroupement.

II. - STRUCTURE MORPHOLOGIQUE :

Ayant ainsi analysé le processus de formation des hordes, nous tenterons de déduire l'aspect sous lequel les hordes modernes se présente à nous.

La structure morphologique de la horde moderne est la résultante de l'interaction des différents phénomènes sociaux qui la modelèrent.

J'ai déjà signalé ci-devant que l'histoire des Basongo Meno remonte à l'invasion Akela dans l'entre Tshuapa Lomela et que c'est à des communautés qui résidaient jadis dans cette région que les communautés modernes attribuent leur origine. Nous intitulerons ces communautés les « hordes d'origine » ou « hordes matrices ».

Sous l'impulsion des attaques Akela ces hordes matrices se disloquèrent en fractions que nous appellerons « fractions primaires », qui s'éparpillèrent et qui perdirent très souvent tout contact entr'eux.

Parmi ces fractions, certaines, que nous dénommerons « noyaux fondateurs », réussirent à grouper autour d'elles d'autres fractions, qui devinrent ses alliés, et formèrent dans la horde ainsi reconstituée des « quartiers alliés ».

Mais ces fractions primaires continuèrent à se désagréger, — au cours des migrations, provoquées par la poussée Akela, — en « fractions secondaires »; qui étant généralement trop petites pour pouvoir subsister pas elles-mêmes allèrent s'adjoindre à d'autres communautés en formation, et y devinrent des « quartiers alliés ».

Nous donnerons le nom de « horde moderne » à l'ensemble constitué par le « noyau fon-

dateur » et ses « quartiers alliés », que ceux-ci soient des fractions primaires, secondaires ou autres.

Le processus de dislocation et de regroupement continua toutefois encore au cours des temps modernes par suite des différends qui surgirent fréquemment au sein des hordes existantes. Je donne le nom de « fractions tertiaires » à celles qui se détachèrent ainsi.

Ce fractionnement peut se poursuivre à l'infini, mais en pratique il sera difficile de retracer l'origine d'une fraction plus loin que le 4^e degré.

J'adopte dans la suite de cette étude, les symboles suivants pour chacune des unités définies ci-devant :

1^o) la horde matrice : une majuscule A

2^o) la fraction primaire : la majuscule désignant la horde matrice dont elle s'est détachée suivie d'un chiffre arabe A. 1.

3^o) la fraction secondaire : la minuscule de la lettre désignant la fraction primaire dont elle provient suivie du chiffre arabe correspondant a 1.

4^o) la horde moderne : la majuscule du noyau fondateur suivi d'un chiffre romain A. I.

5^o) la fraction tertiaire, quaternaire, etc... : la minuscule de la horde dont elle provient, suivi du chiffre romain correspondant a I.

Voici un exemple extrêmement simple d'une horde Nkulshu D. I. qui se compose du noyau fondateur D. L. et des quartiers alliés a. III, c. II et a. 3.

Analysons l'origine de chacune de ces fractions : 1^o) le noyau fondateur D. I provient de a horde matrice D qui fut disloquée par suite des attaques Akela ;

2^o) Le quartier allié a. III, est une fraction quaternaire ; elle est originaire de la horde A. III, où elle s'intégrait dans le quartier allié b. II, qui à son tour provenait de la fraction m. 2, un quartier allié de la horde B. II. Cette fraction m. 2 était une fraction secondaire de la horde matrice M.

3^o) le quartier allié c. II, est une fraction tertiaire ; elle était originaire en dernier lieu de la horde C. II, où elle faisant partie du quartier allié r. 1, ce dernier étant une fraction secondaire de la horde matrice R.

4^o) le quartier allié a. 3, est une fraction secondaire originaire de la horde matrice A.

Notons toutefois que la plupart des cas que nous rencontrons sont de beaucoup plus compliqués que celui-ci car il arrive fréquemment que la horde moderne devenue trop nombreuse doive se scinder. Nous verrons alors les quartiers alliés qui composaient la horde primitive se regrouper entr'eux d'après leurs affinités ou d'après les alliances matrimoniales qui furent conclues précédemment entr'eux.

Afin d'illustrer complètement cet exposé, nous donnons ci-dessous un exemple plus compliqué avec une illustration graphique du processus de formation.

Sous l'impulsion des attaques Akela, la horde matrice A se disloqua en plusieurs fractions primaires A. 1, A. 2, A. 3, etc...

Au cours de la débandade la fraction primaire A. 1 réussit à réunir autour d'elle plusieurs fractions originaires d'autres communautés, notamment :

1^o) la fraction tertiaire b. I, originaire de la horde B. I. où elle était intégrée dans le quartier allié m. 1, venant de M. 1.

2^o) la fraction primaire C. 3, originaire de la horde matrice C.

3^o) la fraction secondaire c. 1, originaire du noyau C. 1, fondateur de la horde C. I.

4^o) la fraction tertiaire c. I, provenant de la fraction r. 3, quartier allié dans la horde C. I. ce quartier r. 3 est fraction secondaire de la horde matrice R.

5^o) la fraction primaire A. 2, qui au cours de la débandade suivit la route de ses parents A. 1, pour s'adjoindre ensuite à la horde dont celui-ci était le fondateur.

6°) la fraction tertiaire b. II, venant de la horde B. II, où elle faisait partie du quartier allié m. 2. fraction secondaire de la horde matrice M.

Mais la communauté devenant trop nombreuse pour pouvoir subvenir encore aux besoins économiques, ils furent contraints de se scinder en trois nouvelles communautés :

la horde A. I: comprenant le noyau fondateur A. 1, ainsi que le quartier allié b. I, (1°) auxquels vint s'ajouter par la suite la fraction quaternaire a. III, originaire de la horde A. III; citée ci-après où elle s'intégrait dans le quartier allié b. II (6°)

la horde A. II: comprenant outre la fraction C. 3 (2°), γ faisant figure de quartier dirigeant, également les quartiers alliés c. 1 (3°) et c. I (4°), autour desquels sont venus se grouper : une fraction c. I, de même que la précédente originaire de la horde C. I, où elle faisait partie du quartier allié s. 2; fraction secondaire de la horde matrice S;

— la fraction c. 4, fraction secondaire de la horde matrice C.

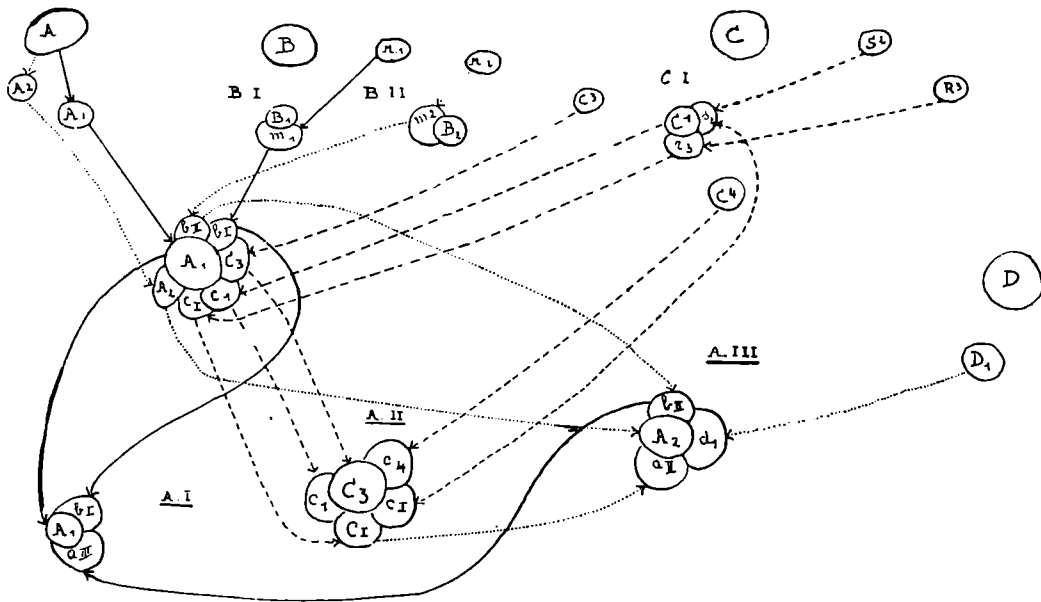
la horde A. III: comprenant outre la fraction A. 2 (5°), γ faisant fonction de quartier dirigeant, également le quartier allié b. II (6°), auxquelles s'ajoutèrent par la suite :

— la fraction secondaire d. 1 de la horde matrice D.

— la fraction quaternaire a. II, provenant du quartier allié c. I. (4°) de la horde A. II.

Si la rencontre entre noyau fondateur et quartiers alliés est récente, on observe très bien l'organisation, tel que chez les Basongo Meno, mais si elle est de longue date, comme il est souvent le cas chez les Ankutshu Membele de Lodja, il en est tout différent.

En effet, au bout d'un certain temps, il est inévitable que la distinction entre noyaux fondateurs et quartiers alliés se perde ou s'oublie. Les quartiers alliés s'assimileront au bout de quelques générations à tel point au noyau adopteur que bien souvent leurs descendants ne connaîtront plus leur origine exacte et se diront descendants du fondateur en citant même la femme qui les aurait engendré et en se prétendant parfois aînés par rapport à une autre fraction, qui elle, descend vraiment du fondateur. Ceci fut le cas pour les Ututu chez les Olemba.



III. - FONCTIONS ECONOMIQUES

La société Nkutshu comme la plupart des autres sociétés africaines, appartient à un ordre économique très différent du nôtre. Leur économie est avant tout une économie de subsistance. L'accumulation de richesses sous forme de capital commercial ou industriel est extrêmement rare. L'Ankutshu ignore l'idée même de richesse, qui est nôtre, parce qu'il ne connaît en aucune chose la possession d'une masse, et ne possède rien qu'occasionnellement, surtout ne vend ou ne troque qu'occasionnellement, ne se fabrique qu'occasionnellement, ne cultive qu'occasionnellement, en somme ne possède pas d'économie au sens européen, mais seulement vie de communauté un peu étendue où les personnes comptent. Si de la richesse est accumulée elle sera utilisée soit pour le soutien de personnes apparentées ou dépendantes ou pour l'acquisition d'un grade dans la confrérie du léopard (3).

Mais cette accumulation de richesse est déjà une expression de l'esprit individualiste dans la communauté, or dans le présent article nous sommes avant tout intéressés aux fonctions économiques propres à la communauté.

La communauté, elle, envisage non pas l'accumulation de richesses, mais surtout sa subsistance, et l'organisation des activités économiques dans ce but.

Mais tous les membres de la communauté ne participent pas également à la vie économiques, en effet il serait difficilement concevable que chaque individu pris individuellement puisse supporter à lui seul la charge de toutes les activités économiques. L'organisation de la horde doit donc prévoir une différenciation rudimentaire de travail productif et la répartition des activités diverses entre les différents membres coopérant dans la horde.

Certains exercent des activités spécialisées comme les forgerons et les guérisseurs. Les premiers approvisionnent la communauté en armes, outils, ornements ainsi qu'un nombre très élevé d'outils rudimentaires d'usage courant dans la vie courante, tandis que les derniers soignent et guérissent les maux, recherchent l'origine et le coupable des maladies ou des malchances, et immunisent leurs congénères contre les mauvais sorts par l'administration de drogues ou la remise de charmes.

D'autres individus se voient attribuer la charge d'arbitrer les différends surgissant entre les membres de la horde ; ce sont les confrères du léopard.

Enfin, une dernière catégorie est rendue responsable de la bonne marche de la chasse ; ce sont les sorciers.

Ces personnages auxquels sont attribuées des activités spécialisées portent chez les Basongo Meno le nom d' « etulu », les notables, par opposition aux « elangala », le commun. Ces spécialistes sont groupés dans des confréries dont le cadre et l'activité dépassent largement ceux de la communauté. Cette indépendance est toutefois relative, car tout notable de par sa présence dans le groupe subira les mêmes péripéties que les autres individus qui en font partie.

Ce sont les communs qui ont la charge de ravitailler le groupe en aliments, et qui de ce fait sont astreints à la participation aux chasses et pêches collectives, ainsi qu'aux cultures. Ils ont l'obligation de céder certaines parties déterminées de leur butin aux notables qui se rendent utiles à la communauté par leurs activités spécialisées respectives ; les astreindre à participer aux activités collectives serait les distraire de leur besogne principale. En effet la division du travail qui s'opère dans la société Nkutshu par suite de l'existence et du fonctionnement de la société du léopard et des corporations des forgerons, des féticheurs et des sorciers, donne aux gens du commun

(3) Pour plus de détails sur le problème de l'accumulation de richesses chez les Anhutshu, voir « chapitre III « La confrérie du léopard. »

le loisir de ne plus devoir eux-mêmes administrer toute la justice de leurs palabres, façonner leur armes ou outils, ou rechercher des remèdes contre les maladies. La classe des gens du commun est ainsi déchargée d'un grand poids intellectuel et industriel et d'une grande responsabilité.

Les activités économiques d'une horde Nkutshu se déroulent dans un cycle annuel. Les populations de la Haute Lukenyi distinguent quatre saisons de durée inégale :

Les pluies d'été (avula), de septembre à janvier ;

La sécheresse d'été (wanga), d'une durée d'une quinzaine de jours à trois semaines, elle n'est pas régulière et peut se situer soit en janvier, soit en février, ou même faire complètement défaut ;

Les pluies d'automne (ukuku), de février à mai ;

La sécheresse d'hiver (woho), de la mi-mai à la mi-août.

Notons que ce que j'intitule sécheresse ne l'est que relativement, car dans la région équatoriale qui est l'habitat des Ankutshu, la chute des pluies a un caractère de perennité, il n'y a pas de saison sèche bien démarquée et les périodes qui s'intitulent ainsi se caractérisent plutôt par des pluies plus rares et plus légères.

Les principales pluies favorables pour les semis débulent vers la mi-août, les eaux des rivières montent et envahissent les terrains marécageux. Les indigènes viennent occuper leurs villages sur les sommets des collines, fuyant le bas-fonds et la forêt, dont l'humidité est préjudiciable à leur santé et cause des maladies pulmonaires et respiratoires. Les hommes mènent une vie oisive, ils boivent et dorment la plupart du temps. Le matin ils se rendent aux palmeraies à raphia pour récolter le vin de palme : le seul effort qu'ils déploient pendant cette saison consiste dans l'abattage d'arbres, le labour incombant aux femmes, ou la chasse aux abords des villages. La nourriture carnée fait défaut ; ils se nourrissent quasi exclusivement des produits des cultures situées à proximité du village, soit des racines, fruits sauvages ou noix que les femmes récoltent dans les forêts environnantes, soit encore des produits de la pêche.

Cette période de pluies intenses est interrompue par une saison sèche mineure, dont les hommes profitent pour pousser les chasses plus profondément en forêt ; en y logeant même.

Ensuite les pluies reprennent de nouveau plus fortement, et les hommes retournent à leur vie oisive.

Vers la mi-mai les pluies deviennent plus légères, les eaux baissent et se retirent des bas-fonds marécageux. L'eau devenant plus rare sur les plateaux, le gibier se rapproche des points d'eau. Alors sonne le grand branle-bas dans les tous les villages Nkutshu. Hommes, femmes et enfants notables et commun, tous quittent leurs villages et désertent les sommets des collines pour s'installer dans des campements provisoires (alombe) à proximité des rivières. C'est la période de chasse intense pour les hommes et de pêche intense pour les femmes. Leurs repas sont fournis à profusion de viande de chasse ou de poisson, associés à quelques végétaux accessoires. Dans certaines tribus, et notamment chez les Ohindu riverains de la Lukenyi, il y a séparation entre hommes et femmes au cours de cette période. Les hommes vont s'installer seuls en forêt ; c'est une époque d'abstention et de défenses sexuelles et alimentaires, et le moment où les jeunes gens sont initiés au dur métier de chasseur.

Jadis, c'était au cours de ces excursions de saison sèche que les Ankutshu faisaient des reconnaissances pour rechercher de nouveaux endroits convenant comme résidence. C'était aussi l'époque des incidents d'armes ; souvent leurs pérégrinations les amenaient dans des domaines inexplorés ou inconnus d'eux, ou dans des domaines où de tierces tribus tenaient des droits fonciers, créant ainsi des contestations domaniales. Ces incidents pouvaient se liquider soit par transaction amicale, les anciens tenanciers cédant le domaine aux nouveaux venus à titre gratuit ou moyennant paiement d'un indemnité, soit encore par les armes ; le nouvel arrivant occupant le domaine de force, ou en étant rejeté par le tenancier légitime.

Ces mutations étaient d'ailleurs fort fréquentes et encore de nos jours leurs habitations sont construites en conséquence. Les cases, construites en feuilles de palmiers à raphia ont en moyenne 3 m. de longueur sur 2 m. de largeur, et 2 m. de hauteur, et se composent de quatre pans de murs et une toiture détachables et facilement transportables sur de petites distances ou pouvant au besoin être reconstruits en un minimum de temps.

Deux conclusions primordiales se dégagent de ce qui précède :

1^o Les populations Ankutshu vivent au jour le jour et n'ont jamais un excédent de nourriture. La région se prête d'ailleurs fort bien à une telle économie sans souci. S'il peut leur arriver de se trouver devant une carence de produits de culture, la récolte n'étant pas encore murie, ils y suppléent par des produits de cueillette. Pratiquement les famines y sont existantes. C'est un élément qui pousse à l'individualisme, surtout dans les relations entre communautés, chacune pouvant subvenir à elle seule, à tous les besoins de ses membres.

2^o Les Ankutshu sont avant tout des chasseurs et secondairement des agriculteurs. Ils font également la pêche et la cueillette ainsi qu'à un degré très faible l'élevage du petit bétail. L'économie de ces populations est donc mixte, ce qui n'empêche qu'en sentiment ils sont avant tout chasseurs. La chasse est l'activité dominante qui commande le cycle annuel de leur vie et qui ordonne les mouvements saisonniers et les migrations des communautés.

Tous les membres de la communauté, notables ou communs, sont les sujets de ce dominateur à commencer par les communs qui sont les serviteurs directs, et qui se rendent à la chasse accompagnés du sorcier, le chef de chasse, qui est sensé diriger les opérations par des prodédés magiques mais qui en pratique est un grand connaisseur des mœurs, habitudes et migrations du gibier, et qui grâce à ces connaissances conduira les chasseurs aux endroits giboyeux. Les forgerons sont sollicités surtout à fabriquer les armes pour la chasse : flèches, lances et couteaux. Quant aux confrères du léopard, notons que dans diverses tribus Nkutshu, avant d'être agréé comme aspirant dans cette confrérie le candidat doit avoir donné préalablement des preuves de sa bravoure ou de son habileté à la chasse en tuant soit un léopard, un aigle ; un python, un pangolin, un orictéropo, une grue, un serval ou une civette.

IV. — FONCTIONS FONCIERES.

Il résulte de l'exposé qui précède que c'est le problème de l'alimentation qui est le plus fondamental dans l'activité économique de la horde, et qui exigera une coopération complète entre tous les éléments de la société.

Toute coopération entre individus exige un dirigeant : c'est le « nkanga nkele » (tenancier de terre), — que je dénommerai plus simplement chef de terre. — à qui incombera la tâche délicate de coordonner les efforts de la communauté pour l'obtention de l'alimentation ;

Comme son nom — tenancier de terre — l'indique, ses fonctions sont étroitement liées au régime foncier, et nous verrons en effet plus loin dans cet exposé que l'économie de la horde est avant tout une économie foncière.

Le chef de terre sera généralement un descendant direct du chef d'exode de la horde, c'est-à-dire du personnage qui en tant que dirigeant du noyau fondateur présida à l'agrégation des quartiers alliés au sein de la communauté.

Deux éléments devront donc être analysés dans la présente section :

1^o le système foncier présidant à la vie économique des Ankutshu ;

2^o les fonctions du chef de terre.

Il a été discuté et écrit beaucoup sur le droit foncier des populations indigènes. Si nous approchons ces notions du point de vue du droit moderne, ou encore du point de vue du droit romain classique, elles nous paraissent très confuses. Il n'y a particulièrement pas de ligne de démar-

cation nettement définie entre le droit public et le droit privé. Ici, il n'existe pas de propriété, — soit individuelle, soit collective, — au vrai sens de mot. C'est un aussi grand abus de mots de dire que la communauté est tenancière d'un domaine foncier, que de dire qu'un individu l'est.

Ce qui souvent fait conclure à la propriété collective est simplement l'expression de l'esprit de solidarité existant entre les membres d'une même famille ou d'une même communauté, et qui en matière foncière s'exprime par l'autorisation verbale tacite de la libre *disposition* des terres. Cette libre disposition de biens existe d'ailleurs également en matière mobilière.

La conception même de la propriété foncière est exclue par la nature des terres; étendue de friches toujours renaissantes et en surabondance toujours, et par leur genre de vie nomade.

Le nkanga nkete, — chef de terre, — a la « souveraineté » du territoire, il tombe dans ses attributions d'administrer le terre, comme il administre les hommes, sans qu'il soit nécessairement le propriétaire de l'un ou de l'autre.

Quant aux membres de la communauté ils ont sur ces domaines des droits d'usufruit conformément aux habitudes ancestrales ou aux directives verbales du chef de terre (4).

Parmi ceux-ci certains sont collectifs, et d'autres individuels et exclusifs.

Toute la communauté ou tout individu de la communauté pris individuellement a droit de faire usage des terres dont la communauté dispose pour chasser, pour pêcher, pour récolter les produits spontanés, pour cultiver, comme ils ont le droit de prendre de l'eau aux rivières

Ces droits d'usufruit collectifs ne peuvent toutefois pas s'exercer d'une façon qui pourrait porter préjudice à des tiers ou à la communauté et devront dès lors être ordonnés. C'est le devoir du tenancier de terres d'organiser les activités économiques harmonieusement. Au si lui arriverait-il, lorsque la communauté devient trop nombreuse, de réserver à chaque quartier de la horde ou à des groupes de quartiers, des domaines pour l'exploitation. Il tombe dans ses attributions de diriger le mode d'exploitation et de disposition des domaines qu'il gère et notamment de désigner l'emplacement du nouveau village en cas de déplacement, d'y construire le premier sa case et ensuite de prendre dans l'ancien village quelques tisons ardents pour allumer rituellement le premier feu, — *toya* — au nouvel emplacement. Chaque année il désigne l'emplacement des champs et décide de l'exécution des différentes phases des cultures (défrichements, houage, semis et récolte) et y procédera le premier.

Une fois qu'un terrain a été mis en valeur, l'individu ou le groupe d'individus — s'il s'agit de prestations collectives — ayant exécuté cette mise en valeur acquiert des droits exclusifs d'usufruit sur ce terrain quant aux produits, et ces produits deviennent de ce fait même sa propriété.

Tout individu peut réclamer des droits de propriété sur les produits qui sont le fruit de son travail, tels que le buin de la chasse individuelle, la récolte des produits de culture, la coupe des régimes de palmiers elaeis, la récolte du vin de palmiers raphia, la récolte d'herbes salines dans les marais aménagés.

Ces droits de propriété ne grèvent toutefois jamais le domaine, sur lequel il n'aura que des droits d'usufruit, car le jour que la récolte sera terminée ou que les produits du travail seront disparus, les droits d'usufruit cessent. Ainsi tout indigène qui plante sur un terrain déterminé des palmiers elaeis ou des palmiers raphia, acquiert sur les palmeraies elaeis (nkele) ou les palmeraies à raphia (mbvunga) des droits d'usufruit exclusifs et sera le propriétaire des produits de ces palmeraies. Toutefois le jour que ces palmeraies disparaîtront le terrain redeviendra vacant pour les tiers.

(4) « People own not materiel things themselves, but *rights* over these things,.. » dit Dr Max Gluckman dans « Studies in African Land Tenure, » African Studies, 1944, Vol 3, n° 1, p. 17.

Notons en ce qui concerne les cultures que les droits exclusifs d'usufruit peuvent s'étendre sur les jachères.

Tous ces droits sont aliénables, à commencer par le droit d'usufruit exclusif que la communauté détient sur l'ensemble de ses domaines. Mes informateurs se rappellent encore les transactions suivantes :

Lorsque les Ekanga, du groupement Wodji, quittèrent Bulangu, ils vinrent s'installer à Mboko di' Nsanga où ils rencontrèrent les Owala ; du groupement Kengambwa auxquels ils payèrent une indemnité de trente arceaux comme droit de résidence. Les Kengambwa ne tardèrent pas à quitter l'emplacement pour s'installer au sud de la Lukenyi.

Vers la même époque, le chef de terre Mangana Jangi des Ntonkete, du groupement Idole, quittèrent Mboko di' Asake et vinrent s'établir à Mboko dia Mbolos où ils rencontrèrent les Inkutu Olungu, du groupement Kengambwa auxquels ils payèrent une indemnité en arceaux. Dans les deux cas les hordes nouvellement arrivées acquérèrent des droits définitifs sur les domaines faisant l'objet des transactions.

Mes informateurs ajoutent que les droits grevant les domaines fonciers ont toujours fait l'objet de transactions, surtout jadis au cours des migrations, qui n'ont pas toujours eu le caractère agressif dont on les accuse.

Souvent elles étaient pacifiques : les premiers occupants cédèrent les droits d'usufruit qu'ils détenaient sur des domaines à des nouveaux arrivés moyennant certaines redevances en chèvres, croissettes, esclaves, etc... tandis qu'eux mêmes s'acquérirent de nouvelles terres que leur cédèrent une famille qui les précéda dans les migrations et allèrent s'y établir.

Ces transactions ont une telle valeur que sans elles un titre sur un domaine ne sera jamais reconnu valablement, à moins qu'il n'ait été conquis par les armes, et que l'agresseur n'ait été confirmé dans ces droits par l'ancien tenancier.

Quant aux droits d'usufruit exclusifs tenus par des individus sur des domaines fonciers, ils font très fréquemment l'objet de transactions. Ainsi chez les Ohindu lorsqu'un individu change de localité il cèdera ses cultures d'herbes salines à un autre membre de la horde qu'il quitte, au prix de un ou deux « ukandu » (5), à moins qu'il n'en fasse gratuitement cession à un de ses parents.

Toutes ces transactions ont lieu avec l'accord tacite ou verbal du chef de terre, qui les ratifie non comme propriétaire, mais comme gestionnaire des domaines.

Le cas normal était qu'il y ait un chef de terre par communauté. Mais il arrive fréquemment que celle-ci dut se scinder lorsque la population devint trop nombreuse. A cette occasion il fallait procéder à un repartage des terres entre les hordes modernes et à l'initiation de chefs de terre pour chaque nouvelle unité.

C'était le chef de terre de la horde primitive qui procédait à l'initiation par la remise aux nouveaux chefs de terre du batonnet « ipo » et du briquet « ufumbu » comme insignes de la qualité de gardien du feu rituel. C'est en quelque sorte une cérémonie, d'inféodation d'un chef de terre vassal par le chef de terre seigneur.

Cette cérémonie consacre également la prééminence du chef de terre seigneur sur les chefs de terre vassaux, et cette prééminence se transmettra à leurs successeurs et héritiers.

La succession de la dignité de chef de terre se transmet selon les modalités du droit d'aînesse qui implique la prééminence de toute génération ancienne sur des générations ultérieures.

(5) L'Ukandu est la monnaie la plus courante dans toute la région de la Haute Lukenyi. C'est une barre de fer recourbée en demi ovale qui jusqu'en 1943 valait 10. frs

S'il se fait que le dernier chef de terre n'avait pas de collatéraux ou descendants mâles, la succession peut se transmettre à un neveu d'une lignée féminine (ona nkawa - enfant de la sœur), et ensuite au petit-fils par la fille (unkana).

Toute la communauté, aussi bien les notables que les communs reconnaissent la préséance du chef de terre dans l'organisation de la vie économique et foncière; cette préséance se manifeste concrètement lorsqu'il est procédé au partage du butin de chasse. Celui-ci sera apporté au chef de terre qui assis sur la peau de léopard, insigne de son pouvoir, présidera à la distribution des morceaux aux différents ayant droit. Lui-même a le droit de se réserver les morceaux réputés les meilleurs, tels que la cheville de tout éléphant tué, la poitrine des antilopes; enfin la peau de tout léopard tué par un membre de la communauté sur les domaines de la communauté lui est due, même s'il ne fait pas partie de la confrérie du léopard.

Si théoriquement il ne devrait y avoir qu'un chef de terre par communauté, très souvent en pratique nous pouvons rencontrer d'autres cas.

Ainsi peut-il arriver que plusieurs communautés relèvent d'un seul chef de terre, ce sera le cas lorsque la scission est assez récente et que le chef de terre n'aura pas procédé à l'investiture de chefs de terre vassaux pour les nouvelles communautés.

D'autres communautés comptent plusieurs chefs de terre, c'est le cas des communautés se composant de l'agrégat de plusieurs communautés qui virent leur nombre se réduire par suite des maladies, des guerres ou les départs de mécontents et furent dans l'obligation de se regrouper afin de pouvoir subvenir à leurs besoins économiques. Ainsi les Akavu qui comprenaient jadis sept hordes, ne comptent actuellement que quatre villages.

V. — STATUTS :

Le but primordial de la communauté Nkutshu étant l'organisation de l'économie foncière, il en résulte que ses statuts dériveront du droit foncier. En effet l'affiliation à la communauté Nkutshu est une admission sur le sol; elle confère un droit de résidence ou droit de cité, impliquant en même temps une autorisation de droit ou de fait d'usufruit sur les domaines de la communauté.

La notion de droit de cité est à distinguer de celle de nationalité; la première se rapporte à la communauté et a un caractère foncier, la seconde se rapporte à la tribu et a un caractère politique. (6)

Cette affiliation à la communauté a toujours lieu selon la loi du lieu, mais il y a deux modes d'acquisition du droit de cité.

1^o) elle a lieu de plein droit: pour les enfants nés d'un de ses membres sur le « sol » de la communauté; pour les femmes mariées avec des membres de la communauté; pour les esclaves acquis par des membres de la communauté.

2^o) elle a lieu par acceptation dans la communauté par le chef de terre pour le nouveau client venant résider sur le sol de la communauté.

C'est donc en principe le « jus soli » seul qui donne le droit de cité, et non pas « en principe, la parenté seule » tel que le déclare E. Possoz. (9) Un coup d'œil rétroactif sur le processus de formation des hordes Nkutshu nous démontre d'ailleurs qu'elles naquirent non pas

(6) Je ne puis me rallier à la définition que donne E. Possoz dans ses *Éléments de droit coutumier nègre*, Elisabethville. Chez l'auteur, 1942, p. 57. L'auteur n'y fait aucune distinction entre les notions de droit de cité, de nationalité et de parenté, qui se rapportent à trois groupements de nature fondamentalement différente; la communauté, la tribu et le groupement familial.

de relations de parenté, mais bien plus par des alliances économiques, accordant des droits d'usufruit sur les domaines de la communauté.

Ceci n'implique toutefois pas que la loi du sang et la notion de parenté ne jouent aucun rôle dans la communauté; bien au contraire. Le fait que le droit de cité s'acquiert dans la plupart des cas par naissance engendre que pratiquement les statuts de la parenté agiront fortement sur la constitution de la communauté. C'est surtout par la règle de la patrilocalité que les statuts de la parenté et de la communauté sont intimement entremêlés. Les principes de cette règle qui régit les groupements de parenté s'appliquent intégralement à la communauté. Il en résulte que :

1^o) du fait de la loi de la patrilocalité tout enfant né d'une union légitime est sensé devoir prendre résidence dans la communauté de son père. Ce sera aussi le cas le plus fréquent, mais en pratique rien ne s'oppose à ce qu'un indigène vienne s'établir dans la communauté maternelle et ce cas est même assez fréquent; surtout si l'intéressé a une succession importante à reprendre, tel qu'un grade dans la confrérie du léopard, ou une femme, ou des champs étendus.

2^o) lorsqu'un homme de la communauté se marie, sa femme prendra résidence chez lui et acquiert un droit de cité, dans la communauté de son mari; sans perdre toutefois le droit de cité, dans sa propre communauté.

De ce qui précède il résulte qu'on peut détenir un droit de cité dans deux ou plusieurs communautés à la fois, en effet :

1^o) tout indigène a de plein droit un droit de cité aussi bien dans la communauté paternelle que dans la communauté maternelle, et par extension même dans toutes les communautés où un de ses ancêtres détient à mémoire d'homme un droit de cité.

2^o) toute femme mariée détient un droit de cité aussi bien dans ses communautés d'origine que dans la communauté de son mari. Aussi verrons nous généralement que si un homme meurt, sa veuve restera dans le village, surtout si elle a engendré des enfants.

3^o) il est généralement admis qu'une vieille femme vienne s'installer auprès d'une de ses parentes (filles, sœurs, cousines ou nièces) mariées dans une communauté étrangère :

Mais par contre seront considérés comme étrangers, et ne pourront acquérir qu'un droit de cité par acceptation dans la communauté par le chef de terre :

a) le mari venant résider dans la communauté d'origine de sa femme;

b) l'homme venant résider dans la communauté où s'est mariée une de ses parentes.

La perte du droit de cité a lieu par le bannissement (lulemvu) qui sera prononcé sur proposition du collège des confrères du léopard par le chef de terre; soit par départ volontaire, soit par la fondation d'une communauté nouvelle sur le sol étranger ou sur partie du sol autochtone, qui en sera désormais distraité.

Le droit de cité régit le statut personnel de l'individu dans la communauté, c'est à dire que les individus qui se trouvent dans la communauté s'y trouvent dans des états divers selon que l'a réglé le droit de résidence.

Les Ankutshu ont une double classification des membres de la communauté.

Quant à l'origine ils distinguent entre les membres du noyau fondateur (ana a mbandja = enfants du village) et les membres des quartiers alliés (angengenda = clients).

Le nouveau client acquiert droit de cité par la permission du chef de terre, auquel seront remis des biens : chez les Mvungi de Lodja on me cita deux poules et trois croissettes, soit environ 40 frs, tandis que les Basongo Meno de Kole se contentent de trente madiba, soit environ 30 frs; La remise de ces biens constitue un instrument de preuve de l'accord qui fut passé entre le nouveau résident et le chef de terre, au nom de la communauté. Le client acquiert de ce fait plénitude de droits dans la communauté, tandis que l'étranger (omambuka ou osambuka — homme de la

route) ne jouit que simplement des lois de l'hospitalité qui le protègent durant son séjour et son transit.

Les différents quartiers alliés dont se composent les hordes n'étant pas apparentés par une origine commune, le mariage entre membres de ces différents quartiers sera non seulement toléré, mais même de règle. Par contre tout quartier forme une unité exogamique.

Quant au statut économique et social, les Ankutshu distinguent trois classes; les notables (etulu), les communs (elangala) et les esclaves (mfumbe) et les descendants d'unions, entre hommes libres et esclaves (etadji).

Les notables forment environ 55 % de la population mâle adulte et se composent des confrères du léopard, des forgerons, des féticheurs et des sorciers. Les confrères du léopard et les féticheurs sont le plus nombreux et forment à eux deux environ 25 % de la population mâle adulte, tandis que les forgerons et les sorciers ne forment que 10 %.

Je donnerai des détails plus complets sur les fonctions de ces notables dans la communauté Nkutshu dans les chapitres qui suivent.

Quant aux esclaves, leur statut dans la société est bien plus celui d'un objet de droit que d'un sujet de droit; attendu qu'ils peuvent faire l'objet de transactions commerciales.

Les Ankutshu de Kole distinguent entre les mfumbe ou esclaves au vrai sens du mot et les etadji, descendants d'unions mixtes entre esclaves et hommes libres.

On devient esclave soit par rapt, c'était surtout le cas des Akela et Ahamba qu'on rencontre chez les Basongo Meno septentrionaux de Kole qui possèdent des esclaves qui furent faits prisonniers au cours des escarmouches qui eurent lieu au moment des invasions Akela au cours de la deuxième moitié du siècle dernier; soit par vente; c'est le cas surtout des esclaves Baluba, qui furent fait prisonniers entre 1880 et 1895, au temps des guerres de Mpania Mutombo (7), et qui furent acquis par les Bakuba qui troquaient des esclaves contre l'ivoire, le sel et le ngula (8) avec les Basongo Meno de Bena Dibebe.

Lorsque les Européens firent leur apparition dans la région vers 1905, beaucoup de ces esclaves furent affranchis et rentrèrent chez eux. Malgré cela beaucoup de ces esclaves vivaient encore en servitude vers 1923, n'osant souvent pas rentrer chez eux de crainte de faire l'objet de moqueries des leurs, soit à cause de l'oubli de la langue maternelle, soit à cause des tatouages dont leurs maîtres les avaient affublés.

Sans aucun doute c'est surtout cette infiltration d'éléments Baluba bakubaisés qui a laissé une telle empreinte profonde sur certaines tribus Basongo Meno, tels les Indanga, les Isaka et les Uhindu. Notons entre autre que dans ces tribus les femmes portent les charges non pas sur le dos comme le font tous les Basongo Meno septentrionaux et orientaux, mais bien sur la tête à l'instar des Bakuba et Baluba, les femmes mêlent à leurs cheveux de la terre rouge et du ngula (8) et les dressent en forme de dôme, à l'instar des femmes Bakuba, Babindji et Bakwa Mputu; ils ont également quelques formes de langage caractéristiques aux populations balubaïsées. Notons que le nom Ohindu signifie « les gens qui sont tourné », dans les sens de ceux qui ont changé. »

(7) *Mpania Mutombo* fut un chef Songe qui entre 1880 et 1895 entreprit la conquête de l'entre Lubé Lubilashi, d'après des tactiques apprises des Arabes. Sa puissance fut brisée par l'arrivée des Belges.

(8) Le « ngula » est un grand arbre à bois rouge (bois corail) dur et lourd, recherché pour la confection de gongs qui sont d'une sonorité remarquable. Sa poudre est employée par les indigènes pour se farder. Nom scientifique: *Pterocarpus tinctorius* Welw.

L'esclave est toujours traité comme enfant juridique de la communauté, le maître (nkanga mfumbe) étant le père juridique et la première femme du maître sa mère juridique. L'esclave est intégré à un tel degré dans la communauté de son maître qu'il est soumis aux mêmes règles d'exogamie que ce dernier; il ne pourra donc prendre femme que dans un autre quartier que celui auquel appartient son maître; notons en outre que tout esclave enfant sera affublé des tatouages propres aux groupements du maître.

Le maître exercera donc sur ses esclaves non pas une puissance de propriétaire, mais une puissance paternelle, un « patria potestas », de même nature que celle que le patriarche exerce dans la famille sur ses puînés et ses enfants; ceci implique que l'esclave doit à son maître respect et honneur, ainsi qu'aide et assistance dans les menus travaux journaliers; l'esclave ne pourra agir sans la permission expresse de son maître et devra obtenir entre autre le consentement du maître pour le mariage. D'autre part la maître a à l'égard de son esclave un droit de correction et pourra en cas de non satisfaction le vendre.

De son côté le maître aura pour son esclave les mêmes considérations qu'il a pour un puîné ou un enfant et paiera entre autre la dot pour la femme qu'il désire épouser.

Chez les Ohindu les esclaves ont même le droit d'intervenir dans les successions de leurs maîtres, et peuvent même accéder à des grades dans la confrérie du léopard.

En pratique les esclaves mèneront dans la communauté la même vie que les communs, participant aux chasses collectives, se rendant aux cultures, mais seront astreints de temps à autre à des prestations pour leur maître, tels que les enfants doivent en prester pour leur père.

Jadis au décès d'un maître il était d'habitude qu'un ou plusieurs de ses esclaves fussent sacrifiés et que le cadavre du maître fut inhumé sur ceux de ces esclaves.

VI. — LA COMMUNAUTE MODERNE.

Aucune peuplade ne donne autant que les Basongo Meno l'impression d'être restée sauvage et intacte, malgré des contacts culturels permanents d'une quarantaine d'années avec les Européens et leurs auxiliaires.

Sauvages et intacts ils le sont restés sans aucune contestation. Il suffit de parcourir l'histoire des régions de Kole et de Bena Dibele pour se rendre compte des difficultés insurmontables qu'eurent à combattre administrateurs, trafiquants, entreprises commerciales et missionnaires pour pénétrer chez ces indigènes. (9)

A quoi appartient-il d'attribuer que cette peuplade s'est montrée tellement rebelle à accepter certains des éléments culturels de la civilisation européenne que d'autres tribus adoptèrent sans aucune résistance.

Est-ce le milieu et la situation géographique? Cela proviendrait-il d'une hérédité à rechercher dans leurs lointaines origines? Est-ce dû à leur histoire ou bien à leur organisation? C'est probablement l'interaction de tous ces éléments qui est à la base même de leur attitude à l'égard de tous les étrangers avec lesquels ils vinrent en contact, qu'ils fussent noirs ou blancs.

La période des grandes migrations prit fin au début de ce siècle avec l'apparition des premiers Européens dans la région; les hordes perdirent leur caractère nomade et se fixèrent en

(9) Il suffit de comparer les photos publiés dans E. Tordaye T. A. Joyce, M. A; Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba, ainsi que sur les peuplades apparentées. Les Bushongo, paru aux Annales du musée du Congo Belge, Serie III, Tome II Fascicule I, Ch. VIII, pour se rendre parfaitement compte que depuis quarante ans la vie matérielle des Basongo Meno n'a pas subi la moindre modification.

villages sédentaires dont les déplacements sont soumis à l'autorisation des autorités européennes. Ceux-ci bouleversèrent d'ailleurs tout le genre de vie des autochtones. Au lieu de vaquer à la chasse, à la pêche, aux cultures, au lieu de discuter calmement autour d'une calebasse de vin de palme, ils étaient astreints à la récolte du caoutchouc, étaient régulièrement réquisitionnés comme payeurs ou porteurs pour les autorités officielles ou les commerçants, tandis que les plus solides des jeunes étaient arrachés du foyer paternel pour aller servir comme miliciens.

Alors que la plupart de leurs voisins se plièrent avec résignation aux exigences de l'administration, les Basongo Meno au contraire se montrèrent très récalcitrants et organisèrent la résistance passive. Entre 1904 et 1910, les différents chefs de poste à Kole signalèrent continuellement dans leurs rapports qu'au cours de leurs déplacements la plupart des indigènes avaient soin de disparaître quand un agent de l'Etat se présentait dans le village et qu'ils ne rentraient chez eux que quand le blanc était reparti.

Quant aux messagers des Européens qui furent chargés de veiller à l'exécution des ordres des autorités, ils furent généralement mal reçus, et eurent difficile à se ravitailler pendant leurs déplacements. Certains eurent un sort plus tragique : notons entre autre en 1904 le massacre par les Ndengese de Kole de 21 porteurs sans armes, dont les cadavres furent atrocement mutilés : en 1907 l'assassinat de deux messagers par des Ndengese anthropophages. En 1912 fut même assassiné à proximité du poste un Européen, le lieutenant Moretti. Cet acte décida les autorités à décréter une occupation militaire qui perdura de mai 1912 à décembre 1913, et aboutit à un assujettissement relatif de la région.

Avec les Européens s'infiltrèrent dans la région de nombreux éléments étrangers d'origine Ankutshu du Lomami, dits Asambala et Batetela (10), ainsi que quelques Baluba.

L'établissement de ces communautés dans la région engendra des contestations foncières avec les autochtones Basongo Meno, d'autant plus que les nouveaux venus eurent le défaut de dresser leurs campements à proximité des villages Basongo Meno et durent de ce fait cultiver, récolter et chasser sur des domaines que les Basongo Meno employaient couramment. Le but incontestable de ces Asambala était d'essayer de mettre sous leur tutelle les autochtones comme l'avaient réussi Kandolo et ses lieutenants en région de Lodja, de Lomela et de Katako Kombe. Les Asambala et Batetela profitèrent de cette promiscuité pour exploiter les autochtones, ils s'approprièrent les bêtes dans les pièges, commirent des larcins et des arrestations arbitraires. La réaction fut violente de la part des Basongo Meno qui n'hésitèrent pas de recourir à des massacres pour se libérer de la tutelle trop gênante des ces étrangers, notons comme événement le plus saillant dans ces relations : le massacre de 16 récolteurs de caoutchouc et 3 femmes de Kandolo par les indigènes Ebundji (Atshulu), en octobre 1908.

Malgré cette résistance acharnée l'emprise étrangère finit fatalement par miner les institutions ancestrales, et en premier lieu les plus fondamentales.

Je signalai déjà que les hordes nomades se métamorphosèrent en villages sédentaires. Ces nouvelles communautés furent privées des droits fonciers que détenaient les anciennes hordes; tous les domaines furent déclarés libres à tout le monde afin que les anciens détenteurs ne puissent s'opposer à ce que des tiers viennent les mettre en valeur; il s'agissait surtout d'ouvrir la région à la récolte à outrance du caoutchouc.

(10) *Batetela*, est le nom donné par les Baluba et Arabisés, aux Ankutshu Membrele de la savanne, qui dans leur langue font fréquemment usage de la particule « nte », signe du discours direct pour la première personne. *Dimi nkoléla* ou *dimi nte* ou tout simplement *nte* (du verbe *mbutu*, rad. *ta* (e), signifiant moi je te dis... moi je dis... je dis...

Dans ces péripiétés tous les pouvoirs que détenaient les chefs de terre disparurent dans l'oubli, dans l'inconnu. C'étaient les Européens qui devenaient les chefs de terre en s'accaparant de leurs pouvoirs ancestraux. Dorénavant c'étaient les Blancs qui décidèrent de l'organisation de la vie économique, qui firent chasser et pêcher comme bon leur semblait, par quiconque, dans n'importe quel lieu ; ils introduisirent de nouvelles cultures ; ils réglèrent les anciennes cultures d'après des procédés scientifiques, ils décidèrent souverainement des déplacements des villages. Bref, aux yeux des Basongó Meno ils créèrent l'anarchie là où il y eut jadis une organisation harmonieuse.

Ajoutons à ceci que devant cette situation les chefs de terre, autorités réelles des communautés coutumières, restèrent en forêt, et omirent de se présenter devant le blanc. La confrérie du léopard profita de cette situation pour porter un coup mortel au prestige de ces patriarches. Ils introduisirent auprès des blancs des hommes de paille, qui furent intitulés capita (11), et qui furent les intermédiaires entre l'autorité européenne et les autorités indigènes.

Mais du fait de leur rôle d'intermédiaires ils finirent par acquérir une place importante dans la société indigène. En effet ils furent chargés, de l'exécution des différentes charges et corvées, ainsi que de toutes les décisions administratives de l'autorité européenne, et de ce fait devinrent les représentants de la communauté dans les relations avec les étrangers.

Actuellement dans la plupart des communautés, le chef de terre, descendant direct du fondateur et vestige de l'ancien pouvoir, — tout en étant conservé dans l'organisation sociale, n'a plus que voix consultative dans la vie économique, politique et sociale de la communauté.

Pratiquement quant aux relations internes le pouvoir du chef de terre a été repris par le chef de la loge locale de la confrérie du léopard. C'est dorénavant lui qui procède au partage du butin de chasse, le chef de terre ne recevant une part qu'en tant que dignitaire éventuel d'une des confréries de notables.

Cette victoire de la confrérie du léopard sur le pouvoir autoritaire du chef de terre est à attribuer surtout au pouvoir exclusivement moral de ce dernier. La plupart du temps le chef de terre ne possédait pas de sanctions matérielles pour punir les personnes qui enfreignaient les coutumes foncières et économiques, si ce n'est la menace que le courroux des ancêtres se déchaînerait sur le violateur qui de ce fait n'aurait plus leur aide pour lui et les siens ; ses cultures dépérissaient, ses chasses restaient infructueuses, et il était obligé de désertier ces terres inhospitalières à moins de ne se soumettre et d'implorer le pardon du chef de terre.

Avec la pénétration européenne, la foi dans ces croyances superstitieuses diminua de beaucoup, et ce furent bien plus les peines matérielles, les amendes, de la confrérie du léopard qui maintinrent le respect des coutumes, d'autant plus qu'officieusement les confréries de léopard furent autorisées à continuer leurs fonctions judiciaires pour les palabres se rapportant strictement à la coutume, ou dont les juridictions européennes ne s'occupaient pas.

(11) Capita est un mot d'origine portugaise signifiant, chef ou surveillant, et fut employé au 19^e siècle pour désigner les chefs indigènes des caravanes commerciales que les premiers trafiquants envoyèrent dans les tribus indépendantes pour le troc de produits indigènes contre des articles de traite. Encore maintenant les agents commerciaux indigènes sont nommés *capitas de commerce*. Ces *capitas* commerciaux furent probablement les premiers intermédiaires entre les indigènes des tribus non soumises et les Européens.

DEUXIEME PARTIE

LES ASSOCIATIONS SPECIALISEES SECONDAIRES

CHAPITRE I.

LA CONFRERIE DU LEOPARD.

1. — HISTORIQUE ET ORGANISATION : (1)

Les Ankutshu a Membele, ainsi que les Ankutshu Basongo Meno déclarent qu'avant la diffusion parmi eux de la confrérie du léopard, ils vivaient dans des conditions économiques et sociales très primitives. Ils étaient associés en groupements de parenté ayant chacun à sa tête un patriarche, détenant des fonctions de par le droit d'aïnesse.

Cette organisation patriarcale fut bouleversée complètement par l'introduction de la confrérie du léopard.

Cette institution est originaire du Nord et fut diffusée par des contacts entre villages, entre clans et entre tribus.

Les membres portent chez les Ankutshu a Membele le nom de « nkumí okunda » (maîtres de la forêt) parce que toutes les réunions et les cérémonies se déroulent à un endroit retiré de la forêt, où aucun profane n'a accès, ou « nkumí a nkoi » (maître du léopard) parce que la peau de tout léopard tué, est partagée entre eux suivant les droits de chacun (2). Chez les Ankutshu Basongo Meno on les intitule simplement « kfumí » (maître).

Les confrères sont groupés dans des loges, chacune généralement caractérisée par la possession d'une série de fétiches propres et ayant à leur tête un descendant direct du fondateur de la loge.

J'ai déjà mentionné que cette institution était diffusée par des contacts entre villages, entre clans et entre tribus. Mais toutes ces tribus ne réagirent pas de la même façon à l'égard de la nouvelle organisation. Dans certaines, qui jouissaient d'une organisation centralisée, un homme fut envoyé pour être initié et une seule série de fétiches fut rapportée pour être employée aux rites magico-religieux d'initiation dans la confrérie. Dans d'autres tribus, où une plus grande anarchie dominait, plusieurs hommes allèrent pour s'initier, chacun revint avec une série de fétiches et chacun initia à son tour ses voisins. Ainsi nous voyons toute la tribu des Losa appartenir à une seule loge, tandis que la tribu moins nombreuse des Mange est subdivisée en plusieurs petites loges, chacune d'origine différente.

A la tête de chaque loge se trouve un président, appelé « l'aîné des maîtres », qui sera généralement un descendant du fondateur de la loge, car contrairement à la dignité ordinaire de confrère, celle d'aîné des confrères est héréditaire. Un individu peut hériter cette dignité soit de son frère, de son père, de son oncle — maternel ou paternel — ou d'un de ses cousins, à condition d'exécuter les paiements coutumiers pour ce grade honorifique et acquérir ainsi les fétiches de la

(1) La plupart des renseignements consignés dans le présent paragraphe ont été empruntés à notre article : *Political Changes in the Upper Lukenyi area*, paru dans *African Studies*, Vol. III, n° 2, pp. 65-74.

(2) Notons que les Ankutshu intitulent d'ailleurs cette institution « ekoho », c'est-à-dire la peau.

loge. Je dois mentionner que ces fétiches ne sont pas gardés par l'aîné des confrères lui-même mais par sa première femme (wadi otangu), ce qui implique comme condition essentielle pour l'aîné des confrères d'être marié, sinon la fonction passera au candidat qui le suit dans l'ordre de succession.

Le but principal de cette institution était le règlement des palabres entre membres de la même ou de différentes familles; privilège qui avait appartenu exclusivement au patriarche assisté du conseil des chefs de famille. De ce chef, la diffusion de la confrérie du léopard amena une lutte pour l'hégémonie.

Les patriarches, qui étaient généralement tenanciers de domaines fonciers, n'agréaient pas de se faire remplacer d'office par les propagateurs de la nouvelle institution. D'autre part, leurs fonctions d'intermédiaires entre les vivants et les mânes des ancêtres, ainsi que les génies occultes du sol, en faisaient des personnages sacrés, qui jouissaient de l'estime et de la vénération de la communauté; leur ascendance spirituelle était telle que les nouveaux maîtres de la forêt devaient nécessairement les prendre en considération.

Ici de nouveau nous notons des réactions différentes de tribu à tribu. Parmi beaucoup d'Ankutshu a Membele septentrionaux, appelés Ahamba (3), la peau de léopard devint l'insigne du patriarche, tandis que la confrérie du léopard dut se contenter de peaux de félins de taille plus petite. Parmi d'autres, surtout les Basongo Meno, le refus du patriarche d'accepter la nouvelle organisation aboutit à son élimination pure et simple par l'opinion publique. En général un

accord s'établit entre les deux systèmes, le patriarche acceptant de se faire initier dans la confrérie du léopard, moyennant distribution de biens. Il arriva même que ce fut le patriarche lui-même qui allait se faire initier et qui introduisait les fétiches et la peau dans sa tribu, cumulant ainsi ses fonctions ancestrales avec celle d'aîné des confrères. (Losa).

Dans tous ces cas nous assistons toutefois au remplacement du conseil des chefs de famille par le nouveau conseil des confrères du Léopard pour les affaires d'ordre politique.

Vers la fin du dix neuvième siècle ce contact de cultures entre Akela et Ankutshu avait aboutit à un système politique comprenant trois éléments dominants :

1°) *le patriarche*, considéré comme l'héritier légitime des connaissances des ancêtres et par conséquent comme le guide de la communauté;

2°) *l'aîné des confrères*, qui est en même temps l'assistant et le conseiller principal du patriarche. Comme assistant il surveille l'exécution des ordres du patriarche; comme son conseiller principal il fait part au premier de l'opinion publique telle qu'exprimée au conseil des confrères du Léopard;

3°) *la confrérie du léopard*, qui représente l'opinion publique.



Un confrère du léopard.

(3) Ahamba, dérivé de ngamba, forêt, signifie les gens de la forêt; ce nom fut donné par leurs voisins aux Ankutshu a Membele septentrionaux qui s'installèrent dans la grande forêt équatoriale de l'entre Lomela et Lukenyi.

Malgré qu'il n'y ait pas de limite d'âge pour l'accession à une charge politique, le mode d'accession résulte à l'élimination des jeunes. En effet, avant qu'un cadet puisse succéder à la dignité de patriarche, la génération aînée doit avoir disparu, (4) tandis que l'importance des droits d'entrée exigés pour l'initiation dans la confrérie du léopard, fait que de nombreuses années s'écoulent avant qu'un homme puisse atteindre le grade supérieur.

Ainsi l'organisation politique des Ankutshu de la région de la Haute Lukenyi est pratiquement une gérontocratie, dans le sens d'une domination généralisée des vieux.

2. — L'INITIATION :

Avant d'acquérir pleins pouvoirs dans la confrérie du léopard, le candidat doit passer par une longue série de grades intermédiaires correspondant chacun à un versement de biens à la congrégation et à une initiation occulte dans ses secrets.

Le nombre de ces grades varie d'après les tribus. Chez les Ankutshu a Membele on en a cité jusque vingt, tandis que chez les Ankutshu. Basongo Meno ils se réduisent à huit ou neuf, ou même moins.

Ces différents grades de la confrérie ne sont pas héréditaires ; toutefois un homme, — dont le père ou l'oncle — paternel ou maternel — détiendrait un grade dans cette organisation, — sera ambitieux de lui succéder, mais il devra passer par tous les stades successifs et s'acquitter de tous les paiements coutumiers. D'autre part un confrère qui désirerait voir un parent lui succéder interviendra largement dans l'exécution des paiements de ce dernier.

Avant d'être agréé comme aspirant chez les Ankutshu a Membele, le candidat doit avoir donné préalablement des preuves de sa bravoure ou de son habileté à la chasse en tuant soit un léopard, un aigle, un python, un pangolin, un orictérope, une grue, un serval ou une civette. Sur ces entrefaites il sera autorisé à verser environ six arceaux et une poule pour être agréé au grade inférieur. Pour chaque grade subséquent le paiement sera plus important, celui pour le grade suprême atteignant une valeur d'environ 60 arceaux et 10 poules.

Toute demande d'adhésion est également examinée par la confrérie du léopard au point de vue aptitudes physiques et morales ; il arrive que certains individus n'offrant pas suffisamment de garanties sont écartés. Notons que la qualité de sorcier n'est pas un des motifs d'élimination malgré que ceux-ci sont combattus vivement par la confrérie du léopard et leurs alliés les féticheurs.

Il arrive parfois chez les Basongo Meno qu'un homme n'ayant pas suffisamment de biens pour acquitter le premier paiement, fasse une avance qui lui donne le droit d'être considéré comme « efunga », c'est-à-dire candidat, et lui permettra de recevoir une part minime au partage des produits de chasse à la confrérie du léopard. Les « efunga » ne subissent aucune initiation et n'ont pas le droit de porter les insignes des confrères du léopard, si ce n'est le couteau « lukfula ».

Lorsque le candidat a réuni suffisamment de biens pour procéder à un paiement il en fera part à la loge locale du village où il réside.

Le jour convenu les confrères se présentent chez l'aspirant. Bon nombre de communs, aussi bien hommes, femmes, qu'enfants viennent assister à la réunion en articulant des cris sourds. L'aspirant reçoit les confrères du léopard au moyen du salut traditionnel « lusaka », consistant à applaudir.

(4) En effet, conformément au droit d'aînesse le frère succède au frère, puis le fils aîné du frère aîné. et ainsi de suite par ses frères.

Les convives s'étant assis et la bienvenue ayant été prononcée, l'aspirant sort de sa case le montant du versement auquel il désire procéder.

Ensuite le confrère le plus élevé en grade de la loge procède à la bénédiction de l'aspirant en l'enduisant de kaolin.

L'aspirant doit alors réintégrer sa case, tandis que les confrères de grades inférieurs vont couper des feuilles de palmiers que tous les assistants, aussi bien notables que communs, viennent fixer en terre autour de sa case, afin d'en faire un enclos.

Pendant huit jours l'aspirant vit en réclusion. Il ne reçoit la visite de personne si ce n'est des membres de la confrérie qui l'initieront dans les préceptes de l'association, notamment des prérogatives et des obligations des membres ainsi que le rôle de leur corporation dans la vie sociale et politique de la communauté.

Chez les Ankutshu a Membele il est procédé au cours de l'initiation à l'envoûtement de l'aspirant. Avec une touffe de ses cheveux, de ses poils, des morceaux de ses ongles, mélangés à de la terre où il aura déposé les pieds, l'aîné des confrères constitue un charme qui est censé pouvoir exercer un pouvoir magique contagieux (5) sur la personne du nouvel adepte. Ce maléfice permet d'ensorceler le confrère lorsqu'il se montre récalcitrant aux ordres et préceptes de la confrérie, ou qu'il ose dévoiler les secrets de l'organisation. Ce charme est conservé par l'aîné des confrères.

Chaque jour les confrères du léopard dégustent chez l'aspirant des repas à l'abri des regards des communs; tout étranger à la congrégation qui aurait l'indiscrétion de les surprendre est puni de fortes amendes.

A l'expiration de cette période de reclusion les confrères du léopard offrent au futur confrère la hache de parade « etapi », faite du bois de l'arbre « usumba ».

Le neuvième jour à l'aube les confrères du léopard se rendent en groupe chez l'aspirant pour présider à sa toilette. Il s'enveloppe du large pagne de cérémonie « ulamba » en tissus de raphia, et l'aîné des confrères met un à un sur son corps les ustensiles et insignes des membres de la confrérie. Ces insignes sont en général les mêmes pour tous les grades.

Les confrères de tous les grades ont le droit de :

- 1°) porter le couteau « lukfula » à la hanche droite;
- 2°) porter le collier de dents de léopard;
- 3°) porter la hache de parade « etapi » sur l'épaule gauche;
- 4°) marcher à l'aide de la canne « mpangu ka ndjila »;
- 5°) porter la cloche « elundja »;
- 6°) s'asseoir sur la chaise « yeko »;
- 7°) porter la ceinture « nkosa ».



Commun performant le salut traditionnel devant une assemblée de confrères du léopard.

(5) La magie contagieuse est basée sur la croyance que des objets qui furent dans le passé en relation, maintiendront des connections spirituelles et que même s'ils sont séparés la possession d'une des parties permettra d'exercer une influence sur l'autre partie. Cfr. W. V. Brelsford, Handbook of the David Livingstone Memorial Museum, Rhodes Livingstone Institute, 1937, p. 93.

Seul les membres du grade supérieur ont le droit de détenir la peau de léopard, ainsi que chez les Ankutshu a Membele de porter la hotte « yamba » et de la fermer au moyen du van « kombe ».

Notons que si chez les Ankutshu a Membele on semble attacher encore une très grande importance à la possession de ces insignes, les confrères Basongo Meno paraissent les abandonner de plus en plus.

Sa toilette terminée, prenant une allure grave, le nouveau confrère sort de son enclos et exécute une pantomime exaltant les pouvoirs attachés à sa nouvelle qualité. Entretemps les habitants du village affluent en poussant des cris sourds. Les femmes viendront avec des balais pour balayer le sol autour du nouveau notable, signifiant ainsi leur soumission. A la fin de la cérémonie le nouveau confrère remettra à ces femmes un bâton de sel indigène en cadeau.

Chez les Ankutshu a Membele, le confrère subissant l'initiation au grade suprême est mené en forêt où lui est rendu le grand privilège de pouvoir admirer les féliches de la loge, habillés en peaux, comme un confrère du léopard, et qu'un des membres agitera au moyen d'une liane dissimulée de façon que l'aspirant croit qu'ils bougent par leurs propres moyens.

3. — ASPECTS SOCIAUX DE LA CONFRÉRIE DU LÉOPARD :

La confrérie du léopard est une association basée sur la richesse. Les dignités ne s'obtiennent que par abandon de biens à la confrérie. Son existence constitue de ce fait dans la société Nkutshu une coercition pour la poursuite de richesses matérielles, car l'acquisition d'un grade dans la confrérie du léopard devient une des manifestations de mise en évidence de la richesse chez ces populations.

On remarque dans toutes les sociétés, qu'afin de gagner et de garder l'estime de la communauté, il ne suffit pas de posséder des richesses. La richesse doit être mise en évidence, car l'estime n'est octroyée que sur l'évidence. Mais cette évidence ne sert non seulement à impressionner les tiers et à maintenir vivant dans leur esprit le sens de son importance, mais également pour satisfaire l'amour propre de celui qui a réussi à atteindre ce stade de richesse (6).

En effet, l'amour propre est une des principales impulsions qui pousse le nouveau riche à adhérer à la direction de son groupe et de pouvoir donner son avis dans le conseil des notables.

Une des principales caractéristiques de cette association est donc le droit de richesse, et c'est cette caractéristique qui constitue sa principale divergence avec le clan qui est basé sur le droit du sang.

Même dans son sein le droit du sang est complètement négligé. Elle met sur le même pied, anciens ou nouveaux riches, descendants d'anciens confrères ou descendants de communs, tous passent par les mêmes stades et par les mêmes rites d'initiation. Elle recrute ses membres indistinctement parmi tous ceux qui ont réussi pécuniairement, que ce soient des descendants de confrères, de féticheurs, de forgerons ou du commun et même de sorciers, malgré que ceux-ci soient des adversaires acharnés du régime social établi.

Mais ce procédé sélectif continu des éléments fortunés de la société fait que les descendants appauvris d'anciens confrères du léopard seront éliminés, n'étant plus capables d'exécuter les versements importants qu'exige l'acceptation dans la congrégation.

(6) Thorstein Veblen, The theory of the leisure class, London, George Allen & Unwin, Ltd., 1924, p. 36-77.

De tout temps la confrérie du léopard contient les vrais riches du moment et non pas des vestiges glorieux d'une renommée désuète, comme c'est souvent le cas dans les sociétés où les fonctions politiques se transmettent uniquement par hérédité. La confrérie du léopard crée d'autre part parmi la masse des communs une émulation pour l'enrichissement qui leur permettra un jour de faire partie de l'élite de la société.

Il était normal, — parce que de règle dans toutes les sociétés (7), — que la classe enrichie des Ankutshu, en l'occurrence la confrérie du léopard, se soit engagée dans des occupations politiques, qui réservent non seulement des prérogatives honorifiques, mais également des gains pécuniers très importants.

Ainsi certains produits de chasse sont réservés exclusivement à la confrérie du léopard, tels que le léopard, le varan et le pangolin en entier ; quant aux phacochères, céphalophes, limotragues et antilopes harnachées, les chasseurs devront en céder la cuisse droite et la poitrine. De certains petits animaux tels que le porc-épic ou les jeunes de phacochères, au moins une unité reviendra à la confrérie.

Notons que ces prérogatives réservées à la confrérie du léopard ne constituent pas des interdits alimentaires pour les communs ; ceux-ci peuvent en déguster et le feront chaque fois qu'un confrère généreux leur en fera partager, même du léopard. Elles ont donc plutôt le caractère de dîmes dues par les chasseurs à la confrérie du léopard.

De même les confrères se partagent les droits perçus des plaideurs à la liquidation des palabres soumises à leur juridiction ou arbitrage.

Ces revenus leur permettent de vivre dorénavant sans qu'ils doivent encore s'adonner aux labeurs industriels, et s'ils se rendent encore de temps en temps à la chasse ce n'est plus par obligation collective, mais par sport.

La confrérie du léopard constitue donc une réelle classe de loisir, (8) et nous observons que même au sein de la confrérie ils emploient des serviteurs pour les occupations exigeant une plus grande dépense d'énergie, telles que la convocation des parties des affaires soumises à leur juridiction, le maintien de l'ordre, l'exécution forcée des jugements, le partage des produits de chasse, etc...

Ces aides s'appellent « dihuka » chez les Ankutshu a Membele et « yulu » chez les Ankutshu Basongo Meno, ils cumulent les fonctions de huissier du tribunal coutumier, de messenger du conseil des notables et de chef de guerre, qui conduit le commun à l'attaque.



Confrère du léopard en tenue d'apparat.

(7) Thorstein Veblen, The theory of the leisure class, London, George Allen & Unwin, Ltd, 1924, p. 40

(8) J'emploie le terme « loisir » dans le sens qu'y donne l'auteur précité, cfr. p. 43 : « ...the term » « leisure », as here used, does not connote indolence or quiescence. » What it connotes is non-productive consumption of time. Time is used non-productively (1) from a sense of the unworthiness of productive work, and (2) as an evidence of pecuniary ability to afford a life of idleness. »

Aux assemblées de la confrérie ces aides se tiennent derrière les notables, le front enduit de charbon de bois, portant sur l'épaule gauche la cloche « lungunga » qu'ils sonnent pour saluer les confrères à leur arrivée ou au moment des communications importantes.

Leurs insignes sont le couvre chef en peau de « ngila » (9), la cloche « lungunga » la lance « nkonga », le bouclier « kfuwa » et le couteau « lukfula » qu'ils portent à la hanche droite.

La tête de tout léopard tué leur revient, de droit, parce qu'ils sont réputés être aussi intrépides que cet animal.

Ces aides ne font pas partie de l'assemblée proprement dite, mais paient cependant un tribut peu élevé pour exercer la charge.

L'agrégation dans la confrérie du léopard ne comprend pas que des avantages, mais également des obligations pour les membres.

Du fait de son adhésion le membre reconnaît à la confrérie une compétence arbitrale pour tous les différends qui surgissent entre lui et un autre confrère. L'arbitre essaiera toujours autant que possible de concilier les intérêts en présence et de trouver une solution amicale afin de ne pas jeter au public le spectacle de discordances au sein de la congrégation, ce qui nuirait beaucoup à leur prestige et à l'efficacité des décisions qu'ils ont à imposer.

En effet, un des commandements de la confrérie est que les violences sont formellement interdites entre les membres. Comme ils doivent intervenir comme arbitres dès que des violences éclatent dans le village, il leur appartient de donner le bon exemple.

Même à l'égard des tiers le confrère du léopard n'aura jamais recours à la violence. S'il est lui-même l'objet de violences, il ne se fera pas justice à soi-même, mais demandera au chef de loge d'intervenir et de faire cesser les violences. Cette bienveillance est d'ailleurs contrebalancée par des sanctions beaucoup plus sévères réservées aux tiers qui commettent des méfaits à l'égard des personnages sacrés de la confrérie du léopard.

Les confrères se doivent mutuellement aide et assistance en tout lieu et de tous temps. Ce commandement est également inspiré par le désir de montrer au public l'exemple de leur union et de leur solidarité.

Dans la vie privée les devoirs de l'hospitalité aux confrères de passage sont sacrés, et ils ne comprennent non seulement le logement et la nourriture, mais même des cadeaux ; un proverbe populaire ne dit-il d'ailleurs pas : « Nkumi okunda henge wengenga hawaye nkoko l'osuke ». Le nkumi okunda ne se promène pas inutilement, il ne retourne pas sans poule dans son sac. (10)

Dans la vie publique leur solidarité se révèle dans toute action de la confrérie à l'égard des tiers ; ainsi les sentences rendues par l'assemblée dans les affaires judiciaires et les décisions prises en matière politique, le sont toujours à l'unanimité.

Ainsi nous voyons que du fait des intérêts communs qui les lient, se sont créées des relations solides d'une fraternité fictive, prenant l'aspect des règles qui régissent les membres du clan liés par une fraternité de sang.

D'autre part malgré les divergences de fond constatées entre la confrérie du léopard et les groupements de parenté, il est à remarquer que la forme de la confrérie du léopard est la forme clanique avec à la tête le chef de loge, qui est intitulé l'aîné, le père souverain de leur association, en tant que descendant du fondateur de la loge.

(9) Le « ngila » est un singe noir à toupet, de taille moyenne. Il est frondeur, rableur et malicieux par excellence, plein d'adresse et de friponnerie, qualités que sont censés posséder également les « Yulu » dans l'exercice difficile et délicat de leurs fonctions de mise en exécution par la force des ordres des confrères du léopard.

(10) R. P. Rycke « Proverbes et dictons chez les Batetela, manuscrit, 1942.

De même, ici comme dans le clan, les morts, — représentés par les fétiches, — aussi bien que les vivants interviennent dans la vie de la loge ; celle-ci a son droit sacré ou « fas » (11) réglant les relations avec l'au-delà.

Si le clan a été défini comme « une cellule juridique, politique et sociale, de droit du sang et de droit du lieu » (12), la loge de la confrérie du léopard ne diffère du clan qu'en ce que le droit du sang a été remplacé par un droit de fraternité fictive réalisé par la novation subie au cours des rites d'initiation.

4. — FONCTIONS POLITIQUES ET JURIDIQUES :

J'ai déjà attiré l'attention sur le caractère dualiste de l'organisation politique des Ankutshu. Dualisme dû à une compénétration de deux systèmes politiques l'un l'ancien qui avait un aspect patriarcal archaïque, reconnaissant l'autorité d'un seul, le patriarche ; l'autre visant la substitution d'un gouvernement communautaire à l'autocratie patriarcale précitée. L'actuel régime est un compromis des deux.

La confrérie du léopard est devenue dans cette nouvelle organisation, non pas le gouvernement communautaire qu'elle était destinée à devenir, mais bien une institution consultative assistant dans ses fonctions le patriarche qui a le pouvoir de prendre des décisions concernant son groupement.

Le patriarche est le guide de la communauté. C'est lui qui prend les décisions concernant les déplacements de village, l'emplacement des champs, l'époque des travaux agricoles (défrichement, semis, récolte), etc... mais avant de prendre cette décision il saisit de ses projets, la confrérie du léopard qui lui communique l'avis de l'opinion publique. Le patriarche a tout avantage à suivre cet avis, car s'il va à l'encontre de l'opinion publique, il perdra toute popularité et partant tout son prestige.

De même, si le peuple désire voir prendre certaines mesures par son patriarche, il communique ses desiderata aux confrères du léopard, qui en saisissent le patriarche à la première réunion.

Une décision ayant été agréée par la confrérie du léopard, le patriarche procède à sa promulgation et performant lui-même le premier l'acte que les autres doivent répéter : c'est lui qui le premier construit sa case à un nouvel emplacement, c'est lui qui le premier exécute les travaux agricoles, etc...

Dans l'exercice de ses fonctions le patriarche est assisté du ou des chefs de loge de la confrérie du léopard. Ceux-ci sont ses principaux conseillers, ses hommes d'exécution ; leur rôle est semblable à celui des « tshimikambe » dans la société des Bakwa Mputu de Lusambo. Ils veillent que l'ordre donné par le patriarche et auquel celui-ci donne un début d'exécution en posant le premier jalon — rite accompagné d'invocations aux mânes des ancêtres — soit exécuté par tous les ressortissants de la communauté.

La confrérie du léopard remplit ces fonctions d'administration avec beaucoup de douceur et en bon père de famille ; la force est bannie, elle ne punit que si l'opinion publique l'exige.

(11) E. Possoz. - *Eléments de droit coutumier nègre*. Chez l'auteur, Elisabethville, 1942, p. 32 et suivants.

(12) *id.*, p. 56.

En effet, toute décision n'étant prise qu'avec le consentement unanime du groupement celui qui refuse d'accepter une telle décision se voit mis au ban de la société; il est répudié, on lui applique la peine de l'ostracisme (lolemvu), il ne lui est plus possible de faire arbitrer ou juger les différends qu'il a avec le tiers. Devant la réprobation universelle il finit généralement par s'incliner ou par s'exiler.

La confrérie du léopard doit donc veiller en premier lieu à la bonne administration dans le groupe; dans le même ordre d'idées elle est chargée du maintien et du rétablissement de l'ordre et de la tranquillité publique.

C'est elle qui intervient lorsque cette tranquillité est troublée par des disputes ou des batailles; à ces occasions, le confrère se place entre les combattants, soit en plantant sa lance entre eux, soit en battant avec force sa cloche elundja, en défendant à quiconque des deux camps de traverser l'endroit qu'il occupe et en ordonnant de cesser immédiatement toutes les hostilités; il fait rentrer chacun chez lui en promettant aux parties en cause d'examiner leur différend le lendemain.

Une plabre étant née ainsi, le messager « yulu » convoque les confrères du léopard, intéressés.

Les affaires de minime importance, telles que les affaires de dot, querelles bénignes, insultes, etc., entre gens d'un même village sont examinées par la loge locale de la confrérie.

Lorsque le différend à trancher intéresse des indigènes de villages différents, la loge du village du prévenu ou parfois même des deux villages examine l'affaire, d'après l'importance du sujet.

Ce n'est qu'exceptionnellement, lorsque l'importance ou la délicatesse d'un différend le justifie qu'on fait appel à tous les membres de la confrérie du léopard d'un clan ou d'une tribu.

Les affaires flagrantes ou celles où le coupable ou la partie défendante avoue spontanément ne donnent pas lieu à des instructions compliquées. Mais il arrive très souvent, particulièrement pour certains meurtres, en l'occurrence pour des cas d'envoûtement, ainsi que pour des cas de vol ou d'adultère qu'il faille se livrer à de véritables investigations avec interrogatoire de témoins, ou même prestation de serment.

C'est le serment sur la cloche « elundja » sur la hache « etapi » ou sur la peau de léopard qui est en vigueur chez les Ankutshu, d'après les régions.

Celui qui parjure sur un de ces objets et qui injurie ainsi la confrérie du léopard est destiné à devenir à brève échéance l'objet du courroux des esprits. Souvent par la simple auto-suggestion il devient malade, dépérit et meurt. Ces serments ont encore de nos jours une réelle puissance sur les indigènes et ceux-ci nous citent bon nombre de cas de personnes décédées parce qu'elles avaient osé parjurer. (13)

Si ces moyens n'ont pas donné de résultat, il faut avoir recours à une épreuve divinatoire ou à l'ordalie, c'est ici qu'intervient le féticheur comme auxiliaire judiciaire de la confrérie du léopard. Je donne plus de détails à ce sujet dans le chapitre se rapportant à la corporation des féticheurs. (14)

La confrérie du léopard ayant récolté suffisamment de preuves, doit se prononcer sur le cas. C'est un des notables les plus importants, portant chez les Ankutshu a Membele le nom de « nkanga » l'« otoyî » et chez les Ankutshu-Basongo Meno le nom de « tendjeyi », signifiant dans les

(13) A comparer avec le « serment du léopard » chez les Bakwa Luntu, cfr. notre article « La justice coutumière chez les Bakwa Luntu, African Studies, Vol. I, nR 4, p. 240.

(14) Voir p. 35.

deux cas « porte parole » qui est chargé de l'énoncé de la sentence. Cette dignité n'est pas l'apanage d'une seule lignée et n'est donc pas héréditaire. C'est la confrérie du léopard qui désigne pour ces fonctions un homme doué d'intelligence, connaisseur de la coutume, disposant d'un organe vocal puissant et sachant grâce à ces qualités imposer le respect de ses sentences aux sujets du groupement.

De préférence la confrérie du léopard ne condamne qu'à des condamnations pécunières, consistant en amendes et indemnités.

Ce n'est que lorsqu'un condamné se montre de mauvaise foi que des sanctions plus sévères sont prises à son égard.

L'assassin qui s'obstine à ne pas vouloir acquitter, aux membres de la famille de la victime, les lourdes indemnités auxquelles il fut condamné, se voit appliquer l'exécution capitale, en l'occurrence la pendaison.

Il n'y a pas de bourreau pour l'exécution de cette peine capitale; après la prononciation de la sentence le « huissier » (yulu) remet une corde au condamné et celui-ci est invité à aller se pendre à un arbre de la plaine ou forêt environnante. Cette sanction prend donc plutôt l'aspect d'un suicide.

Le débiteur récalcitrant se voit mis à la contrainte dans l'appareil « luwetu », constitué par deux pièces de bois, jointes par de fortes chevilles et entre lesquelles est ménagée une ouverture pour passer la jambe, la personne condamnée a du mal de se déplacer et n'est libérée qu'à l'acquiescement complet des amendes, indemnités ou frais dont il est redevable.

Mais j'insiste encore une fois, toutes ces décisions et toutes ces sanctions ne sont prises qu'avec l'assentiment de l'opinion publique, toute la population du village suit attentivement les péripéties de l'action judiciaire et comme c'est l'habitude chez les primitifs, donne bruyamment son avis.

ERRATA

P. 273, au lieu de « Burkhart » il faut lire : « Burkhart WALDECKER »

*
**

N° 1. Janvier-février 1945 : SOMMAIRE - Il faut lire : « Pour la protection de la famille dans la société indigène par le R. P. Geldhof, commenté par V. Devaux » au lieu de « Pour la protection de la famille dans la société indigène par V. Devaux ».

JURISPRUDENCE

Droit de pêche. ~ Droit de propriété familiale. ~ Egalité des droits des femmes.

NOTICE

Ce jugement a fait l'objet d'une deuxième instance devant le Tribunal de Territoire de Stanleyville (N° 22 du 14/2/44). Président M. Halleux ; Juges : Musibasiba, Kisubi, Lenguna, Sabili qui a rendu la sentence suivante :

Attendu que la coutume est formelle en ce qui concerne la propriété.

Attendu que le propriétaire est libre de céder, partager ou garder ses droits, confirme la décision et met les frais à charge de Feli.

Jugement n° 9/44 du Tribunal des Wagenia (Territoire de Stanleyville)

Demandeur : Anna, Notable et Chef Loao
contre

Défendeur : Feli, Notable et chef Loao

Objet de la contestation : Exploitation d'un « Tolimo » de pêche.

NOTE : Les Wagenia appellent un « tolimo » une passe entre des rochers, passe dans laquelle on fixe une armature en bois à laquelle sont accrochées des nasses l'obstruant.

D'après la coutume, l'exploitation de chaque « tolimo » de l'immense banc de pierre qui coupe le fleuve en amont de Stanleyville et y provoque des chutes peu élevées qui

interrompent la navigation, est réservée à un groupe de familles.

Dans ce groupe de familles, la coutume détermine d'une façon précise la succession parmi ses membres des périodes d'exploitation de ces tolimos. Pour éclairer la présente palabre, il faut signaler que l'extrême sécheresse du début de 1944 a fait découvrir que le tolimo Ambili se partageait en réalité en deux passes (dont une normalement sous eau) et que Feli, membre de la famille a réclamé l'exploitation de la seconde passe à son profit.

Anna déclare : Je porte plainte contre Féli, mon cousin germain. La coutume de nos ancêtres nous a laissé en commun, un « tolimo » partagé en deux bras du nom de « Ambili », que j'exploite actuellement. Sur le même tolimo, nous venons de découvrir une seconde passe « tolimo » que nous avons appelée « Kakelembe ». Maintenant Féli veut par force exploiter ce dernier « tolimo ». Or, il n'a pas droit au tolimo « Ambili ».

Feli déclare : Je désire entreprendre l'exploitation parce que je suis un homme et qu'Anna n'est qu'une femme.

Exposé des motifs : Le Tribunal

Attendu que la coutume n'attribue à Féli aucun droit sur le tolimo « Ambili », même s'il comprend deux bras, droit attribué à Anna sur la totalité du tolimo, remet à Anna l'exploitation du tolimo Kakelebende et met les frais du jugement à charge de Feli.

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 ;
CORNIL, L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;
GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
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^{ère} 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. D. MERCKAERT, Procureur du Roi ;
Membre : M. H. de RAECK, Substitut du Procureur Général.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX, Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général ; J. de MERTEN, Juge-président du tribunal de 1^{ère} instance ; G. le MAÏRE DE WARZÉE, substitut du Procureur du Roi et J. HUMBLÉ, 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 100 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 75 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 50 francs. Ces montants sont payables par chèque sur Elisabethville ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes chèques 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 4^e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

LA SOCIÉTÉ N'KUTSHU

(Suite)

CHAPITRE II.

LA CORPORATION DES ARTISANS

1. — ORGANISATION :

Il est admis comme une règle bien établie par les ethnologues et sociologues en général que la spécialisation dans le travail est caractéristique à nos sociétés Européennes modernes. (1) Il est vrai en effet que dans les sociétés dites primitives en général, et dans la société Nkutschu en particulier la plupart des industries peuvent être exécutées par tout membre de la communauté, aussi bien homme, femme, qu'enfant, que pour d'autres on ne fait que distinction entre sexes, mais il est également vrai que dans la plupart de ces sociétés on ne réserve qu'à certains membres d'élite — présentant des garanties suffisantes quant à une exécution idéale de leur métier, — certaines industries exigeant des connaissances et une formation précises. Il s'agit des indigènes qui portent dans la société Nkutschu le nom de « utshudi », que les Européens ont traduit au sens étroit de « forgeron », mais qui comprend en outre de ceux-là, les sculpteurs, les ivoiriers, les fabricants de pirogues, auxquels sont venus s'adjoindre, de date récente, les charpentiers; bref tous ceux que nous intituleons « artisans » et je pense que c'est plutôt dans ce sens que nous devons interpréter le terme « utshudi ».

Tous ces artisans sont unis dans une corporation, intitulée « la famille des artisans », qui est une organisation professionnelle qui a comme but de promouvoir les intérêts économiques de ses membres et de maintenir le prestige social du métier en limitant les entrées à la profession par l'imposition d'initiations magico-techniques destinées à enseigner les apprentis. Comme tel elle présente de grandes ressemblances avec les « gildes » médiévales du Continent. Comme ceux-ci la corporation des artisans des Ankutshu se compose de maîtres et d'apprentis; les maîtres étant ceux qui excellent dans les métiers et les apprentis ceux qui apprennent ses secrets.

C'est le forgeron qui est considéré comme l'artisan par excellence et qui prédomine dans la corporation. D'après leurs légendes, la corporation des artisans, de même que la confrérie du léopard, serait originaire d'une contrée lointaine du Nord, et le métier aurait été diffusé par les Akela qui initièrent les Ankutshu — Basongo Meno à Edjia Lunkunia (2) et les Ankutshu à Membele par l'intermédiaire des Ahamba.

(1) Voir à ce sujet :

- Dr. George Montandon. — L'ologénèse culturelle, Payot, Paris 1936, p. 468.
- R. M. Mac Iver. — Society, a Textbook of Sociology, Farrar and Rinchart, 1937.
- Alexander Goldenweiser. — Anthropology, an Introduction to Primitive Culture
- George, G. Harrap & Co. Ltd., London, 1937, p. 135.

(2) Edjia-Lunkunia, est une région sise en territoire de Lomela, au Nord de la rivière Lunkunia, qui semble être le berceau des populations habitant actuellement le territoire de Kole.

Ce métier se transmet par des contacts entre villages, familles ou tribus. Un jour le bruit se répand que chez leurs voisins avait été introduit une innovation merveilleuse qui était réputée entraîner avec elle de multiples avantages économiques et sociaux. Après mures réflexions et de nombreux conciliabules le conseil des notables charge un des membres de la communauté à se faire initier. Lorsque celui-ci a acquis toutes les connaissances du métier il offre des cadeaux à son maître, qui remettra en échange les outils de l'artisan. Revenu dans son village il initiera à son tour des ressortissants de son propre village ou des villages environnants.

Nous avons observé chez tous les Ankutshu de la région de la haute Lukenyi que le droit d'exercer le métier d'artisan est généralement réservé à des familles déterminées, ayant acquis ce droit par héritage, c'est-à-dire par l'intermédiaire d'un de leurs ancêtres. Ceci ne signifie pas qu'un étranger à une telle famille n'est pas autorisé à se faire initier dans le métier, mais pour y procéder il doit acquitter certains paiements qui ne sont toutefois que fort minimes comparés aux versements auxquels sont contraints les candidats à la confrérie du léopard.

Quant aux parents directs d'un artisan, ils n'ont pas à se soumettre à toutes ces cérémonies d'initiation et ont libre accès à l'atelier du maître, mais par contre aussi longtemps que lui vit aucun d'eux n'est autorisé à installer son propre atelier ou être son propre maître. Bref, le nombre de maîtres reste limité au maximum d'un par famille.

Au décès du maître son successeur et héritier légitime est autorisé à prendre la place du maître et les autres restent subordonnés au nouveau maître, ils restent « utshudi w'atshike » (petits forgerons par rapport au maître qui sera « le père ».)

Comme les confrères du léopard, les artisans sont groupés dans des loges, que je dénommerai « écoles » parce qu'elles remontent respectivement toutes à un maître déterminé. L'école groupe donc le maître avec ses apprentis (parents ou étrangers), ainsi que les artisans indépendants qui se firent initier jadis chez lui et qui à leur tour sont devenus également des maîtres avec des apprentis.

Mais ces maîtres de second ordre sont tenus de tenir en estime et en vénération le maître initial, qui les a initiés dans le secret du métier et les a fait profiter de ses connaissances.

Les mêmes respects sont dus au successeur du fondateur de l'école, qui reprend les prérogatives de chef de la loge locale.

Ces chefs d'école portent le nom d'« utshudi olonge » (3)

Les insignes des artisans sont, sans distinction de grades, l'herminette portée sur une des épaules (4) et la peau de l'antilope « mbuluku » portée en guise de cache-sexe, ainsi qu'un sachet en peau de « mbuluku » où sont enfermés leurs outils ainsi que les produits de leur travail.

Le corporation ne possède pas de fétiches comme les guérisseurs ou la confrérie du léopard, mais ce sont eux-mêmes qui sculptent les figurines destinées à jouer le rôle de fétiches dans ces associations.

Régulièrement des assemblées ont lieu au cours desquelles est procédé à l'admission et à l'initiation de nouveaux membres, et est statué sur les fautes commises par les membres à l'égard des

(3) Utshudi olonge, signifie littéralement: l'artisan du soufflet.

(4) Nous avons rencontré deux types d'herminette servant d'insigne:

1^o) Le type « nkesu », qu'eux mêmes reconnaissent être plus archaïque et qui ressemble à leurs anciennes haches « ntsho », ils l'intitulent herminette Nkutshu; on ne la rencontre que rarement (1 sur 10).

2^o) Le type « nkaku », qui est propre aux Asambala et qui a été adopté actuellement par tous les Ankutshu à Membele et la grande majorité des Ankutshu-Basengo Meno.

statuts de la corporation. Ces assemblées ont lieu sur la convocation de l' « utshudi olonge » ou d'un autre des membres qui veut soit présenter un nouvel apprenti, soit exposer un différend. A cet effet il enverra un messenger, généralement un de ses proches parents, muni de l'insigne de convocation de la corporation, qui est une reproduction en miniature de l'enclume « ngelo » ou une scorie. Le messenger montre à tous les adeptes cet insigne comme preuve du message qu'il communique oralement.

Au cours de ces réunions sont servis des repas rituels qui sont préparés par la « nyang'a etshudi » la mère des forgerons, et qui sera généralement une épouse d'un des confrères de la corporation.

Il nous appartient maintenant d'étudier séparément les sujets faisant l'objet des conciliabules dans les assemblées de la corporation, soit :

1°) l'admission et l'apprentissage de néophytes, qui constituent l'aspect éducatif de l'association ;

2°) le code législatif de l'association définissant ses privilèges et prescrivant les règles de conduite pour ses membres, ainsi que les sanctions à appliquer aux infractions, qui constituent son aspect juridico-social ;

3°) les problèmes d'ordre technique et économique qui se présentent dans l'exercice du métier, qui forment l'aspect matériel de la corporation.

2. — L'APPRENTISSAGE

L'indigène qui croit avoir la vocation pour l'exercice de la profession d'artisan en fera part à un artisan de son voisinage ou de sa parenté. Sur 37 cas examinés par nous 19 artisans furent introduits par un parent de la lignée paternelle et 18 par un parent de la lignée maternelle, il ne paraît donc pas y avoir une prépondérance de transmission patrilinéale, soit matrilinéale.

Le maître sollicité fixe un jour pour l'introduction du candidat auprès des autres artisans de l'école, et avertit les notables de la confrérie du léopard.

Le jour déterminé le candidat se présente à l'atelier de son maître, muni d'une poule, qui est tuée et consommée par l'assemblée des artisans. Puis est procédé à l'acceptation solennelle du candidat comme apprenti. La procédure diffère d'après les tribus.

Chez les Ankutshu a Membele le maître s'approche du candidat et lui crache dans chaque œil afin qu'il soit pénétré de l'intelligence du futur initiateur.

Chez les Ankutshu-Basongo Meno, l' « utshudi olonge » de l'école, se rend avant la réunion en forêt et coupe un morceau de la liane « impambu ». Muni de ses feuilles il apporte ce morceau de liane à l'atelier, et au moment de la cérémonie d'acceptation comme apprenti il presse dans chaque œil du candidat, de la sève des feuilles d' « impambu ». Avec ce liquide pénètrent dans les yeux d'abord et dans le corps ensuite les aptitudes pour l'exercice de son métier. Dans les deux cas le but est le même. Les artisans sont censés posséder en eux une substance magique qui les doue du génie de l'exercice de leur métier. Aussi bien par la salive du maître, que par la sève de l' « impambu » pénétreront par les yeux du candidat ce génie de l'artisan, cette substance magique du métier, qui permettra ainsi au néophyte d'exercer à son tour les secrets de l'art.

L'initiateur est chargé non seulement d'enseigner à l'apprenti les procédés magico-techniques du métier, mais également du code législatif de la corporation, et il est en quelque sorte rendu responsable du bon accomplissement par l'apprenti de ses obligations à l'égard de la corporation.

La méthode de l'entraînement est d'ailleurs prescrite rigoureusement, même quant aux outils qui sont employés et la manière dont ils sont maniés. Pendant l'initiation les autres forgerons de l'école rendent régulièrement visite à l'atelier et assistent de leurs conseils, appliquant avec

sagesse le proverbe « Utshudí lamakandake yandu, l'atei wa mboka ko ate : antu kawondakaneka. » Signifiant : le forgeron en contruisant le hangar au milieu de la route s'est dit : pour que les hommes m'instruisent. (5)

La durée de l'apprentissage varie évidemment d'après les aptitudes. Une année est une bonne moyenne. Pendant cette période l'apprenti travaille pour le compte de son maître, qui en échange le nourrit et le loge.

L'apprentissage finit par le façonnage de la pièce de maître ou pièce d'épreuve, généralement la cloche « elundja » à la satisfaction du maître et des autres artisans de l'école, et qui prouve que l'apprenti possède suffisamment d'aptitudes pour faire dignement son métier.

L'admission ayant eu lieu, l'apprenti rentre chez lui accompagné de son maître et des autres artisans de l'école. Il lui appartient maintenant de construire un hangar de travail pour le nouveau confrère. Cette construction se fera communément par tous les membres de l'association.

Dès que l'endroit propice est trouvé tous les assistants prennent en bouche du sel végétal (6) et crachent par terre afin de réaliser une communauté de substance entre eux, et le nouveau maître et son lieu. Puis débute la construction de l'atelier, au cours duquel chaque partie, chevron, madrier, traverse, est rituellement enduite du même mélange de salive et de sel végétal.

Ce travail achevé, l'hôte offre une poule qui est tuée et consommée par l'assemblée ; le sol, ainsi que les chevrons sont aspergés du sang de la volaille et sa tête est attachée à une traverse du toit comme signe que son occupant est définitivement agréé dans la corporation.

Tous les confrères font leur entrée solennelle dans le nouvel atelier et l'hôte effectue les paiements rituels, soit une quarantaine de pointes de lances et cinq poules chez les Ankutshu-Basongo Meno, soit une vingtaine de pointes de lances et un chien chez les Ankutshu a Membele. Les pointes de lances sont distribuées entre les artisans de l'école, tandis que le chien ou les poules restent acquis à l'initiateur.

A partir de ce moment-ci l'apprenti devient lui-même maître et membre de la corporation avec plein pouvoir de pratiquer son métier et d'enseigner à d'autres à son tour.

Notons qu'actuellement il est plus difficile pour un indigène de se soumettre aux exigences strictes de l'initiation dans les métiers. En effet, tout indigène mâle adulte valide étant corvéable de multiples travaux imposés, dont particulièrement les cultures obligatoires, il est difficile pour lui de s'absenter pendant une période prolongée de son village d'origine sans courir les risques d'ennuis avec l'administration, mal avisée.

3. — STATUTS DE LA CORPORATION :

L'adhésion définitive de l'apprenti devenu artisan de l'association, entraîne pour lui un ensemble de droits et de devoirs, formant en quelque sorte le code disciplinaire de la corporation et le statut de ses membres.

Cette adhésion implique en premier lieu pour le nouvel adepte la conclusion avec les autres artisans de l'école d'un pacte d'amitié, ayant pour objet l'engagement de ne plus se faire justice à soi-même, mais de recourir en cas de conflit avec un autre artisan, à l'arbitrage de l'assemblée, au lieu de recourir à la violence.

D'après E. Possoz, (7) il s'agirait ici d'un pacte essentiellement judiciaire, s'accompagnant d'un

(5) R. P. Pycke, Proverbes et Dictons chez les Batetela, manuscrit.

(6) Le sel végétal est extrait par les indigènes d'une plante du genre nymphacée croissant dans les marécages des abords des cours d'eau.

(7) E. Possoz, Eléments du droit coutumier nègre. Chez l'auteur. Elisabethville 1942, p. 143 à 147.

caractère ontologique: par le pacte, les parties sont censées obtenir une substance commune, le génie du métier.

Le fait de manger rituellement une poule avec les autres artisans au moment de l'inauguration de son atelier constitue la livraison réciproque d'un instrument de preuve de l'engagement conclu entre eux. Cet instrument de preuve est en même temps un sacramental destiné à réaliser la communauté de substance.

L'adhésion à l'association n'implique pas simplement un pacte de non agression avec les autres membres de la corporation, mais en même temps un pacte de défense et d'assistance mutuelle, ayant pour objet la solidarité dans toute action des parties envers des tiers.

En effet, tout méfait d'un tiers à l'égard d'un des membres de l'association entraîne d'office la grève de toute la corporation à l'égard du malfaiteur. L'artisan lésé envoie son messager, muni de l'enclume traditionnelle, qui va communiquer le message à tous les confrères. L'homme frappé par l'interdit est dans l'impossibilité de faire réparer ses outils ou armes ou de s'en procurer d'autres, et il ne trouvera personne pour l'aider, car il se buttera à un refus, justifié par la crainte d'être frappé du même interdit.

Pour obtenir la levée de l'exclusion le frappant, l'intéressé doit venir faire sa soumission devant l'assemblée des artisans en reconnaissant ses torts; l'absolution lui est accordée en l'enduisant de kaolin mélangé de salive et après paiement des amendes ou indemnités qui leur paraissent équitables.

Cette solidarité se manifeste en outre dans tous leurs actes; entre les artisans règne une entraide permanente, ils se consultent et se conseillent réciproquement pour l'exécution de leur travail et se rendent mutuellement visite à leur atelier. Cette solidarité exemplaire trouve d'ailleurs son expression dans le proverbe : « Utshudi hatshuleka onande lungu akambakamba », signifiant : Le forgeron ne forge pas la houe non bien travaillée pour son compagnon de métier; ainsi que « Utshudi lungu utshule tshule », Un artisan travaillera pour un autre sans prix (8), appliquant ainsi une coutume largement en usage dans le corps des médecins européens qui refusent d'accepter des honoraires entre eux.

Le pacte établit même entre les membres des relations d'une fraternité fictive, entraînant entre eux l'application de la loi de l'exogamie clanique.

En vertu de cette loi toute union matrimoniale ou des relations sexuelles entre forgerons ou parents de forgerons sont considérées comme incestueuses. Ainsi une famille pouvant normalement conclure des alliances matrimoniales avec d'autres familles de forgerons, est frappée de cet interdit dès qu'un de ses membres se fait initier comme artisan.

A nos jours, cet interdit frappe même les charpentiers, appelés « osedi w'abaya » (artisans de planches); s'il est généralement respecté par les charpentiers exerçant leur métier dans leur village, il ne l'est généralement pas par ceux d'entr'eux qui sont au service d'européens (Etat, Missions ou particuliers).

En pratique cette règle exclut entre artisans les différends de dot qui surgissent fréquemment entre familles alliées.

Nous voyons donc, que la corporation des artisans, tout en dépassant les cadres du clan, a une organisation clanique.

En effet, comme dans le clan, règne au dessus de tous l'« aîné », le père, qui est le descendant du premier maître-artisan et fondateur de l'école; puis viennent les « maîtres » secondaires, chacun possesseur de son propre atelier de travail, qui sont les artisans ou descendants d'artisans qui se firent initier chez le fondateur ou un de ses descendants; ceux-ci

(8) R. P. Ryché, Proverbes et Dictons chez les Batetela, manuscrit.

ont dans l'association un statut comparable à celui des familles d'alliés ou de clients dans l'organisation clanique. Aussi bien le père principal que les pères secondaires ont des aides, qui sont des membres de leur famille, et des apprentis de familles étrangères.

Un « père » prend de l'importance d'après le nombre des aides ou de ses apprentis, ce sont eux qui constituent sa richesse et sa valeur.

Notons que d'autre part, comme dans la famille le patriarche est l'officiant du culte des ancêtres, dans l'association des artisans, leur patriarche est l'officiant du culte des artisans envers les génies du métier.

L'association des forgerons constitue un exemple typique d'une transition d'une organisation clanique à une organisation territoriale; en effet elle crée des relations de solidarité même avec des membres de l'association n'ayant pas une origine familiale commune, mais ces mêmes relations extra-familiales sont basées sur les normes même de l'organisation familiale.

La corporation n'exerce aucun rôle d'ordre politique comme la confrérie du léopard, elle ne gère que les intérêts de ses membres et n'a une fonction législative que pour ses affaires internes, c'est-à-dire, en rapport direct avec les intérêts de l'association et de ses membres.



*Forgeron coiffé d'un couvre-chef
en peau de gazelle.*

J'ai déjà signalé son rôle dans la défense des intérêts de ses membres dans les méfaits commis à leur égard par des tiers. Mais elle juge aussi des infractions commises par les membres à l'égard de l'ordre intérieur ou à l'égard d'un autre membre. Elle inflige des amendes et des indemnités et frappe de la peine d'exclusion (lolemvu) ceux qui refusent d'obtempérer à ses sentences. Cette peine est réputée avoir un effet ontologique indiscutable, le réfractaire est mis dans l'impossibilité d'exercer encore son métier, car il doit se débattre contre les mauvais sorts : maladie, mauvaise exécution de son travail, intempéries, provoquées par les génies courroucés. Finalement il est contraint de venir faire sa soumission et solliciter l'absolution traditionnelle comportant l'enduit de kaolin mélangé de salive.

En échange des devoirs que la corporation exige de ses membres, elle leur accorde les avantages afférent au métier :

- 1^o) le droit à une partie de la viande de chasse, généralement la nuque ou la patte avant droite de tout animal de grande taille, qui sera répartie par le plus ancien entre les artisans du village;
- 2^o) le monopole réservant l'exécution du métier aux seuls membres de l'association, et qui entraîne des avantages économiques indiscutables, que nous relèverons dans la section suivante;
- 3^o) Dans la hiérarchie sociale l'artisan prend rang immédiatement après les confrères du léopard et avant les guérisseurs.

Les artisans jouissent d'une haute considération dans la société indigène étant généralement des hommes fortunés, possédant des connaissances beaucoup plus concrètes que les confrères du léopard ou les guérisseurs qui cachent l'exécution de leurs fonctions sous des mystères et des subterfuges ou qui se cachent dans les profondeurs de la forêt.

La confrérie du léopard ne réserve néanmoins pas de facilités d'admission ou d'autres avantages aux artisans, mais si un d'eux exprime le désir il peut accéder à un grade dans la confrérie moyennant les versements ordinaires. Vice-versa il en est de même.

Nous avons pu observer qu'alors que dans certaines tribus la plupart des artisans font partie de la confrérie du léopard, dans d'autres tribus la majorité ne possède aucun grade politique.

Malgré qu'aucune fonction politique n'est afférente à leur position sociale d'artisan, ils jouèrent néanmoins parfois un rôle capital dans l'histoire d'une tribu, allant même jusqu'à commander la migration. Tel fut le cas chez les Losa du territoire de Lodja, qui aboutirent au cours de leurs migrations dans des plaines où ils ne trouvèrent plus de forêts. Or comme leurs forgerons avaient un besoin permanent de l'arbre « luketu » qui fournit les charbons de bois servant à l'extraction du minerai de fer, ils se dirigèrent vers le Nord dans un étroit couloir où ils trouvèrent une région boisée, mais pour y parvenir il furent obligés d'employer la force et de se battre contre leurs voisins Yenge.

4. — TECHNIQUES DU MÉTIER:

Si les pratiques de la magie jouent un rôle minime dans les métiers manuels usuels tels que le tissage, la vannerie ou la poterie, leur rôle est plus grand dans l'artisanat parce que ces métiers sont beaucoup plus compliqués, et que du fait des connaissances spécialisées qu'ils exigent, leur exécution est inconnue pour la grande majorité des indigènes.

Nécessairement le mystère attaché à la manipulation et la transformation des matières premières en outils ou armes est interprétée ontologiquement. Cette matière est censée être animée de principes vitaux, ou d'« espèces » comme les intitule E. Possoz (9) qui sont réputés se manifester.

Il en résulte que les procédés pratiques de la transformation de la matière première sont accompagnés de rites magiques, qui sont enseignés par les maîtres aux apprentis au même titre que les premiers, et dont l'exécution est considérée comme étant aussi importante que la pratique technique elle-même.

Jadis la matière première était obtenue par les hauts fourneaux, mais ce travail paraît avoir été la spécialité de certaines tribus, notamment les Djunga du territoire de Lomela, les Ndambilu, les Lutshimba, les Eduo et les Piète du territoire de Lodja, ainsi que les Ulungituku du territoire de Kole.

La fonte du fer y était accompagnée de rites comportant des danses, des chants et de l'abstinence sexuelle.

Nous voyons ainsi une grande partie de la population de la Haute Lukenyi privée d'une matière dont elle avait un grand besoin et obligée de remédier à cette carence par l'importation. Ainsi naquit un commerce très suivi entre les Ankutshu-Basongo Meno et les Ankutshu a Membele.

Il en était de même du cuivre provenant du Katanga qu'ils achetèrent à leurs voisins Akuba.

Mais depuis l'arrivée des Européens les artisans trouvent beaucoup plus facile de s'approvisionner dans les factoreries en barres de fer ou en fer feuillard, ou de récupérer les ferrailles hors d'usage, principalement les fûts, ce métal Européen est d'ailleurs réputé être de qualité supérieure et meilleur marché que leur fer brut. Même les Ankutshu a Membele abandonnèrent leurs hauts fourneaux en raison du travail fastidieux qu'ils impliquaient.

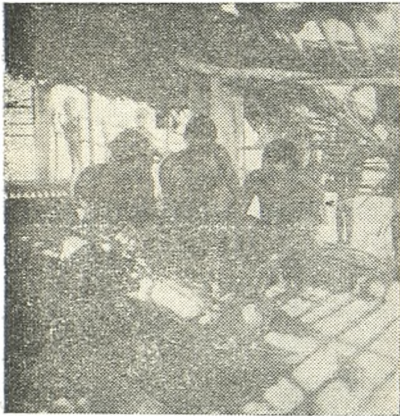
Ainsi nous voyons se passer un phénomène très intéressant par le contact entre la culture Nkutshu et la culture Européenne; c'est la disparition d'un trait culturel spécifiquement Nkutshu, le fer cru, et son remplacement par un nouveau trait spécifiquement Européen, le fer en barres, le fer feuillard ou fer de récupération, mais les autres traits du « complex » se sont maintenus intégralement. En effet, nous pouvons affirmer catégoriquement que depuis l'arrivée

(9) Loc. cit. passim. et notamment pp. 32 et s.

des Européens l'art de forger chez les Nkutshu s'est maintenu avec toutes ses caractéristiques propres aussi bien en ce qui concerne les outils utilisés que les techniques.

Les seules modifications importantes que nous voyons s'opérer se trouvent dans les styles. J'ai déjà cité ci-devant, et parlant de l'herminette comme insigne des artisans, que le type Asambala avait réussi à s'implanter chez les Ankutshu-Basongo Meno, et avait même réussi à faire disparaître quasi complètement l'ancien type Nkutshu.

Dans la plupart des cas nous voyons néanmoins coexister les différents types d'armes et d'outils - Akela, Asambala, Ankutshu, Akuba et même Babindji.



*Forgerons au travail
dans leur hangar.*

Les outils pour travailler le métal sont très simples, ils se composent d'une enclume faite en fer de bonne qualité et dont la forme rappelle celle d'un clou dont les dimensions seraient extrêmement agrandies, car instrument est fixé dans le sol ou dans une souche de bois enfoncée dans le sol : un assortiment de marteaux, également en fer, chacun approprié à la grandeur de l'objet du travail et la finesse de l'exécution ; des soufflets, taillés dans un bois solide et munis de deux ou quatre chambres à air circulaires pourvues chacune d'un passage pour l'air, conduisant ce dernier dans le tuyau du soufflet ; ces passages ne se confondent pas, chaque chambre à air étant couverte d'un morceau de peau de l'antilope « mbuluku » et au centre duquel est fixé un bâton servant à la manœuvre du soufflet. Le tuyau des soufflets conduit dans un tube d'argile aboutissant dans un feu alimenté par du charbon de bois. (10)

Parmi les artisans les forgerons et les fabricants de pirogues peuvent seuls être mentionnés honorablement, mais ils n'atteignent pas la perfection des Akuba et Akela qui sont des artistes dans le métier. Quant aux sculpteurs, à l'exception de ceux résidant dans la zone d'influence des Akuba, tels que les Bangongo et les Indanga, ils sont franchement médiocres et leur production, tel que pipes, chaises, ... sont ce qu'il y a de plus grossier.

Citons parmi les principales productions des forgerons : comme armes, les différents types de pointes de flèches, les pointes de lances, les couteaux de type Akela ; comme outils, les haches, les hoes, ainsi que depuis l'ère Européenne, les machettes ; comme ornements : les anneaux, les bracelets, etc... ; dans la zone d'influence des Akuba ils forgent également les épingles à cheveux « Lokengo », le crochet pour tresser les paniers, etc..., et depuis l'introduction des fusils à piston ils considèrent comme une pièce d'épreuve la confection du porte amorce.

5. — LE COMMERCE DES PRODUITS :

Le but final du travail des artisans est la vente de leurs produits. Ainsi l'artisan devient marchand. La ligne de démarcation entre marchand et artisan n'est donc pas clairement définie dans la société Nkutshu. Tout artisan doit être considéré comme un marchand parce qu'il achète ses matières premières et vend les produits de son artisanat.

(10) E. Torday & T. A. Joyce, M. A. Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba, ainsi que sur les peuplades apparentées. - Les Bushongo, - Annales du Congo Belge, Série III, Tome II, Fascicule I, p. 194.

Ici encore joue la règle de la solidarité et de l'entraide corporative.

Déjà jadis, pour l'acquisition de la matière première, un d'entr'eux se rendait chez les fournisseurs et rapportait la quantité qu'il fallait à tous les adeptes faisant partie de la même école.

Il en est encore ainsi de nos jours pour l'achat du fer de traite aux factoreries; il arrive également qu'ils se prêtent mutuellement la matière première lorsque l'un ou l'autre des confrères est à court.

Evidemment les Artisans ne travaillent pas par pure philanthropie, mais de là il n'appartient pas de conclure qu'ils sont seulement imbus de l'esprit de lucre. Ainsi n'avons-nous eu nulle part connaissance d'accord entre les forgerons pour la fixation des prix de vente de leurs articles malgré que pratiquement les forgerons d'une même école auront des prix uniformes. Tout forgeron est libre de fixer le prix de ses produits comme il le désire, ce sont les consommateurs eux-mêmes qui limiteront la hausse des prix en accordant leurs préférences plutôt aux artisans travaillant pour des rémunérations modérées plutôt qu'à son confrère plus exigeant. La loi de l'offre et de la demande ne semble nullement entravée.

La société Nkutshu estime d'ailleurs normale que le forgeron prenne ses bénéfices sur son travail, comme l'expriment deux proverbes courants: « Utshudi haleka otuku » signifiant : le forgeron ne mange pas les cendres. Le forgeron ne travaille pas pour rien. — Tout travail mérite salaire ainsi que : « Utshudi hewe nkaha ewembe » signifiant : Le forgeron ne sait pas distribuer le fer à forger (On ne distribue pas ce dont a la garde). (11)

Le gain est conséquent, et le forgeron est ordinairement un homme fortuné, car tout en façonnant le fer le cuivre qui lui sont remis, il s'occupe également de tous échanges de ferrailles au cours desquels il réalise de sérieux bénéfices. C'est à lui, qu'à nos jours, on s'adresse pour qu'il rachète la monnaie locale (12) quand on est en difficulté de paiement de l'impôt. En travaillant la matière première lui remise, il en prélève environ un cinquième pour prix de ses efforts et de sa science. (13)

(11) R. P. Rycke « Proverbes et Dictons chez les Batetela ». — manuscrit.

(12) La monnaie locale est constituée de barres de fer, d'arceaux ou de pointes de lances.

(13) L. Liégeois. — Notice sur le régime social des Basongo Meno de Kole, Revue des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais, Elisabethville, 9e Année, janvier-février 1941 n° 1, pp. 13-23.

CHAPITRE III.

LA CORPORATION DES FÉTICHEURS

1. — ROLE SOCIAL DES FÉTICHEURS :

Affirmer que les Ankutshu-Basongo Meno ne trouvent rien de normal dans la vie et qu'à leur avis tout ce qui se produit en bien ou en mal est dû à une force occulte qu'ils ne savent pas définir, mais qui existe, puisqu'elle se manifeste, n'est que répéter ce qu'ont affirmé presque tous les ethnologues qui ont étudié la magie chez les populations indigènes, mais c'est également négliger d'aller au fond du sujet et faire preuve de manque d'observation à leur égard.

Aussi me paraît-il nécessaire de m'étendre quelque peu sur ce sujet chez les Ankutshu afin de pouvoir situer exactement le féticheur dans la société.

Dans la mentalité Nkutshu, toute malchance dans la vie est due aux forces malveillantes de l'« aloka », que nous ne pouvons mieux comparer qu'à une matérialisation du « diable » de la religion chrétienne. Combien de contes et de légendes ne font encore actuellement chez nous la ronde au sujet des sorcières et sorciers possédés du diable qui avec ou sans motif jettent le mauvais sort. Ici aussi existent ces sorciers, ce sont les « elumbi ». Dans leur corps se trouve l'« aloka » et ce sont eux qui sont réputés provoquer les catastrophes et les méfaits, les maladies, les chasses infructueuses, les mauvaises récoltes, et d'innombrables autres plaies. Si un individu a un compte à régler avec autrui, il se rendra chez le sorcier et celui-ci cherchera à s'arranger pour que l'ennemi visé aie à combattre de nombreux déboires.

Toute la vie des noirs est une lutte contre ces forces occultes, et celui qui les soutient dans cette lutte est le « féticheur » ; le « westhi » qui possède des médicaments qui ont la force d'annihiler les mauvais sorts.

La fonction du féticheur est triple :

1^o) *prophylactique*, en ce qu'il immunise les hommes contre les mauvais sorts par l'administration de drogues ou la remise de charmes. (1)

2^o) *diagnostique*, en ce qu'il recherche l'origine et le coupable des maux.

3^o) *curative*, en ce qu'il soigne et guérit les maux.

Alternativement le féticheur sera donc magicien, devin et guérisseur.

Tout comme les forgerons, ces féticheurs sont unis dans une corporation, qui est une association professionnelle fixant la procédure d'enrôlement de nouveaux membres, de leur initiation et de l'exercice du métier, de manière à réserver un maximum de prestige social à leur organisation.

(1) J'emploie le terme « charme » dans le sens qui lui est donné par W. V. Brelsford, dans le « Handbook of the David Livingstone Memorial Museum », p. 94 «... charms, a term applicable to objects which have their effect by virtue of their own property. » Il appartient de distinguer deux genres de charmes : a) *les amulettes*, qui sont définies comme « charms which are a guard or protection against harms at all times, whether natural or supernatural. » ; b) *les talismans*, qui sont définis « objects or mascots which are kept or worn for the purpose of bringing good fortune to their possessor. »

Cette corporation des féticheurs a engendré de multiples associations primaires (2) régissant des relations sociales, mais n'ayant plus aucun caractère professionnel.

En effet, le féticheur, de par ses fonctions et de par le secret qu'il détient de la préparation de remèdes ou charmes, est réputé être immunisé contre les sorciers, jeteurs de mauvais sorts. Or, il lui est possible de communiquer cette immunité à tous ceux qui demandent son aide et auxquels il administre un remède ou remet un charme.

Il se fait que certains de ces remèdes se taillent une réputation extraordinaire et gagnent une réelle vogue. Ils seront considérés en même temps : 1^o) comme charmes ayant un pouvoir prophylactique universel, communiquant de la force à son possesseur, rendant les chasses fructueuses, rendant les femmes fertiles, etc...;

2^o) comme médicament divinatoire qui décèle les sorciers pratiquant l'envoûtement et

3^o) comme remède guérissant les maux sujets de mauvais sorts.

Ajoutons à ceci, qu'à certaines époques, surtout de grande malchance, nous assistons dans la société indigène à une violente réaction contre les sorciers, ce qui rend la diffusion de tels médicaments propices.

C'est ainsi que naquirent ici dans la région des sectes telles que la LUKUSA, l'OMOTAMBA et l'IPEPE, qui sont des associations formées pour la pratique commune de rites magiques. Ces rites sont réservés aux seuls membres, entre lesquels se soudent des liens d'une forte solidarité confraternelle, étant donné qu'ils sont liés entr'eux par la lutte acharnée contre les maléfices.

Ces associations furent souvent dénommées « sectes secrètes ». En réalité elles ne sont pas secrètes, il appartient de considérer comme telles que les sociétés dont le but et les pratiques sont contraires à l'ordre social établi des indigènes, et qui pratiquent des rites magiques secrets et ésotériques en vue du renversement du régime social et politique.

Or la lutte contre les maléfices est considérée comme légale dans la société Nkutshu, leur coutume prévoit d'ailleurs l'épreuve du poison pour déceler les sorciers et cette épreuve est sollicitée par la confrérie du léopard qui est l'organe judiciaire.

Dans ce chapitre-ci je me borne à étudier le rôle fonctionnel de la corporation des féticheurs, laissant pour une autre occasion les associations formées en vue de la lutte contre la sorcellerie, n'entrant pas dans le cadre de la présente étude.

2. - ORGANISATION DE LA CORPORATION :

Les Ankutshu ne possèdent pas de renseignements historiques au sujet des origines et de l'évolution de la confrérie. Ils affirment simplement qu'elle remonte à une période fort éloignée et était déjà connue à l'Edjia Lunkunia ou à la Lotembo, respectivement berceaux des Ankutshu-Basongo Meno et des Ankutshu à Membele.

Ils ne manquent toutefois pas de récits légendaires à son sujet, tendant surtout à donner une explication aux cérémonies en vigueur.

La qualité de féticheur est réputée être une vocation indépendante de la volonté de la personne appelée à le devenir. Cette qualité se manifeste soudainement par des transes, dues à

(2) J'emploie le terme « association primaire » dans le sens qu'y a attaché R. M. Maciver, dans « Society, a Textbook of Sociology, Farrar and Rinchart, 1937; pp. 261 et ss.

une prise de possession par l'esprit d'un défunt, parent ou non, disparu depuis une période plus ou moins longue. (3)

Si cette prise de possession est tout à fait arbitraire elle se présente néanmoins le plus souvent chez des parents de féticheurs, ce qui a fait supposer qu'il s'agit d'un choix volontaire fait par la corporation des féticheurs, qui chargera un de ses membres de droguer, secrètement l'élément qu'elle a choisi au moyen d'un médicament qui produira les transes considérées comme la réincarnation en lui de l'esprit d'un défunt.

Notons immédiatement une différence fondamentale entre les Ankutshu a Membele et les Ankutshu-Basongo Meno. Chez les premiers aussi bien les femmes que les hommes sont admis dans la corporation, il n'y a pas de distinction de sexe, tandis que chez les derniers l'admission est réservée aux hommes.

Il y a également des divergences dans la manifestation de la réincarnation.

La prise de possession par l'esprit se manifeste parfois au cours de la journée, mais plus souvent la nuit. Le prédestiné se réveille en sursaut, secoué par des tremblements et des halètements; pris de terreur il pousse des hurlements et l'écume à la bouche il s'enfuit.

Chez les Ankutshu a Membele ils se creusent un trou avec les mains, et s'y blotissent.

Chez les Ankutshu-Basongo Meno ils s'enfuient en criant le nom de l'esprit qui s'est emparé d'eux et se rendent à la tombe qui l'avaient hébergé jadis, ses dépouilles mortelles, grattent la terre avec leurs mains nues, et saisissent un des os, généralement un morceau d'os frontal, du nez, du poignet, de la cheville ou une phalange, et rentrent ensuite au village où les habitants les accueillent par des cris sourds et prolongés proférés dans leurs mains placées en forme de porte-voix.

Les sorciers ont donné aux féticheurs le nom de chacal (mbulu) en vertu de cette habitude de déterrer les os défunts.

De même que la confrérie du Léopard et la corporation des artisans, la corporation des féticheurs est subdivisée en loges, ayant chacune à leur tête un chef-féticheur, groupant généralement les féticheurs ressortissant d'un même village ou groupe de villages.

Chaque loge, comprend en outre des membres accomplis, et des apprentis en voie d'initiation.

Les membres de plein droit sont hiérarchisés. Au village d'Ishenge Oswe on me cite les grades suivants : 1. Lukfumu; 2. Lukfuki; 3. Wetshi a undju; 4. Wetshayi; 5. Ngunga; 6. Uwundji; 7. Loleke, qui est le grade suprême, pas grades, sont noms réservés exclusivement aux wetshi, mais chaque nom à la même valeur.

Les féticheurs sont nombreux chez les Ankutshu, et leur nombre dépasse généralement légèrement celui des confrères du léopard et de beaucoup celui des artisans.

Ils portent au cou comme insigne un petit collier de graines noires et dures de la plante sauvage « lokomo ». (4)

Les graines de « lokomo » servent aussi comme signe de ralliement et preuve d'un message pour la convocation des confrères aux assemblées.

(3) Cette prise de possession a de grandes ressemblances avec les manifestations qui furent décrites par W. F. P. Burton dans « L'âme luba », Editions de la Revue Juridique du Congo Belge, Elisabethville, 1939, pp. 33-35, en ce qui concerne les nécromanciens.

(4) Notons que le fait d'écraser des graines de « lokomo » en présence d'un féticheur constitue une grave insulte à son égard.

Ces assemblées sont tenues à intervalles irréguliers, soit pour procéder à l'admission et à l'initiation des néophytes, soit pour statuer sur des manquements au code de la corporation ainsi que pour discuter sur tous les problèmes d'ordre professionnel se présentant à leur attention. Dans les paragraphes qui suivent nous étudierons séparément ces différents problèmes.

3. — L'INITIATION :

Comme le dit très bien E. Possoz (5), toute cérémonie indigène dite d'initiation imposée à des membres nouveaux d'une association, procure en droit coutumier une novation de statuer juridique, basée sur une nouvelle acquisition de substance commune dans l'invisible, dans le domaine de l'ontologie. Toute artificielle que soit la fraternité de substance ainsi acquise, elle passe pour être opérée dans le fond de l'être... Le droit, le nouveau statut, reste fondé sur une réalité dans l'être; la fiction passe dans le monde invisible des substances.

Dans le présent cas il s'agit de conférer à un non-initié, un « okokahu » le statut de féticheur.

Les membres d'une loge ayant eu connaissance que dans leur ressort un nouvel élu s'est manifesté se rendent chez leur nouveau sujet et s'emparent de lui, pour procéder à son initiation.

Les cérémonies d'initiation présentent des divergences assez importantes chez les Ankutshu a Membele et les Ankutshu Basongo Meno.

Chez tous deux on distingue néanmoins deux périodes bien délimitées, soit les épreuves préparatoires et l'initiation proprement dite.

L'aspirant ayant été repéré par les féticheurs, il apporte deux poules et une carotte de sel végétal, qui constitue en quelque sorte un droit d'entrée comme aspirant. La moitié de ces biens sont remis à la confrérie du léopard du ressort et le restant est gardé par les futurs initiateurs.

Ensuite il est introduit dans la case du chef-féticheur, qui l'enduit complètement de kaolin, et le revêt d'un pagne en raphia neuf.

Dans cette case il subira une réclusion de neuf jours pendant lesquels il est soumis à un jeûne quasi intégral. Comme seule boisson il recevra journellement une ration de vin du palmier raphia et comme nourriture on lui remet un bloc de kaolin de la grosseur d'un poing qu'il devra absorber complètement pendant sa période d'isolement.

Evidemment les relations sexuelles lui sont interdites pendant toute cette durée, et sa seule distraction au cours de ses méditations sera la visite de l'un ou l'autre féticheur de la loge.

Sur lui, il porte comme talisman le ou les morceaux d'os du défunt dont l'esprit s'est réincarné en lui, il les enfermera dans une corne d'antilope ou les enveloppera dans une peau de civette avec des cauries.

A l'expiration de la neuvaine, les initiateurs viennent frotter son corps d'herbes et de feuilles, afin d'en enlever le kaolin, que le chef-féticheur remplace par la terre rouge « wundu » (6). Une plume est fixée horizontalement dans les cheveux, au dessus du front.

Ce rite accompli, l'aspirant est autorisé à prendre un repas copieux au milieu du silence de l'assemblée.

(5) E. Possoz. — Le Code du travail chez les peuplades claniques, manuscrit. Je me limite dans la présente à la description des cérémonies d'initiation chez les Ankutshu Basongo Meno.

(6) Wundu = terre rouge argileuse que l'on trouve dans les berges des cours d'eau.

Dès maintenant commence l'apprentissage proprement dit du métier, ce qui prendra plusieurs mois, au cours desquels il branle la tête d'un mouvement continu de gauche à droite et de droite à gauche.

Chaque jour les maîtres conduisent leur apprenti en forêt, pour lui faire subir un baptême rituel, pendant lequel on lui enseigne l'art des médications.

On le conduit devant un arbre servant à la préparation d'un remède ou d'un charme, il l'embrasse et le touche du front. Le chef-féticheur muni d'un râcloir, portant le nom de « kombo » (7) râcle l'écorce de l'arbre et en fait tomber les débris sur la tête de l'apprenti.

Au cours de ce rite lui sont suggestionnés par l'assistance non seulement la valeur prophylactique, diagnostique et curative des éléments de cet arbre, mais également les ordres et préceptes de la corporation. Ils tendront surtout à inspirer au futur confrère une grande confiance en soi et à lui inculquer un esprit de supériorité sur le commun des mortels. Ils lui font croire que désormais il n'a plus rien à craindre comme catastrophes, tels que, la foudre, le vent, le léopard ou les maladies et qu'il sera immunisé contre tous les maléfices.

Après l'enseignement l'apprenti est reconduit à la case du chef-féticheur où il continue sa retraite, branlant continuellement la tête; il ne pourra interrompre ce mouvement que pour dormir, manger ou tenir une conversation avec un féticheur.

Pendant toute la période d'initiation il ne pourra exécuter aucun travail, afin de ne pas être distrait dans ses méditations.

Lorsque le maître estime que leur apprenti s'est assimilé suffisamment les connaissances nécessaires à l'exécution honorable du métier, ils le conduisent à la rivière et le jettent à l'eau. Il se lave le corps tout entier afin d'en enlever l'argile rouge dont il est recouvert, ainsi que les râclures d'écorces.

Au cours de ces rites ses collègues prononcent encore des discours destinés à attirer l'attention du nouvel adepte sur l'importance des fonctions qu'il est destiné à exercer.

Ensuite tous se rendent à la tombe du défunt dont l'esprit s'est réincarné en lui et dont il portait sur lui une relique depuis plusieurs mois. Il replace les os où il les avait prélevés et prend dans la corporation le nom du défunt.

Au cours de cette cérémonie les confrères adressent au mort des prières le sollicitant de prendre sous sa protection le confrère dans lequel son esprit s'est réincarné.

4. — STATUTS DE LA CORPORATION:

L'acceptation de l'aspirant dans la corporation comme membre de plein droit implique pour lui l'agrégation intégrale des réglementations de l'association, qui, outre les privilèges qui leur sont réservés, comprend également des devoirs.

En principe les obligations imposées par la corporation des féticheurs à ses membres, sont analogues dans leur domaine, aux obligations imposées aux artisans par leur association.

L'adhésion à la corporation implique en effet, premièrement pour le nouvel adepte la conclusion d'un pacte d'amitié avec les autres féticheurs. Il leur est en effet formellement interdit de se disputer ou de se battre entre eux; si le moindre différend surgit entre adeptes de la corporation ils recourront à l'arbitrage de l'assemblée.

Ce pacte est conclu dès que l'intéressé perd sa qualité d'« okakanu », c'est-à-dire de non initié, soit chez les Basongo Meno au moment où le féticheur-chef enduit complètement le corps de l'aspirant de kaolin, et le revêt d'un pagne en iaphia neuf.

(7) Kombo = lame de fer courbée en demi cercle de 6 à 7 cm.

Ce rite constitue d'ailleurs déjà la livraison d'un instrument de preuve de l'engagement conclu par le néophyte avec la corporation, ainsi qu'un sacramental par lequel on administre une substance destinée à faire pénétrer en lui la substance commune propre aux féticheurs.

De ce pacte d'amitié et de non agression résulte logiquement en même temps un pacte de solidarité et d'assistance mutuelle.

Jamais un féticheur ne dénoncera un collègue, même de nos jours. Et tout manquement d'un tiers à l'égard d'un des membres de la corporation entraîne le refus de la corporation d'accorder dorénavant ses soins au malfaiteur. De ce fait même tous les médicaments qu'il détenait perdent toute puissance contre les maléfices. Le méfait peut cependant être racheté par le paiement de fortes indemnités.

Cette sanction perd toutefois beaucoup de sa force probante par suite de l'action des sorciers, qui clament posséder des médicaments qui surpassent en efficacité ceux des féticheurs, et qui réunissent autour d'eux tous les adversaires du régime social établi, qui se compose surtout de la confrérie du léopard et de la corporation des féticheurs qui sont des détenteurs du pouvoir dans la société Nkutshu.

La solidarité de corps caractéristique aux féticheurs, se manifeste non seulement dans leur conduite à l'égard des tiers, mais surtout dans l'exécution de leur métier, comme il résultera plus explicitement dans la section relative à la technique de métier. En effet, continuellement et au moindre doute ils se consultent et se conseillent afin de réserver le maximum d'efficacité à leurs interventions.

Si un féticheur se rend en voyage il est assuré d'être toujours l'invité de l'un de ses pareils chez qui il trouvera gîte et nourriture.

La puissante solidarité qui les lie, et qui est basée sur la fraternité artificielle qui se crée entre les adeptes, par suite de l'initiation, est confirmée en outre par des interdits communs.

Il leur est strictement interdit de tuer le grand serpent « kfume », un genre de python ou de manger de sa chair. D'autre part, ils ne peuvent déguster certains animaux tels que la tortue, la gazelle ou la poule, si ce n'est dans une assemblée de féticheurs.

Dans certaines tribus dites « Bankutshu » du territoire de Kole ils ont également comme interdit le céphalophe.

Sa nourriture doit être préparée spécialement avec de l'eau contenue dans unealebasse réservée à son usage exclusif. Aucun étranger à la corporation, pas même sa femme ou ses enfants n'a le droit d'user de la boisson contenue dans le récipient, si ce n'est la « nyango mbumba (8) pour préparer la nourriture destinée au féticheur. Aussi verra-t-on toujours que le féticheur en voyage emportera avec lui sa « chickwangue » et saalebasse, pour l'éventualité où il ne trouverait pas d'hospitalité chez un féticheur.

Ces féticheurs ne paraissent pas exercer une grande influence au point de vue purement politique, ils n'interviennent qu'accessoirement dans la direction du groupement. Ils jouent néanmoins un grand rôle dans la vie sociale, malgré qu'ils n'occupent que la troisième place dans la hiérarchie. La vie de la collectivité étant basée presque entièrement sur des croyances magiques il est compréhensible que les féticheurs y participent pour une large part.

Ils interviennent activement dans la vie publique en tant que devin chargé de rechercher, le coupable des crimes : meurtres, vols, adultères, etc... Comme je le prouverai dans la section sui-

(8) La « nyango mbumba » (mère des féticheurs) est généralement une femme, d'un féticheur, agréée officiellement par la corporation pour des travaux domestiques pour les féticheurs.

vante sa technique ne consiste pas seulement dans quelques rites magiques, mais surtout et avant tout dans des recherches réelles.

Enfin, ils retirent également des gains pécuniers très conséquents.

Accessoirement à ses fonctions principales de féticheur, il est également marchand, veillant à l'écoulement de ses produits; remèdes, panacées et charmes. (prophylactiques).

Comme guérisseur il reçoit ordinairement un minime cadeau lorsqu'il est sollicité de commencer le traitement, mais ses honoraires ne lui sont payés qu'à la guérison.

La société indigène agrée d'ailleurs que le féticheur retire des bénéfices de l'exercice de ses fonctions, comme il résulte du proverbe : *Wetshi haleka ashimba*. C'est-à-dire, le féticheur ne mange pas les charmes, signifiant que le féticheur désire être payé pour le métier qu'il exerce (9).

Ils reçoivent, comme dîme, des chasseurs le cœur de tout animal tué à la chasse, et sont les seuls pouvant déguster cet organe, qui est interdit aux non initiés.

D'autre part, si les chasseurs tuent une ou plusieurs gazelles, ils devront toujours en remettre une à la corporation.

5. — TECHNIQUE DU MÉTIER :

Des chapitres qui précèdent il résulte que l'intervention du féticheur est réputée avoir une efficacité ontologique, laquelle dépendra non seulement des éléments physiques constitutifs des médicaments, mais également de certaines conditions de lieu et de temps dans lesquelles s'accomplissent les formules prononcées et les gestes ébauchés, constituant les rites magiques.

En effet l'intervention du féticheur est interprétée par les *Ankutshu* comme une procédure juridique dans la lutte contre les principes nocifs, causes de l'anéantissement de l'être. « Ils sont » dit E. Possoz, (10) « opposés au droit, lequel est une cause de renforcement de l'être, être qui est » conçu comme une entité d'intensité variable. Le droit, le bien, s'opposent ainsi au mal, à l'anéantissement. »

Si le public est surtout intéressé à cette procédure, se traduisant par des rites magiques, le métier de féticheur est pourtant beaucoup plus réel. Il y a dans leur art une somme de connaissance et de procédés dont la valeur technique est indiscutable.

Examinons en effet la technique du féticheur séparément dans ses fonctions de guérisseur, de devin et de magicien.

L'art de guérir (11) des féticheurs consiste dans le traitement des conditions pathologiques, soit par des moyens empiriques, soit par des moyens magiques. Dans chacun de ces deux cas le traitement pourra encore être soit physique, par l'administration de drogues ou de médications internes ou externes, soit chirurgical, c'est-à-dire par traitement manuel, comme les amputations ou l'ouverture d'abcès.

Nous ne pouvons agréer avec E. E. Evans-Pritchard (12) lorsque celui-ci déclare : « *Nor-mally leech is simple magic, because it is a special department of magic and because it leaves*

(9) R. P. Pycke. - Proverbes et dictons chez les Batetela. - manuscrit.

(10) E. Possoz. - *Éléments de droit coutumier nègre*, Chez l'auteur Elisabethville, 1942, p. 53.

(11) Nous employons le terme « art de guérir » dans le même sens qu'E. E. Evans-Pritchard emploie le terme « *leechcraft* » dans son « *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, p. 9.

(12) Id., p. 9.

► open the question whether treatment contains an empirical element, ► car toutes les manifestations de la vie indigène sont entremêlées à la magie, et de là on n'a pas conclu nécessairement que toutes ces manifestations ont l'essence même de la magie. Ce serait d'ailleurs réduire l'ethnologie à l'étude de la magie.

Nous estimons au contraire que le traitement appliqué par les féticheurs est principalement empirique, et qu'il est accompagné accessoirement par des rites magiques, ainsi que des adresses aux esprits, qui forment partie intégrale de ces rites. Mais le fond réel du traitement est et reste empirique.

Les féticheurs connaissent les plantes ayant un effet curatif et préparent au moyen de ceux-ci des médicaments efficaces; ces connaissances leur sont transmises au cours l'apprentissage qu'ils subissent pendant leur initiation. Ils ont des médicaments contre l'indigestion, la constipation et la dysenterie, contre la stérilité des femmes et l'impuissance des hommes, la gale et autres éruptions de la peau, les maux de dents, et savent faciliter les accouchements. Il est évident que comparés à nos médicaments ils ne possèdent pas le même degré d'efficacité, il serait néanmoins intéressant de s'occuper minutieusement de la recherche des plantes médicinales employées par les féticheurs; ici, au Congo Belge quelques rares médecins se sont chargés de cette tâche avec des résultats positifs.

Bien que les procédés des féticheurs soient empiriques, dans l'esprit du malade et des non-initiés ce ne sont point les propriétés intrinsèques des plantes employées qui peuvent lui procurer la guérison, mais le pouvoir magique dont le guérisseur est sensé imprégner ces médications comme ils l'expriment dans leur proverbe: Kokochako okanga, hawokosha lumba, signifiant: Celui qui vous donne le remède, ne vous donne pas l'intelligence, c'est-à-dire l'habileté pour le préparer.

Accessoirement à sa fonction de fournisseur de remèdes, il sera un conseiller au point de vue hygiénique, prononçant des interdictions, telles que de ne pas boire à l'eau d'une rivière déterminée ou de ne pas manger de la chair d'un animal déterminé.

La même attitude objective doit être observée lorsqu'on analyse le féticheur dans ses fonctions de devin.

Généralement il est réputé comme pouvant diagnostiquer et combattre l'envoûtement en vertu des qualités suprasensibles qui lui furent conférées par la réincarnation en lui de l'esprit d'un féticheur défunt.

Ce que l'homme commun remarque, ce ne sont que les rites magiques accompagnant les procédés empiriques, tels que chez les Ankutshu a Membele la consultation des objets hétéroclites contenus dans laalebasse de divination, notamment des petits os, des plumes, des graines, des morceaux de fer ou de cuivre, des perles, etc..., laquelle consultation est accompagnée de chants et de gestes rituels.

Chez les Ankutshu Basongo Meno, les procédés magiques de divination ont plutôt l'aspect d'oracle. Le devin, inspiré par son esprit, prend une attitude de méditation et débite d'une voix artificielle ses questions et ses décisions.

Ces rites ne sont que des aspects extérieurs; en réalité le devin est un auxiliaire judiciaire précieux pour la confrérie du léopard, qui constitue dans le groupement Nkutshu la juridiction chargée de sanctionner les méfaits.

C'est en effet au devin que la communauté s'adresse si l'auteur d'un délit n'est pas connu.

Dans de pareils cas, le féticheur ne limite pas sa procédure à quelques simagrées magiques mais il se livre à de véritables enquêtes, s'informant à gauche et à droite, en particulier chez ses collègues, qui essayeront d'obtenir pour lui toute information utile, afin qu'il en arrive à connaître la vérité. Ceux-ci, psychologues comme ils sont d'ailleurs, et connaissant parfaitement les réflexes et réactions de l'ambiance dans laquelle ils opèrent parviennent à amener leurs

congénères à leur raconter un ensemble de détails sans que les interlocuteurs ne s'en rendent compte.

Non seulement nous a-t-on cité plusieurs cas, mais il nous a été possible d'en observer un, où le coupable d'un délit étant inconnu, le féticheur le désigna en donnant tous les détails qui avaient accompagné ce délit. En vérifiant ces déclarations on parvint ultérieurement à retrouver effectivement des preuves de culpabilité.

Lorsque le devin devra décider de la culpabilité d'un individu dans une affaire grave, il veillera de s'entourer de toutes les garanties nécessaires et il opérera au grand jour, entouré de ses collègues, de façon qu'on ne puisse le soupçonner de partialité ou de subterfuges dans ses fonctions divinatoires. Des représailles étant à craindre au cas où un innocent aurait été châtié, il consultera successivement plusieurs de ses confrères expérimentés, et ce n'est qu'après confirmation des augures que le résultat sera proclamé publiquement.

Souvent l'accusé avoue et traduit devant la juridiction composée des confrères du léopard, il accepte la sanction prononcée contre lui. Il arrive néanmoins que certains cas restent douteux, l'accusé n'avouant pas; ils sont tranchés par l'ordalie, consistant parmi les populations Ankutshu dans l'épreuve du poison (13), dont l'administration est sollicitée par les membres de la famille de la victime, et est décrétée par la confrérie du léopard. Tous les indigènes connaissent la préparation du poison d'épreuve, et l'exécution est publique.

L'ordalie est au fond une fin de non recevoir opposée par l'accusé à la procédure en sorcellerie ou à l'accusation de meurtre, de vol, d'adultère ou d'inceste. Comme l'explique E. Possoz : « Toute accusation fait présumer la culpabilité. Elle contient toujours une mise en demeure, appuyée par une malédiction. L'ordalie suppose d'une part une accusation au moins implicite et d'autre part que l'inculpé n'ait pas encore satisfait l'auteur de la prétention ou désire ne pas y satisfaire et ne pas plaider coupable. » (14)

Les cas graves ne sont pourtant pas fréquents et la plupart du temps le devin sera consulté sur de petits problèmes bénins de la vie journalière des indigènes, et surtout sur les motifs de petits contretemps tels que chasse infructueuse, maladie, mauvaise récolte.

Lorsque la population d'un village tend à diminuer par suite d'une grande mortalité ou d'une natalité trop faible, les confrères du léopard consultent l'assemblée des féticheurs; le premier à qui l'esprit réincarné en lui vient en songe suggérer un endroit déterminé, le fait connaître, et le village va occuper l'emplacement ainsi révélé. De même lorsque les chasses sont peu fructueuses, il arrive que l'esprit réincarné dans un féticheur lui fasse connaître en songe des régions beaucoup plus giboyeuses.

Enfin, le féticheur est également magicien. Par magicien j'entends toute personne qui possède des médicaments et qui les emploie dans les rites magiques destinés à obtenir un résultat sans rapport avec les propriétés physiques de ce médicament.

Le féticheur est surtout magicien dans ses fonctions de fournisseur à la communauté des multiples charmes dont les indigènes font un usage journalier pour se protéger contre les maléfices, pour favoriser la chasse, etc., bref tout ce que dans notre langage nous appelons des porte-bonheur.

(13) C'est le poison « epomi », provenant de l'arbre *Erythrophloeum guinnense*, G. Don. qui sert pour l'épreuve. Le poison est préparé de l'écorce.

(14) E. Possoz, - *Éléments de droit coutumier nègre*, chez l'auteur Elisabethville, 1942, pp. 48 et ss.

CHAPITRE IV.

LA CORPORATION DES SORCIERS

1. — L'OPPOSITION PRIMITIVE :

Des chapitres qui précèdent il résulte que la société Nkutshu est dirigée par trois grandes associations qui sont dans l'ordre de leur importance : la confrérie du léopard, la corporation des forgerons et la corporation des féticheurs.

La confrérie du léopard remplit le double rôle de conseil politique et de juridiction.

La corporation des forgerons exerce la fonction de banque d'émission et de syndicat de l'industrie.

La corporation des féticheurs constitue en même temps un corps médical et un conseil juridique assistant la confrérie du léopard dans ses fonctions d'organe juridique.

Dans les chapitres concernant chacune de ces associations, j'ai attiré l'attention sur les avantages économiques afférents à l'exécution de leur fonction. Aussi grâce aux richesses ainsi accumulées constituent-ils non seulement la classe dirigeante, mais également la classe riche de la société Nkutshu.

Mais leurs normes d'estimation de la richesse sont différents des nôtres, ils ne connaissent pas l'accumulation de biens pécuniaires, leur but est premièrement d'acquérir moyennant versement un grade dans la confrérie du léopard, et accessoirement d'acquérir des femmes supplémentaires. La richesse serait donc plutôt honorifique que matérielle.

Bref, c'est surtout dans la confrérie du léopard qu'est réunie la classe enrichie de la communauté.

En effet, les artisans et féticheurs enrichis, affecteront leurs richesses aux paiements qui leur permettront d'acquérir des grades dans la confrérie du léopard.

Or, nous avons déjà démontré que la confrérie du léopard est une association de loisir, ses membres ne s'occupant que de politique et de palabres, et n'ayant aucune occupation industrielle. L'acquisition du grade supérieur permet, en effet, à son possesseur de bénéficier à l'avenir de tous les paiements effectués par les aspirants à la confrérie du léopard, tandis que lui-même en sera dorénavant exempté. En outre ils reçoivent une part appréciable de tout gibier tué à la chasse par les communs. Son désir sera dorénavant d'être exempté de tout travail imposé aux classes industrielles, et ce sera même une atteinte à son amour propre que de vouloir l'astreindre à de tels travaux.

Cette confrérie du léopard forme une minorité dans la société Nkutshu ; c'est une aristocratie vivant de dîmes qu'ils imposent aux communs qui forment la majorité dans la communauté.

Il est logique, que jaloux de ces prérogatives, certains éléments de la société en ressentent une certaine envie. Ils formeront l'opposition, ce sont les adversaires du régime politique et social établi. Ils combattront ce régime par tous les moyens en leur possession, or par moyens en leur possession on entend évidemment dans une société primitive comme celle des Ankutshu, avant tout les moyens magiques, en l'occurrence les mauvais sorts. Leur but est l'établissement d'une « théocratie » qui dominera la société par la magie.

C'est le sorcier qui est l'élément dirigeant de l'opposition et le fournisseur des charmes, qui doivent jeter le mauvais sort. C'est chez lui que viennent tous les mécontents, tous ceux qui ont à assouvir des vengeances.

Ainsi il fournit des charmes qui sont réputés éloigner le mari de la case de sa femme

infidèle. L'homme qui donne asile et cohabite avec une femme adultérine place le charme à la limite extrême de son village. Cette précaution empêchera le mari de s'approcher du lieu.

C'est surtout la classe enrichie avec ses harems qui est visée par ces charmes. En effet, un des signes caractéristiques de la richesse est le nombre de femmes. Il en résulte que grâce à leurs richesses les aristocrates parviennent à accaparer beaucoup de jeunes femmes désirées par des jeunes gens des classes industrielles qui malheureusement ne savent pas réunir le montant de la dot. Or ces jeunes gens constituent précisément le noyau de l'opposition dans la société.

Ils se munissent de charmes qui les protègent contre les maris préoccupés de leurs nombreuses femmes, et séduisent les épouses délaissées. Nombreuses sont les palabres que soulèvent ces cas d'adultère et si le délit est découvert l'amant est condamné au paiement de fortes amendes au mari trompé.

Evidemment cette solution ne fait qu'aggraver le ressentiment de la part des classes appauvries à l'égard des polygynistes de la classe de loisir.

L'opposition étant composée exclusivement des communs « olangala » astreints à la chasse, le sorcier est évidemment souvent sollicité par ses partisans pour des talismans de chasses. C'est surtout dans ce domaine que les sorciers se sont taillés une grande réputation.

Comme les féticheurs, ces sorciers sont organisés en une corporation qui s'occupe de la défense des intérêts professionnels de ses membres et de l'enrôlement et de l'initiation de nouveaux adeptes.

Liée à elle par un but commun, existe l'association qui groupe les éléments mécontents de la société, c'est l'« Etshumba » ou l'« Ikfuka », qui constitue une réelle secte secrète, dont les buts et les pratiques sont contraires à l'ordre social établi et qui sous l'égide des sorciers pratiquent des rites magiques secrets et ésotériques en vue de le combattre.

Ces deux organisations ont été accusées d'avoir une tendance nettement anti-Européenne, parce que les sorciers ont été de toutes les révoltes.

Il y a une part de vérité là-dedans, c'est que les associations dirigeantes ont généralement, non seulement fini par collaborer avec l'occupant Européen, mais ont profité de cette collaboration pour s'octroyer encore bon nombre d'autres bénéfices pour eux-mêmes et leurs parents directs.

L'autorité Européenne étant devenue l'alliée de la confrérie du léopard dans la société Nkutshu moderne, devenait du même coup l'ennemi de la corporation des sorciers aux yeux de ces derniers. Ajoutons à ceci que la confrérie du léopard ne manqua évidemment pas l'occasion de dépeindre cette corporation comme une organisation nettement xénophobe et en fit à tort ou à raison le bouc émissaire pour la moindre opposition rencontrée dans l'application des ordres administratifs dans les groupements Nkutshu.

Les sorciers, eux, se posent en victimes et disent que le nom de « aloki » ou « ndoki » qu'on leur donne signifie « l'insulté », du verbe ndoka-insulter, parce qu'ils sont insultés, si leurs talismans de chasse restent sans résultat.

Cette assertion nous paraît fausse car on ne les appelle non pas « ndoki », mais « kanga doka » et la substance ensorcelante est intitulée « aloka » et non « aloki ».

2. — ORGANISATION :

Autant que pour la corporation des féticheurs, les Ankutshu ne peuvent nous renseigner sur les origines de la confrérie des sorciers. Tous reconnaissent que c'est une organisation très ancienne datant de bien avant la pénétration Européenne.

Son origine paraît devoir être recherchée surtout dans la chasse, et son but initial d'après mes informateurs, était avant tout de rendre les chasses fructueuses.

Pour devenir sorcier, il faut être en fait prédestiné; il faut posséder dans le ventre une substance matérielle nommée « aloka », qui existe également chez les chèvres et les lamentins, et qui est réputée sortir du corps du sorcier à son décès. C'est l'émanation psychique de cette substance qui provoque les mauvais sorts. Tout le monde peut posséder cette substance, que ce soit un homme ou une femme, sans pouvoir être qualifié dès lors déjà de sorcier.

On n'est sorcier que de par sa propre volonté, et parce qu'on désire faire usage du pouvoir magique dont on est investi du fait de la présence dans le corps de la substance ensorcelante.

Or l'usage de ce pouvoir n'est conféré que par l'initiation.

Il n'existe pas dans la corporation des sorciers une véritable hiérarchie, à l'exception du sorcier en chef dont l'autorité se limite aux sorciers du village où il réside et qui y présidera aux réunions.

Les confrères se réunissent de temps en temps pour désigner et juger leurs futures victimes et pour élire les membres à qui incombera l'honneur d'agir.

Ces réunions sont annoncées par l'envoi d'un messenger muni d'une peau de genette striée (omange), comme preuve de la convocation qu'il annonce.

Ils choisissent comme lieu de réunion un endroit écarté légèrement du village ou un endroit en forêt. Ces réunions sans être accessibles au public ne sont néanmoins pas cachées et ont toujours lieu en plein jour.

L'insigne des sorciers est la peau de la genette striée qu'ils portent comme cache-sexe, ainsi que la corne de chasse « embembe », faite d'unealebasse ou la « ntsheke », la corne d'antilope limotrague.

Contrairement à la sorcellerie des Basonge (1), dont l'organisation est tellement secrète que son existence est même mise en doute, la corporation des sorciers des Ankutshu est une réalité tangible et les sorciers sont connus publiquement, ainsi que leurs victimes.

3. — L'INITIATION : (2)

Si un possesseur de substance ensorcelante se décide à adhérer à la corporation des sorciers, il se rendra chez un ancien et lui fera part de ses intentions.

Celui-ci posera une condition primordiale à l'acceptation, c'est la vie d'un proche parent de l'aspirant soit son père ou sa mère, un de ses frères ou sœurs ou même un de ses enfants suivant le cas, mais de préférence de la plus proche parenté. Ceci explique pourquoi un homme dont tous les parents sont morts est lui-même considéré comme un possesseur de substance ensorcelante. Un proverbe dit d'ailleurs : « Nkanga doka hito la untu : » L'ensorceleur ne connaît pas de parenté. (3)

Pour l'exécution de ses crimes, il lui est remis par l'ancien une poudre, soit l' « ote », ou l' « olavu », avec laquelle il doit empoisonner sa victime, en la versant dans son vin de palme ou en la mélangeant à sa nourriture.

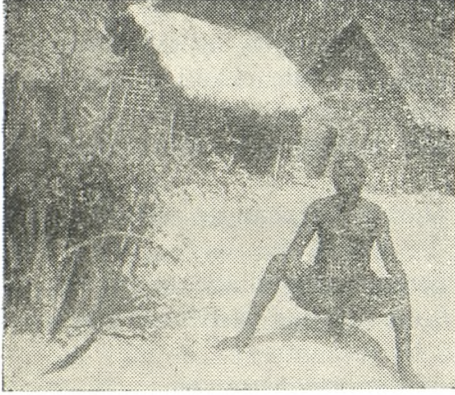
(1) M. Van Hove, Notes au sujet de la sorcellerie chez les Basonge, 1939, manuscrit.

(2) L. Liégeois, Notice sur le régime social des Basongo Meno de Kole, Revue des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais, Elisabethville, 9e Année, janvier-février 1941, n° 1, pp. 13 à 23.

(3) R. P. Robert, Proverbes et Dictons chez les Batetela, 1942, manuscrit.

S'il ne vit pas suffisamment dans l'intimité de la victime il fixe des épines de palmiers, enduites d'une préparation gluante de l' « ote » sur un de ses sentiers privés.

Le poison ayant fait son œuvre et la victime étant passée de vie à trépas, le meurtrier attend la fin du deuil pour procéder à son initiation.



Le sorcier et son jardin sacré.

Puis il se présente chez son initiateur pour rendre compte du nombre de victimes succombées à la suite de l'administration du poison qui lui fut remis. Plus ils sont nombreux, moins il doit offrir en paiement à son initiateur. Celui-ci exige de préférence un grand nombre de victimes car elles viennent toutes à l'actif de l'aspirant. En effet, la puissance du sorcier provient du nombre de victimes, dont il a assujetti les mânes, qui agiront en sa faveur.

Si l'aspirant est un parent direct d'un sorcier, il profite également des victimes faites par son aîné dans la corporation, car ces mânes entreront en ligne de compte pour lui obtenir une réduction aux droits d'entrée qu'il devra payer.

Si au contraire le candidat ne fait pas partie d'une famille de sorciers, les droits seront d'autant plus élevés qu'il a moins de victimes à son actif.

On a cité en exemple qu'en cas d'une seule et unique victime à son actif les droits à verser s'élèvent à 10 arceaux de cuivre, tandis que celui qui peut prouver être l'auteur de six crimes ne doit payer qu'un ou deux arceaux. (4)

Ces versements ne sont effectués qu'à l'expiration de la période d'apprentissage des pratiques magiques qui prend plusieurs mois et ne s'effectue que progressivement.

Toute l'initiation se fait en grand secret et à l'insu de toute la communauté, si ce n'est la corporation des sorciers.

Ce n'est que quand l'apprentissage complet est terminé que le nouveau sorcier annonce sa promotion en se présentant au village les contours des yeux enduits d'un médicament de charbon de bois, intitulé « ludima », et en exécutant une pantomime avec torsion des bras et des jambes, une peau de genette striée, insigne de sa fonction, en main.

4. — TECHNIQUE DU MÉTIER :

La corporation des sorciers a un quadruple but successif, c'est-à-dire :

- 1^o) la suppression d'êtres humains pas les maléfices, afin d'
- 2^o) assujettir les mânes de ses victimes, pour faire
- 3^o) usage de ces mânes comme talismans de chasse, et
- 4^o) établir le règne de la sorcellerie dans la communauté.

Analysons successivement les procédés des sorciers dans ces quatre domaines.

Ils emploient surtout les maléfices pour se débarrasser de leurs ennemis, ou des ennemis de ceux qui viennent les en solliciter. Un indigène physiquement mal loti : bossu, borgne, infirme, etc., aura recours au sorcier pour châtier ceux qui se sont impunément moqués de lui ; un indigène n'ayant pas d'enfants s'en servira pour frapper un membre de sa famille qu'il jalouse pour sa nom-

(4) L. Liégeois, Notice sur le régime social des Basongo Meno de Kole, Revue des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais, Elisabethville, 9^e Année, janvier-février 1941, n^o 1, pp. 13 à 23.

breuse progéniture; d'autres sollicitent son aide pour se faire craindre, pour se procurer des richesses, bref son rôle est d'exécuter les mille et une petites revanches que les êtres humains préparent contre leurs citoyens.

Les sorciers emploient différents procédés pour atteindre leurs résultats, les uns à effet direct, les autres à effets à distance.

Comme procédés à effet direct les plus en usage sont les poisons, en l'occurrence le « wote », déjà cité ci-devant, un poison violent dont l'effet se fait sentir quelques instants après son absorption, ou l'« olavu » dont l'effet est plus lent.

Parmi les effets à distance les plus en usage sont l'envoûtement et le léopard.

L'envoûtement est la prise de possession d'un être sain par une force malfaisante résultant des émanations psychiques de la substance ensorcelante présente dans le corps du sorcier; la victime dépérit et meurt nécessairement après un laps de temps plus ou moins long.

D'autre part, le sorcier est réputé pouvoir à sa volonté, se changer en léopard pour tuer un ennemi. La croyance populaire veut que lorsqu'un tel animal, ayant servi de réceptacle à sorcellerie est tué, celui qui s'est servi de cet intermédiaire pour lancer un sort, mourra en même temps. Au cas où l'animal en question n'est que blessé légèrement ou grièvement, le jeteur du sort le sera également et dans la même mesure. (5)

Enfin, le sorcier s'amuse également la nuit, à donner peur par des extériorisations de lumières du genre des feu-follets, qu'ils appellent « le feu de la substance ensorcelante » (ye y'olokî chez les Ankutshu Basongo Meno).

La victime des artifices du sorcier étant morte, celui-ci s'empare de son âme afin d'en faire le talisman « Irfuka », qui en toutes circonstances lui annoncera l'approche d'évènements graves.

Il renferme en outre de certains ingrédients végétaux et animaux, les mânes (engenda) des victimes du sorcier.

La nuit, celui-ci procède à l'inhumation symbolique des mânes de ses victimes par l'enfouissement dans le sol d'ingrédients représentant ces mânes. A cet endroit il plante des boutures de plantes qui, lorsqu'elles reprennent forment une végétation épaisse à l'entrée de la case.

Ce lieu devient sacré et ne peut être ni foulé du pied, ni houé; les communs s'en écartent prudemment et observent le silence dans ses environs.

Ces mânes sont dorénavant assujettis au sorcier et lui permettent de présider aux destinées de la chasse; il dépend uniquement de lui que celle-ci soit abondante ou non.

Avant de décider d'aller à la chasse, les sorciers se rendent en forêt pour rechercher les pistes du gibier et ce n'est que lorsque celui-ci a été localisé, qu'ils annonceront une chasse pour le lendemain, en sonnant les cornes de chasse au crépuscule.

A l'aube avant de partir, le sorcier sème sur tous les filets de chasse une poudre mélangée à de l'argile rouge, appelée « tsha ».

Puis tout le petit groupe part en forêt, précédé du sorcier. Arrivé à l'endroit qu'il estime propice il fait placer les filets, dépose son médicament près du filet et s'assied en attendant que le gibier vienne, pendant que les autres chasseurs font la battue.

Le sorcier assiste aux opérations muni d'une corne, où sont enfermés, sous forme d'asticots, les mânes réincarnés de ses victimes.

Il lui suffit de maintenir cette corne fermée, pour que les mânes réincarnés en asticots

(5) La même croyance existe chez les Bukwa Luntu; voir à ce sujet R. P. H. Bogaerts, De luipaard bij de Negervolkeren uit Kasai, Revue Congo, dix septième année, juillet 1936, Tome II, n° 2, pp. 210-227.

manquant d'air et de lumière se fâchent et la chasse sera infructueuse.

Afin que celle-ci soit bonne, il faut que le sorcier ouvre sur les lieux de chasse la corne renfermant les mânes réincarnés, afin de leur donner de l'air et de la lumière et ainsi attirer le gibier.

Mais le but ultime de la corporation des sorciers n'est pas seulement de présider aux destinées de la chasse, mais surtout de dominer la société, — si pas en nom, — du moins en fait, au moyen des pouvoirs magiques qu'ils détiennent. Evidemment leurs aptitudes psychologiques jouent un grand rôle pour favoriser leurs résultats. Ainsi, en cas de rixe, le sorcier se vante d'en être la cause et toute la population le croit. Souvent il lui arrive aussi de prédire avec exactitude des disputes, des batailles ou un meurtre entre des personnes bien déterminées. Mais le sorcier n'a pas bien difficile d'être si clairvoyant. Etant de par ses fonctions le confident de presque toutes les mésententes, il est d'habitude l'excitateur des ennemis en cause, encourageant non seulement l'un deux au crime, mais poussant même sa complaisance à la remise de poisons. Il est évident que si sa prédiction se vérifie il montera dans l'estime du public.

5. — STATUTS DE LA CORPORATION :

La corporation des sorciers est une association professionnelle, dont les membres sont réciproquement liés par certains droits et certains devoirs.

L'aspirant adhérent à l'association est pris dans un engrenage dont il ne lui est plus possible de se libérer pour le reste de sa vie. Les membres sont liés entr'eux par les chaînons solides que crée la solidarité dans le crime. Tout sorcier étant réputé avoir tué dans sa vie — sans quoi il n'aurait pu se faire initier à la profession, — il a tout intérêt à garder le silence sur les tribulations de l'association, et se garde bien de dénoncer un autre sorcier, ou de rendre public leurs procédés.

La corporation des sorciers est donc une réelle secte secrète ; elle réserve des sanctions très sévères et bien souvent la mort, par un de ses multiples procédés magiques ou empiriques, à tout membre qui ose dévoiler ses rites ésotériques ou qui essaie de se retirer de l'association.

Les différends surgissant entre sorciers font toujours l'objet de l'arbitrage de l'assemblée des sorciers, et ne peuvent être soumis aux juridictions régulières, en l'occurrence la confrérie du léopard.

L'assistance mutuelle est un commandement, aussi bien dans la vie privée que dans la vie corporative.

Chez les sorciers, comme entre adeptes des autres associations déjà décrites dans les chapitres précédents, la loi de l'hospitalité est sacrée, ajoutons d'ailleurs qu'un sorcier, vu la crainte qu'il inspire trouverait difficilement du logement chez d'autres que ses collègues.

On y rencontre également le même esprit d'entraide que chez les féticheurs pour l'exercice de leur métier. Les confrères se renseignent mutuellement comme le font les précédents, ce qui leur permet de faire les prédictions qui feront augmenter leur prestige.

Toute insulte ou tout méfait commis par un tiers à l'égard d'un sorcier, sera sanctionné par l'assemblée et tôt ou tard le malfaiteur est puni.

Pour l'aide que le sorcier apporte à l'assouvissement de vengeances, à la remise de poisons, etc.. il a le droit d'exiger des honoraires.

De même lorsqu'il préside une chasse il peut réclamer la tête et le derrière de tout animal tué, sauf ceux réservés entièrement à la confrérie du léopard.

La société ne met néanmoins pas la même volonté à rémunérer les services des sorciers que pour les artisans et les féticheurs à entendre le proverbe : Nkanga doka lashawo djema la woma wa akotosumbula, — L'ensorceleur, on lui donne un peu par peur d'être ensorcelé.

CHAPITRE V.

LES ASSOCIATIONS SECONDAIRES DANS LA SOCIÉTÉ « NKUTSHU » MODERNE.

§ 1. — MORALE PRIMITIVE :

Ici s'arrête le devoir de l'ethnologue. Il n'en est pas ainsi du devoir de l'Administrateur. A celui-ci incombe la tâche de pousser plus loin cette étude et d'examiner non seulement, à quel degré ces associations se sont intégrées dans la société Nkutshu moderne, mais également l'attitude à adopter par l'administration à son égard et les mesures à prendre contre elles ou en sa faveur ; c'est-à-dire de faire ce qui fut intitulé par Malinowski de l'ethnologie appliquée.

Beaucoup de discussions se sont déjà élevées au sujet de l'attitude à adopter à l'égard des institutions coutumières des peuples primitifs, et en particulier à l'égard des associations qui ont toujours éveillé une grande méfiance parmi les administrateurs et ont été considérées très souvent comme des noyaux de résistance contre l'occupation Européenne. Des avis sont très partagés et varient de ceux qui sont les champions de leur annihilation pure et simple à ceux qui prévoient non seulement leur maintien, mais qui sollicitent en leur faveur un encouragement et un soutien.

Un jugement prématuré doit donc être évité.

Aussi me bornerai-je dans le présent chapitre à examiner objectivement les modifications que subirent les associations indigènes par suite de leur mise en contact avec les idées nouvelles diffusées par suite de l'occupation Européenne du Centre Afrique et en m'abstenant de juger la moralité de ces institutions.

§ 2. — LA CONFRERIE DU LEOPARD :

C'est indiscutablement la confrérie du léopard, qui de toutes les associations étudiées, participe le plus largement à la vie de la société Nkutshu moderne, puisqu'elle fut reconnue par les autorités territoriales comme le conseil politique agissant des groupements autochtones et fut traitée comme tel dans les relations entre l'administration Européenne et les communautés indigènes.

Avant de réussir à s'adapter à la nouvelle situation créée par l'invasion des Asambala et la pénétration Européenne, il y eut de part et d'autre des réserves, dues surtout à de la méfiance.

Ce n'est qu'après la révolte de « Luambo » en 1919-1920 que se réalisa le rapprochement qui permit d'intégrer en fait la confrérie du léopard dans la nouvelle organisation sociale, caractérisée par des relations étroites entre deux groupes culturels qui s'affrontaient et qui différaient fondamentalement l'un de l'autre, le groupe culturel Européen et le groupe culturel Nkutshu.

Les motifs de ces réticences qui firent se dresser longtemps l'un contre l'autre la confrérie du léopard et l'administration Européenne ne sont pas loin à chercher. Lorsque les Européens vinrent en contact avec ces tribus nouvellement conquises ils qualifièrent de pratiques barbares et défendirent l'application de sanctions parfaitement coutumières, tels que la pendaison, l'épreuve du poison, les épreuves divinatoires, et bien des notables notoires, jouissant de l'estime publique, qui persistèrent à les appliquer se virent condamnés à de longues périodes d'emprisonnement ou même à mort ; alors qu'ils exerçaient avec conscience les pouvoirs que leur conférait la coutume.

Les sanctions prononcées par les juridictions Européennes ont eu toutefois raison de leur tenacité dans ce domaine, mais ils sont tous persuadés que la recrudescence de la sorcellerie signalée par eux dans les groupements Nkutshu depuis l'occupation Européenne doit être attribuée à la passivité des autorités européennes à l'égard de ce genre de crimes très difficiles à

prouver et à l'inexistence de sanctions répressives appropriées depuis l'abrogation des épreuves du poison. De nos jours la confrérie se borne à réprimander les sorciers.

La confrérie du léopard a également été frappée par la création des juridictions indigènes officielles, qui en pratique n'ont plus aucun point commun avec les anciennes juridictions coutumières.

Bien que la législation en laisse la latitude, en fait aucune place n'a été réservée dans la nouvelle organisation, aux tribunaux locaux qui faisaient le gros travail judiciaire, l'administration ne reconnaissant que les tribunaux des grandes tribus constituées en chefferies et créant pour les circonscriptions moins importantes des tribunaux de plusieurs tribus. Ainsi nous voyons que dans les juridictions indigènes officielles, seulement les tribunaux de chefferie peuvent être qualifiés de coutumiers, mais alors que jadis elles ne s'occupaient que des affaires dont l'importance ou la délicatesse exigeait leur intervention, dans la nouvelle organisation elles sont chargées indifféremment de toutes les affaires même celles de moindre importance dont elles sont saisies.

En réalité, les petites juridictions locales continuent à fonctionner encore activement dans chaque tribu comme conseil d'arbitrage pour les différends d'ordre familial. En règle générale une affaire sera très souvent examinée d'abord par un conseil d'arbitrage, formé des confrères du léopard, qui essayera d'aplanir le différend par une décision équitable, mais évidemment ces sentences n'ont aucune valeur pour les autorités européennes et n'ont pas de force exécutoire; il en résulte que dès qu'une partie se montre récalcitrante l'affaire aboutit en fin de compte à une juridiction reconnue, afin que la décision puisse être exécutée éventuellement par la force.

De nombreuses innovations vinrent modifier ce qui restait encore de traditionnel dans ces nouvelles juridictions, et premièrement l'introduction d'un greffier, chargé de tenir un registre de rôle ou doivent être consignés les compte-rendus des audiences et des jugements rendus, et qui perçoit également les recettes judiciaires officielles.

De ce chef les juridictions indigènes sont intégrées dans la bureaucratie administrative d'une façon que l'indigène moyen et même la plupart des juges ne comprennent pas, et qui tend ainsi à créer un abîme entre cette nouvelle institution et le peuple. Le fait que le greffier est un indigène lettré, tandis que la plupart des chefs et des juges ne le sont pas, provoque que le personnage prédominant c'est le greffier de la juridiction qui d'ailleurs conseille les juges sur la procédure légale. Nous sommes déjà loin ici des juridictions d'antan décrites dans le troisième chapitre où c'était l'opinion publique qui guidait les débats et même les sanctions. Dans les juridictions actuelles cette opinion n'intervient généralement que très peu ou même pas du tout.

Néanmoins des efforts ont été faits pour que la nouvelle organisation soit calquée le plus fidèlement possible sur les anciennes institutions coutumières; ses membres sont choisis généralement parmi les juges coutumiers, et ceux-ci trancheront les palabres d'après les principes du droit coutumier ancestral, qui lui aussi a également évolué depuis l'avènement des Européens

3. — LA CORPORATION DES ARTISANS :

Il résulte du chapitre qui les concerne que les artisans occupent une position sociale et économique très importante dans la société Nkutshu.

Au point de vue social ils occupent la seconde place immédiatement après la confrérie du léopard et avant les devins-guérisseurs.

Au point de vue économique ce sont eux qui pourvoient les agriculteurs en outils pour travailler la terre, les chasseurs en armes pour la chasse, qui fournissent à la communauté les agréments d'ornements : anneaux, bracelets, qui fabriquent la monnaie locale et qui sont les fournisseurs des devins-guérisseurs en bracelets pour les amulettes.

Leur métier pénètre dans toutes les branches de la vie sociale.

Nous nous trouvons ici en face d'une activité positive qui ne nuit en rien à la communauté indigène ou aux principes de notre civilisation, et qui au contraire maintient vivantes certaines traditions indigènes.

Nous avons donc tout intérêt non seulement à maintenir soigneusement en vie cette activité traditionnelle, mais en plus de la restaurer, l'encourager et la développer.

Comme toutes les activités et toutes les coutumes indigènes l'artisanat a subi une crise depuis l'arrivée des Européens. D'un côté nous voyons les factoreries mettre en vente des outils faits de toutes pièces, ou certains organismes comme les sociétés cotonnières distribuer comme primes aux indigènes méritants, des outils importés directement d'Europe.

Il appartient d'examiner s'il n'y aurait pas intérêt à importer simplement des barres de fer et d'acier et d'abandonner le travail de fabrication des outils aux forgerons indigènes. En 1926 une telle tentative fut déjà faite. On importa d'Europe au district du Sankuru une quantité de 3 tonnes d'acier en barres de 100 x 7 cm et 3 tonnes d'acier en barres de 70 x 10 cm, destinées à compléter l'outillage agricole indispensable aux indigènes pour l'extension de leurs cultures.

Le but était, « de permettre aux forgerons indigènes de fabriquer eux-mêmes les outils nécessaires à chaque région et de leur faire reprendre ainsi la pratique du travail du fer, qui était presque complètement abandonnée faute de matières premières. »

Malheureusement cette expérience ne fut pas faite dans la région de Kole, les autorités de l'époque craignant que les forgerons indigènes n'emploient ce fer pour la fabrication d'armes au lieu d'outils.

Maintenant que la population de la Haute Lukenyi est devenue aussi paisible que leurs voisins Akela et Baluba il présenterait un grand intérêt d'essayer de faire revivre l'art de forger. Il est en effet indispensable de conserver précieusement cette industrie, qui met à notre disposition les artisans indigènes dont la communauté a un grand besoin pour l'entretien et la réparation de l'outillage agricole.

Dans le même ordre d'idées il appartiendrait d'exempter les artisans indigènes qui prouvent d'une réelle activité, car dans la plupart des cas ces artisans sont imposés de corvées et de cultures obligatoires comme les autres indigènes, ce qui les met totalement dans l'impossibilité de se vouer encore à leur métier traditionnel.

4. — LA CORPORATION DES FÉTICHEURS

Il a été souvent déclaré que la corporation des féticheurs était nettement en soi péjorative et qu'elle était par essence et délibérément tournée contre l'occupation européenne.

Les féticheurs sont attaqués surtout en tant que devins, qui dévoilent les jeteurs de mauvais sorts ou les possédés de mauvais esprits; on les accuse de désigner souvent des innocents qui sont obligés de payer de fortes amendes ou de quitter le village pour aller habiter ailleurs ou même isolément.

On a prétendu également qu'ils sont les plus sûrs propagateurs de talismans subversifs, au moyen desquels ils fomentent des mouvements séditions. Cependant le fait d'être féticheur n'implique nullement que l'on soit l'instigateur d'une révolte en cas de troubles.

Il peut arriver qu'en fait ils nous soient opposés à certaines occasions, mais c'est comme toute l'organisation indigène et comme la mentalité indigène elle-même.

Le féticheur joue-t-il réellement dans la société indigène le rôle néfaste qu'on lui attribue ?

Dans la section se rapportant aux « techniques du métier » j'ai déjà démontré que cette corporation est la détentrice d'une grande dose de connaissances pratiques et réelles; en tant que guérisseur des maladies et des plaies elle est incontestablement une bienfaitrice.

D'autre part aussi bien les devins que leurs clients se méfient de condamner manifestement un innocent, de peur des représailles que l'opinion publique réclamerait à leur égard. Dès qu'un indigène a reçu l'avis d'un devin sur un problème qu'il lui demande d'élucider, il se rend chez un devin éloigné pour obtenir confirmation de l'explication des phénomènes qui se sont produits, ou de la désignation du coupable de certains contretemps. Aussi un devin ne réclame-t-il une sanction que s'il est soutenu par l'opinion publique.

Je ne suis pas d'avis que cette institution est foncièrement immorale, et que les féticheurs manquent de sincérité dans l'exercice de leurs fonctions qui ne se composeraient que de subterfuges et d'escroqueries. Les féticheurs sont convaincus être des élus des esprits, ce sont des prêtres agissant aux injonctions qui leur sont faites par les esprits qui se sont réincarnés en eux. Leur science de guérisseur, ils ne l'ont acquise non pas de par leur propre intelligence, mais bien par la présence en eux de l'esprit d'un féticheur défunt ; leurs recherches divinatoires sont guidées par l'esprit qu'ils incarnent et c'est celui-ci qui les conduira au résultat.

Quant aux talismans et amulettes dont ils font un commerce rémunérateur, ne peut-il être facilement comparé au commerce de porte-bonheurs, qui fait toujours furie dans nos pays civilisés, sans que pour cela on les qualifie d'escroqueries.

La corporation des féticheurs a certes ses défauts, mais elle a également ses qualités, c'est tout simplement une organisation caractéristiquement indigène.

5. — LA CORPORATION DES SORCIERS :

Bien que la corporation des sorciers soit tellement combattue dans la société Nkutshu, et particulièrement par la confrérie du léopard, son existence y est légale.

En effet le fait d'être sorcier ne constitue pas une infraction à l'ordre et à la tranquillité publiques. Au contraire, le sorcier est indispensable à la communauté et son intervention est sollicitée régulièrement pour la chasse.

Des poursuites répressives ne sont sollicitées à sa charge que lorsqu'il a été prouvé qu'il s'est rendu coupable d'un crime.

Sa qualité de sorcier ne constitue donc nullement une infraction à l'organisation coutumière ; ce qui constitue une infraction c'est le fait d'user de son pouvoir magique pour envoûter des tiers.

L'attitude de l'administration européenne doit être analogue à celle des anciens pouvoirs coutumiers, c'est-à-dire, de veiller strictement à la suppression des crimes et des abus commis par les sorciers. Malheureusement le jour est souvent difficile à faire sur certains décès qui nous paraissent suspects, le plaignant ne faisant aucune distinction entre les sortilèges et l'empoisonnement réel.

BIBLIOGRAPHIE

- R. P. H. BOGAERTS. — De luipaard bij de negervolkeren uit Kasai, *Revue Congo*, dix-septième année, juillet 1936, Tome II, n° II, pp. 210-227.
- John Elof BOODIN. — *The social mind*, New York, The Macmillan Company, 1939.
- Georges BRAUSCH. — La Justice Coutumière chez les Bakwa Luntu, *African Studies*, Vol. I, n° 4, pp. 235-242.
- Political Changes in the Upper Lukenyi area of the Congo, *African Studies* Vol. III. n° 2, pp. 65-74.
- W. V. BRELSFORD. — *Handbook of the David Livingstone Memorial Museum*, Rhodes-Livingstone Institute, Northern Rhodesia, 1937.
- W. F. P. BURTON. — L'âme Luba, Editions de la Revue Juridique du Congo Belge, Elisabethville.
- Emile DURKHEIM. — *Les règles de la méthode sociologique*, 9^e édition, Librairie Félix Alcan, Paris.
- E. E. EVANS-PRITCHARD. — *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*.
- A. A. GOLDENWEISER. — *Anthropology, an introduction to primitive culture*, George, G. Harrap & Co Ltd., London.
- L. LIEGEOIS. — Notice sur le régime social des Basongo Meno de Kole, *Revue des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais*, Elisabethville, 9^e Année, janvier-février 1941, n° 1, pp. 13 à 23.
- R. M. MAC IVER. — *Society, a Textbook of Sociology*, Farrar and Rinehart, 1937.
- George MONTANDON. — *L'ologénèse culturelle, traité d'ethnologie cyclo-culturelle*, Payot, Paris.
- E. POSSOZ. — *Eléments de droit coutumier nègre chez l'auteur*, Elisabethville, 1942.
- *Le Code de Travail chez les peuplades claniques*, manuscrit.
- R. P. PYCKE. — *Proverbes et dictons chez les Batetela*, 1942, manuscrit.
- E. TORDAY & T. A. JOYCE, M. A. — Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba, ainsi que sur les peuples apparentés. Les Bushongo. — *Annales du Musée du Congo Belge*, Série III, Tome II, Fascicule I.
- VAN HOVE. — Notes au sujet de la sorcellerie chez les Basonge, 1939, manuscrit.
- Thorstein VEBLÉN. — *The Theory of the leisure class, an economic study of institutions*, London, George Allen & Unwin, Ltd., 1924.



JURISPRUDENCE

Conflit de coutumes ~ Mariage illégitime ~ Sort de l'enfant.

En cas de conflit de coutumes, il faut appliquer celle de la partie en cause qui coïncide avec la coutume du lieu où les parties résident.

La coutume Balamba attribue à la mère l'enfant issu d'un mariage illégitime.

JUGEMENT D'ANNULATION TRIBUNAL DU PARQUET D'ELISABETHVILLE

Audience publique du mercredi 17 janvier 1945.

Vu le jugement rendu le 8-9-1944 sous le n° 10 par le Tribunal de Territoire d'Elisabethville (Président Mr Monet, juges Mulongo Feli, Makangwa Augustin, greffier Gaston Tumba) rendu en cause Mangiri Honoré contre Kifutumba Elisabeth et dont le dispositif suit : « Réforme le jugement a quo, accorde le divorce des parties, accorde la garde de l'enfant à la mère jusqu'à l'âge de 5 ans accomplis, dit qu'au début de la sixième année la garde de l'enfant reviendra au père conformément à la coutume, fixe à 30 frs par mois le montant de la ration qui sera payée par Mangiri à la mère pour l'entretien de l'enfant pendant ces années restant à courir jusqu'à ce qu'il ait atteint l'âge de 5 ans; donne acte à Kifutumba de ce que Mangiri refuse le remboursement de la dot, met les frais de l'audience taxés à 20 frs à charge des parties. »

Vu la demande d'annulation de ce jugement introduite par Wanda Simon, au nom d'Elisabeth Kifutumba;

Vu la comparution à l'audience de Wanda Simon et Elisabeth Kifutumba, d'une part,

de Mangiri Honoré et son père Wangwa Simon d'autre part;

Attendu que le jugement réformé est le jugement n° 7025 du 1-9-1944 rendu par le tribunal du Centre Extra-Coutumier d'Elisabethville statuant sur « demande d'enfant », en cause Mangiri Honoré contre Wanda Simon, dont le dispositif suit :

« Condamne le demandeur Mangiri Honoré à payer 20 frs de frais sans délai. L'enfant doit rester avec sa mère. »

Attendu que ce jugement est motivé comme suit :

« Attendu qu'il résulte que le demandeur Mangiri Honoré déclare que sa femme le quitta il y a 5 semaines et celle-ci ne veut plus le rejoindre à cause de son oncle qui ne veut pas la lui donner;

Attendu que le demandeur Honoré ne veut pas que la femme parte avec l'enfant, il demande que l'enfant reste avec lui;

Attendu que le défendeur Wanda Simon ne veut pas donner sa nièce à Honoré parce que celui-ci l'a chassée, ainsi que la femme elle-même ne veut plus rejoindre son mari à cause des mauvais traitements lui infligés;

Attendu que le défendeur Wanda ne veut pas donner l'enfant à Honoré parce qu'il n'a pas versé de dot;

Attendu que la nommée Kifutumba ne veut plus rejoindre Honoré par crainte des mauvais traitements et parce que ce dernier l'avait chassée;

Attendu qu'après les déclarations de ces 3 parties, le nommé Wangwa Simon, père de Mangiri, demande 717 frs dépensés pour la femme de son fils;

Attendu que la nommée Elisabeth déclare que cette somme lui avait été donnée pour entretien et vêtements;

Attendu que d'après la coutume cet enfant appartient à la femme parce que Honoré n'a pas versé de dot. »

Attendu qu'il appert de la motivation qui précède, et du jugement rendu par le Tribunal du C. E. C. que Mangiri, aurait vécu en concubinage avec Elisabeth, que celle-ci l'avait abandonné emportant l'enfant qui leur était né et que le tribunal a appliqué la coutume des Balamba race à laquelle appartient la femme; que cette coutume veut que l'enfant suive la filiation de sa mère du moment que la mère n'a pas été dotée; qu'il appert également que les 717 frs réclamés ne constituaient pas une dot mais des cadeaux faits à la femme;

Attendu qu'il appert des déclarations des parties qu'appel de ce jugement fut interjeté devant le tribunal de Territoire, Mangiri Honoré prétendant que selon sa coutume, l'enfant suivait la filiation de son père;

Attendu qu'on cherche en vain comment le Tribunal du Territoire put statuer en accordant le divorce des parties; qu'il résulte des éléments de la cause que les parties n'étaient pas mariées; qu'en outre le tribunal n'étaient pas saisi d'une demande de divorce; qu'en statuant sur un mariage inexistant et sur une demande qui n'était pas formulée il a violé la coutume et la loi; qu'il y a donc lieu d'annuler le jugement entrepris;

Attendu que le tribunal a statué sur la garde de l'enfant en se basant sur une cause juridique nulle; qu'il y a donc lieu d'annuler également cette décision;

Attendu qu'en accordant une pension alimentaire qui n'a fait l'objet d'une demande ni devant le Tribunal du Centre ni devant son tribunal il a statué au delà de sa saisine; qu'il y a donc lieu d'annuler cette décision;

Attendu enfin qu'il donne acte à la femme Kifutumba de ce que Mangiri refuse le remboursement de la dot, qu'une dot n'ayant pas été versée elle ne pouvait être rembour-

sée; que, d'ailleurs, il n'appartenait pas à la femme Kifutumba de rembourser cette dot si elle avait existé, mais à son parent Wanda Simon, mis à juste titre en cause par le tribunal du Centre, mais qui ne paraît plus au Tribunal de Territoire; qu'il appert en effet de la coutume, qu'une femme ne peut recevoir, garder ou disposer elle même de la dot versée pour elle; qu'il y a donc lieu d'annuler le jugement sur ce point également;

Attendu que le Tribunal du Parquet a été saisi du litige pour voir annuler le jugement du tribunal de territoire et pour vider le conflit entre deux coutumes opposées; que, pour s'entourer de garanties, le Tribunal du Parquet a siégé avec deux assesseurs indigènes, l'un Mulamba de la race de Wanda Simon et Kifutumba Elisabeth. l'autre Babongo, de la race de Mangiri Honoré;

Que la coutume Balamba dit : Quand une dot n'a pas été versée, l'enfant issu d'une union illégitime (ou extra-coutumière), suit la filiation de sa mère. Le père n'a aucun droit;

Que la coutume Budja (dont sont les Bobango) dit « Quand un enfant né d'une union illégitime, le père peut réclamer cet enfant mais doit payer la dot, et celle-ci ne peut être refusée » (Voir, en même sens. Bull. des Jur. Ind. 1937-38, p. 271, Les coutumes Budja).

Qu'un conflit de coutume existant il y a lieu, devant l'impossibilité de les concilier, de dire que la coutume à appliquer est celle de la partie qui coïncide avec la coutume du lieu où les parties ont leur résidence et où le litige est survenu;

Qu'en l'espèce, il faut appliquer la coutume Mulamba, la région d'Elisabethville vivant en grande partie sous l'empire de cette coutume et toutes les parties en cause résidant à Elisabethville depuis de nombreuses années:

Par ces motifs.

Le Tribunal;

Vu l'Arrêté Royal du 13-5-1938;
Vu l'art. 27 de l'Arr. Royal du 22-12-1934;
Vu la coutume des Balamba;

Statuant sur demande d'annulation, sur pièces et parties entendues contradictoirement;

Annule pour le tout le jugement n° 10 du Tribunal de Territoire d'Elisabethville;

Dit pour droit qu'en matière de filiation d'enfant et en cas de conflit de coutume, il y

a lieu d'appliquer la coutume de la partie en cause qui coïncide avec la coutume du lieu où les parties résident.

Ainsi jugé et prononcé en audience publique du tribunal du parquet d'Elisabethville séant en instance d'annulation le 17 janvier 1945, où siégeaient MM.: Guy Baron le Maire de Warzé d'Hermalle, Juge, Kayola Sindano et Mbwa André, assesseurs assumés, sans greffier.

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des cinq premières années (1925 à 1929) ne peuvent plus être livrées complètes, certains numéros étant épuisés. La collection non reliée des numéros restants de ces années est en vente au prix de 220 francs.

Les collections des années 1930, 1951 et 1952 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.

Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.

Celles des années 1943 et 1944 non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.

Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.

La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1145 francs.

La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et son supplément quinquennal : 1920 francs.

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées : 35 francs par année.

Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.

Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume) : 105 francs le volume.

Celles des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES :

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 à la Jurisprudence Congolaise, par A. Sohier, une brochure, 5 francs. [épuisé].

Les juridictions Indigènes, discours prononcé par A. Sohier, Procureur Général, à l'audience solennelle d'inauguration de la Cour d'Appel d'Elisabethville (épuisé).

La Dot, par A. Sohier, une brochure, 8 francs. [épuisé].

Les diverses sortes de cheptels dans le droit coutumier des pasteurs du Kivu, par A. Moeller une brochure, 3 francs.

Notes sur le droit coutumier des Halebi, par F. Grévisse, une brochure, 5 francs.

Un tournant de notre politique indigène — Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 francs.

Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.

Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.

Enquête sur le droit coutumier Congolaise : Questionnaire, par A. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.

La famille chez les Basila, 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 (épuisé.)

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. Hours, une brochure, 5 francs.

Le « Lusalo » ou mariage monogamique par échange du sang, par L. Louillet Cong. St. E., revue par J. Ferry, Cong. St. E., une brochure, 3 francs

Le droit foncier coutumier des Bazala, 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 Bazéke, 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 - 1916-1920 - Souvenirs de carrière par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux, une brochure, 5 francs. (épuisé.)

Les Walendu, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.

L'âme Luba, par le Révérend W. Burton, une brochure, 25 francs.

La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.

Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.

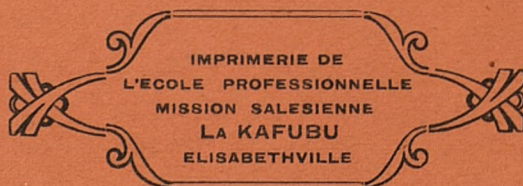
Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.

La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobaré, par le R. P. de Beaucorps, s. j., une brochure, 5 francs.

Coutumes et Institutions des Barundi, par Eugène Simons, une brochure, 40 francs (épuisé).

Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, 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: 100 frs; au Bulletin seul: 50 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

LES BAMBUDYE, par M. De Roy.	93
NOTES SUR LA SECTE DES BAMBUDYE, par M. Henroteaux.	98
COUTUMES DES BASHI, par M. Willaert.	108
JURISPRUDENCE :	
Droit civil - Loi sur les loyers (ord. lég. 3/5/43) - Application aux indigènes.	121

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 ;
CORNIL, L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;
GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
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^{ère} instance d'Anvers ;
WALEFFE, F., Président de chambre 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. D. MERCKAERT, Procureur du Roi ;
Membre : M. H. de RAECK, Substitut du Procureur Général.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX, Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général ; J. de MERTEN, Juge-président du tribunal de 1^{ère} instance ; G. le MAIRE DE WARZÉE, substitut du Procureur du Roi et J. HUMBLÉ, 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 100 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 75 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 50 francs. Ces montants sont payables par chèque sur Elisabethville ou mandat-poste. Ils peuvent également être versés aux comptes chèques 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 4^e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

LES BAMBUDYE

NOTE PRELIMINAIRE

Par M. De Roy.

Le budye est une secte secrète dont peuvent être membres tous les indigènes sans distinction de sexe, d'âge, ou de condition. Sont admis donc hommes, femmes, enfants dès la naissance, et même, avant l'occupation des blancs les esclaves.

But poursuivi :

Honorer les membres décédés par des danses et des libations en commun. Pour cela chaque décès d'un membre de la secte requiert la convocation de tous les budye de la chefferie.

Réunions :

N'ont lieu qu'à l'occasion d'un décès. Les membres après l'enterrement se réunissent dans un enclos aux environs du village et y vivent une vie retirée des profanes pendant une durée variant de un à trois jours. Le temps se passe en danses, surtout la nuit, en libations et en « communisme sexuel » dont j'aurai l'occasion de parler plus loin.

Au cours de ces assemblées générales sont réglées également toutes les questions administratives de la secte : installation de nouveaux dignitaires, modifications quelconques aux règles habituelles, initiation de nouveaux membres. C'est également et uniquement à cette occasion que se tiennent les assises du tribunal Budye.

Initiation :

Tout adulte, désireux de se faire membre de la secte doit être présenté aux dignitaires chargés de statuer sur sa candidature par un parrain Budye. Cette formalité n'a plus qu'une signification relative depuis que tous les indigènes indistinctement peuvent être membres à l'exclusion des catéchistes et des suspects au service des Missions ou indicateurs au service d'un blanc quelconque.

Après avoir payé sa contribution, consistant généralement en une poule et quelques perles, le candidat est appelé à faire le pèlerinage des cinq touffes d'herbes. Chacune des touffes a sa signification :

la première : les uns disent que le Budye est la vérité, les autres que c'est du mensonge et de la tromperie, seuls les premiers ont raison.

la deuxième : mentons, personnes ne le saura (c'est-à-dire mentir aux profanes au sujet des bambudye).

la troisième : depuis que j'ai commencé à grimper les arbres, c'est maintenant que je grimpe le plus haut — c'est-à-dire : maintenant que je vais entrer dans la confrérie, j'atteins le sommet.

la quatrième : l'équivalent du proverbe flamand : slaapt de kat, de muizen dansen - dont je n'ai pu saisir le sens profond que les initiés y attachent.

la cinquième : Enfin je trouve mon bwanga.

Vient ensuite la cérémonie du salut au fétiche. Le fétiche, morceau de bois quelconque et informe, représentant l'esprit de la secte, est placé au milieu de l'enclos. Le « Musenge » notable, le présente aux candidats en disant : Les profanes disent partout que les bambudye ne se réunissent que pour faire le mal et se battre lorsqu'ils ont bu. Frappez le fétiche pour voir s'il vous frappera. Le candidat frappe, le fétiche actionné par un système de ficelle salue. Après deux ou trois expériences pareilles, le Musenge tire la conclusion en disant : « Voyez le fétiche salue même quand on le frappe, parce qu'ici c'est le règne de la fraternité, on s'aime même après s'être querellé. Puis ajoute : « C'est le plaisir de se réunir grands et petits, on n'y aime pas les fronts soucieux. »

Ensuite le Musenge présente au candidat une petite ficelle au moyen de laquelle il se lie la langue; le dignitaire la délie en disant : Vous vous êtes lié la langue vous devez être silencieux et ne pas divulguer les secrets de notre bwanga. C'est vous-même qui vous êtes lié, ce n'est pas un autre budye qui l'a fait sans votre consentement.

Puis a lieu une petite épreuve pour effrayer le candidat et expérimenter son courage et sa volonté à l'issue de laquelle il est admis Bashambudye. C'est l'équivalent de « membre adhérent », tandis que pour devenir membre effectif, vrai budye, il y a encore les cérémonies d'initiation aux vérités budye dans une maison d'un budye; initiation dont le secret ne m'a pas été divulgué.

Une fois reçu vrai budye, le candidat reçoit des mains du chef de la secte un lukasa (tabouret), et est admis à répondre au salut des budye en battant les mains. A partir de ce moment il s'appelle Bavidie et est admis à danser.

Hiéarchie Bambudye :

1° *Kikungulu* : Chef de la secte — généralement notable du chef de la Chefferie;

2° *Tusulo* : Sous-chef de la secte et collaborateur direct du Kikungulu;

3° *Notables* : Tshikala — remplace les deux chefs précédents quand ils sont absents.

Musenge — Propriétaire de l'enclos — chef d'équipe pour son édification — joue le principal rôle dans les cérémonies de l'initiation.

Kipanga — Père et conseiller de tous les adhérents.

Fumwabana — Père et conseiller des enfants initiés.

Mwine Kaloba — Lorsqu'un objet tombe par terre, nul ne peut le ramasser sans lui demander l'autorisation préalable — aucun notable ne peut s'asseoir sans son autorisation.

Kibelo — Sentinelle pendant les sessions — perçoit les droits d'entrée des membres et des profanes admis exceptionnellement à entrer.

Kamanzi — Introduit les notables à leur arrivée dans l'enclos fait reculer l'assistance au moment des danses.

Kashinda — Chargé de recevoir la nourriture apportée du dehors aux membres en session.

Kakunku — Gardes corps du Kikungulu et du Tusulo.

Luaba — Distribue la nourriture lui remise par le mashinda, fait de même pour la boisson que lui remet le Seya.

Seya — Réceptionne le vin de palme ou la bière indigène apportée du dehors pour les besoins des membres.

Twimba — Chanteur, chargé de maintenir l'animation.

Kisanga — Batteur de tam-tam.

Kibungwe — Lorsque la session dure plusieurs jours, les bambudye dorment sur place dans l'enclos — c'est au Kibungwe qu'incombe le soin de réveiller tout le monde au matin,

Kioto — Entretien et police du feu — important surtout vers le matin lorsque la plupart veulent venir s'y réchauffer.

Kainia — Tranche sur le champ toutes palabres surgissant dans l'enclos.

Muntu Abene — femme se trouvant en permanence à côté du Chef budye et chargée de le cacher à la vue de l'assistance au moment de boire.

Fikilwa — Reçoit les bambudye venant d'autres chefferies.

Kioni — Sert à boire et à manger au chef de la secte.

Kavutakania -- Le feu.

Koswe — Se lève la nuit pour aller chez tous les dormeurs prendre quelques objets qu'il va cacher ensuite sous sa natte. Principalement les vêtements des femmes.

Kampigidi — Va faire la même chose chez le Koswe, prend tout ce qu'il y trouve et va le porter au Kikungulu.

Mwenzé — Entretien la source des bambudye.

Manemba — S'occupe du grimage des danseurs.

Banze — Chef des danseurs.

Certaines fonctions peuvent indistinctement être remplies par un homme ou une femme ; ce sont celles de Kikungulu, Musenge, Kipanga, Fumwabana, Kakunku, Luaba, Fikilwa.

Certaines uniquement par des femmes : Seya et Muntu Abene.

Toutes les autres sont réservées aux hommes.

Une remarque importante s'impose : la composition ci-dessus de la hiérarchie budye est toute théorique, pratiquement elle ne se rencontre que dans des chefferies très peuplées. D'autre part des assemblées générales sont de moins en moins fréquentes par suite de la difficulté de réunir en une seule assemblée tous les adhérents budye d'une chefferie. Dans ces conditions d'autres réunions se tiennent : celles des danseurs. Alors pas question d'initiation ou de reconnaissance de dignitaire. Le seul but poursuivi est la danse. Le village ou le clan désireux de s'assurer la collaboration de danseurs professionnels les invitent et leur payent une redevance variable. Cette redevance est versée dans la caisse du budye qui est gérée par le Kikungulu mais administrée effectivement et à son profit exclusif par le chef investi de la chefferie.

Tribunal Bambudye :

Siège soit à l'occasion d'assemblée générale ou partielle, ou encore pour réprimer des insultes adressées à des membres de la secte. Les peines sont généralement des amendes ou des obligations de faire au profit soit de la communauté bambudye soit au profit de la personne lésée.

Il est compétent également pour punir et poursuivre les bambudye qui auraient manqué à leur parole en divulguant les secrets du bwanga ou les profanes qui, par des moyens divers, auraient tenté de s'en emparer. Pour les premiers la peine ancienne était la mort, actuellement le tribunal prononce un espèce d'interdit qui rend quasi la vie impossible à ces transfuges et les oblige moralement à quitter leur chefferie.

Pour les seconds la peine était et reste toujours l'initiation forcée, au bout de laquelle se trouve la promesse du silence et la peine adéquate. Si l'indigène ainsi sollicité refuse de se laisser initier l'interdit est également prononcé contre lui.

Etendue de la secte :

La secte s'étend à toutes les populations baluba tant chez les Baluba Hembra - ancêtre Tumbwe — que chez les Bashankadi de Kasongo Niembo ou les Baluba de Lubilashi et du Kasai dont l'ancêtre est Kanda Kanda.

Actuellement, suivant les déclarations du chef médaillé Goy Mani, dont j'ai obtenu les principaux renseignements ci-dessus, la grosse majorité des habitants seraient membres adhérents de la secte.

Importance :

Cette importance est actuellement minime. Il y a quelques années, alors que les conditions d'admission étaient bien plus rigoureuses, et avant lorsque les notables bambudyé, par la peur de leur bwanga avaient tout pouvoir d'abuser des hommes et des choses, la secte des budye était une grande force pour le chef indigène, il employait alors bien souvent des moyens mystérieux pour s'assurer la fidélité de ses sujets et pour obtenir d'eux certaines prestations arbitraires. Actuellement par suite de sa diffusion le bwanga a perdu de sa valeur, en ce sens qu'il n'impressionne plus beaucoup. C'est ainsi qu'on peut affirmer sans crainte de se tromper qu'actuellement la secte des bambudyé n'a d'autres buts que l'amusement par la danse et la boisson et cela à toutes les occasions propices.

Réunions — Côté moral des agissements de la secte

J'ai dit que les réunions des bambudyé se tenaient toujours dans un enclos en dehors de toute agglomération mais à proximité de celle-ci.

Pratiquement l'enclos est fait en branches de palmiers et ne sert pratiquement qu'à interdire l'accès d'une parcelle déterminée aux non initiés. Quiconque se trouve à proximité, et aucun règlement Budye, n'interdit le stationnement à cet endroit, peut voir ce qui se passe à l'intérieur. Ce que j'avance ici est en contradiction formelle avec ce que m'a déclaré le Chef Goy Mani ; je le tiens de la bouche d'un jeune gamin de la chefferie Kulu, non chrétien, initié Budye, et qui après des heures d'interrogatoire m'a déclaré ce qui suit :

Les réunions commencent généralement de suite après l'enterrement du budye décédé, par les initiations et autres points à l'ordre du jour. Dès que la nuit est tombée les danseurs se groupent au milieu de l'enceinte et commencent leurs danses inoffensives. La boisson distribuée sans compter et l'excitation de la danse aidant, après quelques heures les danseurs se trouvent des dispositions d'âme suffisantes pour passer au second acte du tableau. C'est ici que nous retrouvons ce « communisme sexuel » dont je parlais au début de ces notes. Le notable désigné à cet effet par le Kikunkulu ou son représentant présidant l'assemblée, place tous les hommes d'une part, toutes les femmes d'autre part, et désigne ensuite à chaque homme sa compagne pour la nuit. Les plus méritants, sans distinction d'âge ou de parenté auront les femmes les plus jeunes et les plus jolies, les autres devant se contenter du reste. C'est ainsi que bien souvent ce sont les vieux qui s'occupent des jeunes femmes ou même des petites filles, tandis que les jeunes hommes ne reçoivent que les vieilles ou les difformes dont personne ne veut. C'est alors que ces jeunes dégoutés se rendent au village et s'en vont chercher des jeunes filles, voire même des enfants et les introduisent de force dans le lupangu ou évidemment elles sont initiées de force le lendemain.

Les liens de parenté même s'effacent, et il semble que bien souvent un père a passé la nuit avec sa fille, une mère avec son fils, et cela comme mari et femme.

Reste la question de publicité. Par suite de l'éclairage maintenu durant toute la nuit dans l'enceinte par le feu qui doit réchauffer les bambudyé, tout fait, tout geste à l'intérieur de l'enceinte est aperçu à l'extérieur.

Une fois la répartition des femmes faite, et les petites palabres réglées, chaque homme avec sa femme recommence une danse de caractère spécial, destinée à la préparation de l'acte qui reste à poser. Au cours de cette danse les vêtements tombent l'un après l'autre de telle façon qu'avant de s'étendre toute l'assistance se trouve nue. De plus le fait de poser l'acte est public puisqu'à ce moment tous les enfants dont les désirs sexuels viennent à éclore ou sont près d'éclore s'approchent du lupangu et viennent assister à la débauche organisée.

Reste l'action du Koswe et du Kampigidi qui prolonge le lendemain cette débauche par

les allées et venues joyeuses de femmes et d'hommes à la recherche de leurs vêtements pris pendant la nuit.

J'ai insisté sur le fait que même les enfants peuvent être membres de la secte. Je me permets d'ajouter qu'ils n'échappent pas à la répartition sexuelle et que chaque petit garçon aura également sa petite compagne pour la nuit.

Ces renseignements viennent corroborer ceux donnés par les missionnaires, renseignements initiaux que j'ai considérés comme partiels, étant donné qu'ils proviennent des catéchistes et évangélistes qui pourraient avoir obéi à d'autres sentiments plutôt qu'au désir de dévoiler la vérité. Les éléments que j'ai recueillis ne proviennent que de païens budye ou non et qui goutte à goutte ont osé dévoiler les dessous des réunions budye.

NOTES SUR LA SECTE DES BAMBUDYE

Par M. Henroteaux

(Celle étude est basée sur la note précédente et sur l'étude publiée par M. d'Orjo de Marchovelette dans notre Bulletin 1940, n° 10)

1. — ORIGINE :

Les Bambudye interrogés s'accordent tous pour déclarer que la secte de ce nom est originaire des régions de l'Est-Bupemba — où les premiers adeptes auraient été découverts par Banza Bwanga, « Vidje » ou grand sorcier de Kabongo qui les aurait ramenés à son maître, le chef Kongolo.

Il les aurait présentés au chef sous le nom de « Bambudye » ayant constaté, comme le signale Monsieur l'Administrateur Territorial d'Orjo de Marchovelette, que leur nourriture était très différente de celle ordinairement consommée par les indigènes de Kabongo.

A ce sujet, la légende suivante m'a été rapportée :

« Se méfiant d'eux et voulant éprouver leur puissance éventuelle, Kongolo les aurait enfermés dans une case de son lupangu où il les garda plusieurs jours durant, tout en leur donnant en abondance toutes sortes de nourritures.

Les Bambudye enfermés, imitant les taupes, creusèrent un souterrain aboutissant en brousse et chaque jour firent disparaître par là les reliets des repas et même leur propres excréments...

Etonné de voir des hommes enfermés réussir à vivre plusieurs jours dans un pareil état de propreté, Kongolo voulut les soumettre à une épreuve plus rude et mit tout simplement le feu à la case où ils se trouvaient prisonniers. Les Bambudye s'enfuirent par le souterrain et apparurent bien vivants aux yeux de Kongolo qui les croyaient brûlés vifs.

Il les prit désormais sous sa protection et le succès qu'ils obtinrent détrôna, paraît-il, une ancienne danse appelée Bulundu ou Mupila (sorte de jeu de balle assez brutal) (?).

Les indigènes interrogés ne conservent aucun souvenir, légende ou récit, expliquant les fonctions anciennes de ces « bana wa mulopwe » mais plusieurs indices confirment la version recueillie par Monsieur d'Orjo, à Kabongo, à ce sujet ; la fierté des Bambudye, leur susceptibilité qui réclame une sanction pour le moindre manque de politesse ou d'égard de la part d'un étranger à la secte, la protection dont ils jouissent encore auprès du chef, moralement obligé de faire partie de la secte, reflètent le sentiment de supériorité qu'ils s'octroyent en s'appelant également « Bana wa Mulopwe », enfants adoptifs du chef Kongolo.

2. — DISPERSION :

Les Bambudye sont répandus dans toute la peuplade Baluba et une forte proportion des indigènes de chaque village en font partie :

Kikose	: 48	hommes	dont	8	danseurs	et	20	femmes	dont	5	danseuses.
Kabwe	: 37	hommes	dont	6	danseurs	et	16	femmes	dont	2	danseuses.
Kalembe	: 51	hommes	dont	4	danseurs	et	23	femmes	dont	2	danseuses.
Luamba	: 54	hommes	dont	7	danseurs	et	28	femmes	dont	3	danseuses.

3. — COMPOSITION DE LA SECTE

Suivant le degré d'initiation — qui est uniquement une question d'argent, ou du moins de « biens » (mali) on compte quatre catégories de Bambudye :

- A. — Les *Bambudye wa Busila* : 1^o — *Bambudye wa Kafita* : 2^o — *Bambudye wa Lupemba*
- B. — Les *Bambudye wa Lukala*
- C. — Les *Bamfumu* (Notables) ou *Bambudye wa Bikunga*.

Ces différents noms proviennent du fait qu'
au *premier* stade d'initiation, leur visage est couvert de cendres (kafita)
au *second* stade d'initiation, le nez porte une ligne tracée au kaolin (pemba)
au *troisième* stade, le premier geste consiste à les arrêter au seuil (lukala) de la maison où
se fait la cérémonie, en prononçant une phrase rituelle.
au *quatrième* stade, le budye s'enduit tout le corps de pemba (wamusinga kikunga).

* * *

— Les *Bambudye wa Kafita* peuvent participer aux danses, aux réunions au « kiningele » et au partage des biens de la communauté, proportionné au grade. Il leur est interdit d'assister aux séances du Tribunal Budye, de s'asseoir sur une natte (prérogative réservée aux *Bambudye wa Lukala*), de se grimer et de porter le costume d'apparat (costume spécial, coiffe de plumes) à l'occasion des danses.

Ils portent différents sobriquets tels que Niengele et Kakonie (espèces de bananes), Kalimba (pigeon) Kafita (cendre) Songe (swala).

— Les *Bambudye wa Lupemba* ont en plus des mêmes droits que les précédents, celui de s'asseoir sur une natte tressée en tiges d'éleusine appelée Kiata kia nsele, de se mettre un trait blanc sur le nez pour danser ; ils peuvent en plus assister — mais sans voix délibérative — aux séances du Tribunal Bambudye.

Ils portent les mêmes sobriquets que les *Bambudye wa Kafita*.

— Les *Bambudye wa Lukala* ont le droit de se grimer tout le visage à l'occasion des danses.

Ils portent les pseudonymes de Lubaba - Kafula - Simbi - Banze - Panga - Kiala - Yumba - Dolo - Kisula - Mizibu, etc...

— Les *Bambudye wa Bikunga* sont les notables de la secte.

Ils ont le droit de s'enduire tout le corps de pemba, de s'asseoir sur une natte différente des autres, Kiata kia ngungu (plante de marais). Les grands notables ont même droit à deux ou plusieurs nattes (Kikungulu, quatre ; Tusulo, deux ; Tshikala, Kipangu, Kikilwa, Inabanza, Twite, Fumwabana, deux), ils peuvent porter le costume d'apparat, (sauf la Kikungulu qui le revêt uniquement le jour où il entre en fonction, circonstance où l'usage veut qu'il danse, à toute autre occasion, il ne danse pas et préside simplement la cérémonie, revêtu d'une sorte de crinoline faite d'étoffes de son choix) ils ont voix délibérative au Tribunal Budye.

Le principal intérêt attaché à ces différents grades réside évidemment dans la part plus ou moins grande qui leur revient lors de la distribution des revenus de l'association.

C'est dans ce dernier cadre des *Bikunga* qu'on trouve les différentes fonctions qui régissent la vie de la secte : Kikungulu - Musenge - Tusulo - Tshikala - Fikilwa - Inabanza - Twite - Kana ka Musenge - Fumwabana - Kakundu - et Kamukunwe - Senga - Kunka ou Masinda - Kamanzi - Kibelo - Kayinia - Minkwanza - Mwenze - wa Masobo - Kibungwe - Kampingili - Koswe - Kaloba - Luaba - Kisanga - Kisomekele, Kioto - Luiniange - Kioni - Kafutakania Kaimba..

Avant d'entrer dans les détails à ce sujet, je noterai qu'il existe une certaine hiérarchie entre les différents groupements de *Bambudye*, hiérarchie qui s'étend en dehors de la chefferie et même du Territoire.

Les gens de Goy Mani considèrent le Kikungulu de Lubinda comme le plus grand de la chefferie et admettent également la supériorité de celui de Kalongo (Ilunga Mwila) ; ils recon-

naissent une plus grande dignité à ceux de Kilulwe et respectent par dessus tout ceux de Kabongo.

Cette nuance de déférence et de respect est un peu semblable, si je puis m'exprimer ainsi, à celle qui s'attache à la vieille noblesse.

De même, la personnalité propre du Kikungulu, son ancienneté dans la secte, son âge, lui valent une certaine considération parmi ses égaux et leurs adeptes.

Mais, en droit comme en fait, chaque groupement forme une entité propre, vivant sur elle-même.

Fermant cette parenthèse, voici quelques détails se rapportant à chacune des fonctions énoncées ci-dessus :

Le *Kikungulu* est le chef de groupe des Bambundye; il se réserve la haute direction de la secte et tranche les différents graves; il « introduit » les autres grands notables; il n'accompagne qu'exceptionnellement les Bambundye dans leurs tournées; il pourra, à l'occasion être appelé à présider à l'initiation d'autres Kikungulu mais son rôle s'arrête là. C'est en somme, un titre honorifique plutôt qu'une fonction active.

Le Tusulo, le Tshikala, le Fikilwa, Inabanza, Twite et Musenge tranchent les affaires courantes de la secte :

Le Musenge est le notable le plus actif; il préside aux cérémonies d'initiation des nouveaux membres; s'occupe de la construction et de l'entretien du Kiniengele (lieu de réunion), tranche la plupart des palabres courantes entre les membres ou entre ceux-ci et des étrangers à la secte., perçoit les amendes prononcées, garde les « biens » de la secte dans le « dikumbo » (panier) et procède périodiquement à leur répartition, après accord préalable du Kikungulu.

Le *Nana ka musenge* est le remplaçant du Musenge en cas d'absence ou d'empêchement de celui-ci.

Le *Fikilwa* reçoit les Bambundye de passage.

Le *Fumwabana* « père » et conseiller des Bambundye. Pour faciliter sa tâche, les infractions commises involontairement en sa présence ne sont pas punies; il est simplement chargé de rapeler aux membres les différentes prescriptions de la secte.

Kakunku et *Kamukunwe* sont les gardes de corps du Kikungulu qu'ils escortent partout.

Le *Senga* est une sorte de « chef de protocole »; doit connaître parfaitement la hiérarchie de la secte et procède, lors des réunions à la répartition de la nourriture, dans l'ordre voulu et suivant le grade et les droits d'un chacun.

Le *Kunka* ou *Masinda* entretient le sentier d'accès au Kiniengele et lorsque sortent les Bambundye après s'y être habillés pour la danse, il perçoit un droit de passage modeste, généralement quelques perles.

Le *Mwenzæ wa musabo* entretient le sentier allant du Kiniengele à la rivière. Il perçoit également un droit pour sa peine lorsqu'un Budye va puiser de l'eau.

Le *Kibungwe* est le gardien du Kiniengele, chargé d'écarter les Gulungu (non-initiés).

Le *Kamanzi* est une sorte de gendarme; il est porteur d'une lance et chargé de la police des réunions.

Le *Kibelo* est le gardien de l'entrée du Kiniengele; il se tient à l'extérieur, sur le seuil; dans le Kiniengele, son lit se trouve près de la porte qu'il est chargé de garder.

Le *Minkwanza* est le bourreau; il assiste aux séances du Tribunal une corde à la main; il était chargé jadis de l'exécution des peines corporelles infligées aux condamnés du Tribunal Budye.

Le *Kampingili* et le *Kosive* : Le premier dérobe à leur insu les effets des Bambundye et les cache.

Le *Kaloba* (Bulongo en kiswahili) est considéré comme le propriétaire du sol du Kiniengele

Tout ce qui se fait sur cette parcelle lui vaut une redevance (construction du Kiniengele, arrachage d'une corde de la toiture, creusement d'un trou...) lors des séances, il ne peut pas s'asseoir sur une natte mais par terre; il ne peut manger ni boire dans un récipient mais dans une petite fosse creusée dans le sol...

Le *Luaba* : distribue la nourriture suivant les indications du Senga.

Le *Kisanga* est le batteur de tambour.

Le *Kisomekele* (la racine du mot signifierait en kiluba placer quelque chose en l'air; comme planter une flèche dans la toiture, accrocher un vêtement sur un stick). C'est-à-dire celui qui n'a pas de place définie. Il peut se mettre n'importe où sans respecter le rang d'un chacun.

Le *Kioto* est le gardien du feu; il a droit à une redevance pour l'usage du feu qu'il entretient (cuire des aliments, venir s'y réchauffer...)

Le *Luiniange* « l'éternel mécontent »; se plaint toujours, par principe, qu'on lui donne trop peu..

Le *Kafutakania* : le fou.

Le *Kaimba* : premier chanteur. .

Le *Kioni* exerce les mêmes fonctions vis-à-vis du Kikungulu que le Kioni coutumier vis-à-vis du Chef.

En principe, les femmes peuvent acquérir un rang dans la secte et il existait récemment encore deux femmes-Kikungulu à Goy Mani (une à Luangombe et une à Mwinia). Ce seront toutefois des titres honorifiques purs, aucun pouvoir ne leur étant accordé. Elles seront simplement respectées et exemptées de travaux tels que la préparation des festins, etc... En cas de palabre à trancher, elles délèguent un notable masculin compétent. Les titres de *Muntuabene* et *Seya* sont réservés aux femmes.

4. — ACTIVITE DES BAMBUDYE

L'activité essentielle de la secte est la danse.

Ces danses n'ont lieu qu'à l'occasion de la mort d'un Budye, d'où qu'il soit. C'est ainsi que les Bambudye de Goy-Mani peuvent être appelés à Mulongo ou ailleurs, et inversement.

Elles ont lieu deux fois; la première, quelques temps après l'enterrement; la seconde, à la fin du deuil (kilio) à l'occasion de la cérémonie du « Kusubula ».

Elles durent généralement trois jours.

En d'autres temps, les danses n'ont lieu qu'à l'occasion de l'initiation de nouveaux membres.

Les réunions au Kiniengele ont lieu à l'occasion des danses, des cérémonies d'initiation et du règlement des affaires litigieuses par le Tribunal Bambudye.

Il reste à examiner en détail ces différents points :

A. — *Danse* : je ne m'étendrai pas à donner de ces exhibitions chorégraphiques une description très détaillée; les danseurs, grimés et revêtus de leurs oripeaux, se livrent à toute une série de figures, en chantant, accompagnés par les tambours.

Pour le reste, je m'en réfère à l'étude de Monsieur l'Administrateur d'Orjo à laquelle je ne pourrais rien ajouter, le spectacle de ces danses étant exactement le même à Mwanza que celui décrit par ce fonctionnaire.

Les danses ont presque toujours lieu au village, devant tous les indigènes; elles n'ont lieu au Kiniengele qu'à l'occasion de l'initiation.

B. — INITIATION :

1° *Bambuye wa Busila*

La veille de l'initiation, un membre de la secte se rend chez le néophyte et passe la nuit chez lui. De grand matin, ils s'installent dehors, près d'un feu, et attendent en silence le moment de se rendre à la cérémonie.

Tout étranger (gulungu) qui s'approcherait d'eux à ce moment serait passible d'une amende.

Un autre Budye vient alors les chercher et on conduit les néophytes sur le chemin du Kieniengele :

On les fait s'étendre à plat ventre sur des herbes coupées et c'est dans cette position qu'ils doivent attendre d'être appelés un à un. Commencement alors des différentes étapes de l'initiation :

Le néophyte s'avance sur les genoux ; un Budye, la main sur ses yeux, le guide sur le sentier.

On l'arrête, le visage contre un stick planté obliquement en terre, la pointe dirigée vers lui ; puis, lui découvrant les yeux on lui fait constater qu'avant même d'être entré dans la secte il a failli se blesser...

Continuant sa marche aveugle, il arrive devant un piège à lacet (lukinga) ; on lui met le doigt dans le piège et lui montre le second danger auquel il vient d'échapper...

La même scène se passe un peu plus loin devant un siège à bascule (lufimbo) et plus loin encore devant une petite fosse...

Il rencontre ensuite plusieurs bâtons plantés en terre ; il doit les enlever et les jeter, comme écartant un à un les obstacles le séparant des Bambudye...

Tout ceci dans le but de lui faire comprendre, par symboles, la puissance de la secte.

Il arrive enfin à proximité du Kieniengele où se trouvent réunis tous les Bambudye, sauf le Kikungulu.

Devant lui, une corde est tendue, à laquelle sont suspendus un morceau de bois et une motte de terre ; le néophyte :

1° ronge le morceau de bois et prononce la formule : Gulungu katemba katshi temba wa temba

2° lèche la motte de terre et prononce la formule : Gulungu kadji nkula

3° simule l'action de grimper à l'arbre et prononce la formule Kanda kanda na kanda katshikula ; ce qui signifierait, en substance « cet homme vient ici et nous le faisons grimper sur un grand arbre » c'est-à-dire, à partir d'aujourd'hui il est au-dessus du commun des basendji...

Toujours à genoux, on l'amène devant une croix tracée sur le sable et on lui demande de choisir sa route. On lui indique que pour arriver aux Bambudye il doit continuer droit devant lui.

Il avance alors tout doucement, les yeux toujours voilés et le doigt suivant l'une des branches de la croix tandis que les chants redoublent et que les tambours résonnent.

A l'extrémité de la croix se trouve une fosse (djisiba) dans laquelle se cache un Budye : elle est dissimulée par des nattes ; à côté d'elle se trouve une figurine, sorte de fétiche emmitoufflé et coiffé de plumes appelé kipukapuka.

Le néophyte est invité à appeler l'esprit de son père ou d'un de ses parents décédés. A ce moment le kipukapuka, actionné par une ficelle, s'agite et semble manifester ainsi la présence de l'esprit qui répond à l'appel.

Très impressionné, le néophyte doit introduire la main dans la fosse. L'homme qui s'y trouve lui glisse en main un anneau de perles, faisant croire au patient qu'il s'agit d'un cadeau de l'esprit.

Il doit remettre ce cadeau à la femme qui, parmi les Bambudye présents, a sa préférence. Réintroduisant la main dans la fosse, il reçoit une pierre d'une forme caractéristique, autre présent du mort, avec laquelle il se touche les genoux, les coudes et le front. Invité à la rendre à l'esprit, il remet la main dans la fosse. A ce moment le Budyé qui s'y trouve lui saisit les doigts et les tord au point que la victime crie de douleur.

On l'invite alors à faire sa confession publique, avouer ses méfaits, dévoiler le nom de sa première maîtresse, dire s'il préfère son père à sa mère, et répondre à toutes autres questions qu'on lui pose.

Après quoi, il est libéré.

Un moment se passe et il est brusquement jeté à la renverse par les Bambudye qui, brandissant haches et couteaux, font le geste de l'assassiner. Un morceau ensanglanté de foie de poule est jeté sur sa poitrine; se redressant, le nouveau membre se croit blessé mais les assistants le rassurent en disant que la chair qu'on lui a arrachée est simplement son cœur de « gulungu » et qu'il est maintenant des leurs... On l'introduit dans le Kiniengele où les premiers éléments des coutumes budye, les « kisila » (interdictions) et ses obligations essentielles lui sont enseignées...

2° — *Bambudye wa Lupemba*

Le lendemain déjà, on procède à l'initiation des Bambudye wa Lupemba, seconde catégorie de membres.

Cette cérémonie est beaucoup moins compliquée que la première :

Placé devant une assiette contenant différents objets, hache, épingle indigène, perles, peaux, etc., il doit, suivant que le néophyte est un homme ou une femme, en retirer l'un ou l'autre en faisant certains gestes consacrés.

Au haut d'une claie, se trouve attaché un rang de perles qui se déroule dans un récipient contenant de l'huile de palme.

Il doit savoir dire que ce ne sont pas simplement des perles et de l'huile de palme, mais bien des boyaux et de l'huile de bœuf et dire que « Kongolo » est descendu de la claie pour boire l'huile de bœuf ou de buffle...

Le sens conventionnel de ces objets constitue par ailleurs un signe de reconnaissance entre Bambudye.

Il est ensuite conduit devant toute une série de grossières statuettes en bois, différentes les unes des autres et portant des noms bien définis qui sont autant de signes de reconnaissance entre membres de la secte.

L'emploi à dessein le mot de « statuettes » car il ne semble pas qu'ils y attachent le moindre pouvoir; ce ne sont pas de véritables fétiches.

Ces postiches ne sont apportées au Kiniengele qu'en cas de nécessité et détenues, en temps ordinaire, par un notable de la secte, dans sa demeure.

3° — *Bambudye wa Lukala*

Des statuettes sont placées tout autour du Kiniengele (à l'extérieur). Sur les murs sont dessinées certaines figurines et des signes particuliers ayant chacun leur signification. Un Budyé wa Lukala connaît le sens de chacun d'eux et saura prononcer en les montrant la phrase rituelle dont le sens symbolique paraît rappeler aux membres soit leurs obligations, soit des faits révélés par les Bambudye d'antan, mais surtout la supériorité et la puissance de la secte sur les gulungu.

« Kiala ile Nkulu kibamweka lungenyenye wa mitenga mitenga »

— C'est une chose qu'à vue Kulu et que nous croyons aujourd'hui; une étoile avec des plumes (souvenir d'une comète apparue jadis ???).

« Makuvu makwikane asile tolwe lubilo »

La tortue a battu la swala à la course. Réminiscence d'une fable racontant l'histoire d'une tortue et d'une swala. La première ayant défié l'autre à la course, gagna le pari en plaçant d'autres tortues tout le long du parcours chargées de manifester leur présence chaque fois que la swala s'arrêterait. Trompée, se croyant chaque fois suivie de près ou même dépassée par la tortue, la swala courut de plus en plus vite et finit par mourir d'épuisement... Sens : la swala, comme les Gulungu (non initiés) est sotté; la tortue est maligne; c. à. d. les Bambudye sont supérieurs aux autres.

« Nkanga katentamine kumvula wamona kutota. »

— Si la pintade n'est pas sur une branche, elle ne voit rien. Sens : vous êtes maintenant comme la pintade sur sa branche; vous dominez les autres...

« Sendji kidja malenge Gulube kifunta yombo. » — La simbiliki mange les tiges d'herbes le porc les écrase....

Simbiliki = Bambudye

Gulube = Gulungu.

« Kalabande wa nyuma kudjila baana ba kaminie buko. » Rappel d'une fable racontant, comment les gros scorpions se sont appropriés les enfants des petits scorpions ?

« Kadjimina sasa kutele na kutela kesho kadji kutele. » — Sens : l'étoile qui luit aujourd'hui luira aussi demain c. à. d. L'étoile du berger se revoit chaque jour; ainsi, chaque jour, les Bambudye l'observent...

« Nioka ibidji ikondo umbambala tambo ne mulolo. » — Deux serpents se battent l'umbambala tambo et le mulolo.

« Nakwata lunzi bîpa namwene kalunga meso »; se dit en plaçant les mains sur deux statuette qui se trouvent placées chacune de part et d'autre de la porte. Sens : je vois la mort de mes yeux...

Je n'ai pu saisir la signification exacte de ce symbole pour les Bambudye.

Un devin, jadis consulté à l'occasion d'un vol, aurait dit à son client : lorsqu'une poule boit, elle relève la tête en avalant; la première poule que tu verras boire, cherche dans la direction ou elle lèvera la tête; tu trouveras là ce que tu as perdu.

D'autres dessins représentent grossièrement des animaux, serpents, termites, lion, léopard.

Certains grands Notables Bambudye possèdent une plaque de bois travaillée et sculptée appelée *Lukasa*.

Elle est maniée avec respect et considérée comme extrêmement précieuse.

D'un côté (face) elle est parsemée de perles blanches vertes et bleues, de gravures, de signes en relief et de deux coquilles nacrées. De l'autre (revers) uniquement de dessins gravés et de quelques perles bleues disposées symétriquement.

C'est, si j'ose dire, la Bible des Bambudye, le dictionnaire des « signes ».

Il en est, paraît-il, de fort vieux, qui se transmettent de père en fils. L'artiste qui sait les sculpter se fait payer très cher.

Chaque signe rappelle le nom d'une « kizila » (interdiction), d'un notable, ou suggère certaines phrases consacrées (signes de reconnaissance). Les perles bleues et vertes, qui servent d'ornements purs, figurent de simples Bambudye, les blanches, des Notables (Bamfumu). Je donne ci-après un schéma de l'instrument en question :

Pour clore ce chapitre, j'ajouterai quelques mots sur les cérémonies d'investiture d'un nouveau Kikungulu :

N'importe quel Budyé wa Lukala peut accéder à cette dignité; c'est une pure question de « biens » à verser.

L'intronisation d'un nouveau Kikungulu se fait en présence d'un Kikungulu en charge appelé à cet effet; (c'est ainsi que l'actuel Kikungulu du village de Luamba — Goy Mani — a été « introduit » par celui de Kimbalama; (il a versé, dit-il, 40 busanga, une chèvre, une pièce d'étoffe, un pagne, une hache, une lance, une houe, huit poules et la boisson et la nourriture distribuées à tous lors de la cérémonie).

Le Chef, étant moralement obligé de faire partie de la Secte, joue un certain rôle dans cette cérémonie; il est intéressant à retenir parce qu'il situe assez bien son rang de « haut protecteur », si je puis m'exprimer ainsi, bien qu'il soit toujours nominalement inférieur en grade au Kikungulu (le dernier Chef Goy Mani était « Tusulo »):

Le candidat ayant versé les « biens » nécessaires, le Senga, accompagné de Notables Bambudyé, les présente au Chef; si celui-ci les juge suffisants, on peut procéder à la cérémonie.

Le Kipanga se tient assis sur la chaise d'apparat (Lupona); à proximité, se trouve le Kamanzi, debout, une lance à la main; tous les Bambudyé sont présents et dansent.

Après un temps, le Kipanga quitte alors son siège qu'il cède au nouveau Kikungulu.

Un roulement de tambour, et le Kikungulu, hache et lance à la main, conduit la danse; après quelques figures, il se rassied et, dès lors, préside simplement la fête.

Le Senga et les grands Notables vont avertir le Chef que la cérémonie est terminée; le Chef autorise alors la répartition entre les membres d'une partie des biens versés par le nouveau Kikungulu et le festin commence.

Le Kikungulu qui a procédé à l'intronisation de son nouveau collègue abandonne au Chef une partie des biens reçus.

C. Tribunal des Bambudyé :

1. — *Compétence matérielle* : Ce Tribunal connaît :

a) Tous les différends entre Bambudyé donnant lieu au paiement d'indemnités.

b) Des manquements commis par les Bambudyé aux diverses prescriptions de la secte.

c) Des manques de respect ou d'égards commis par les « Gulungu » (non initiés) envers les Bambudyé.

Pour les premiers, c'est la coutume courante qui est appliquée; pour les autres, le Code Bambudyé.

2. — *Compétence territoriale* : Dans le cas d'une affaire entre Bambudyé de villages ou de Chèfferies différents, c'est le Tribunal du défendeur qui tranche.

— Si, par hasard, le Kikungulu commettait une faute, c'est l'assemblée réunie de ses Bambudyé qui jugerait.

— Je rappelle qu'un grand notable ne juge que rarement; la grosse majorité des affaires sont tranchées par le Musenge, les autres grands notables, et surtout le Kikungulu, se réservant uniquement les affaires graves.

— Dans le cas où le Musenge trancherait une affaire que le Kikungulu estimerait avoir dû être réservée à sa compétence, il n'y aura pas de révision de la sentence rendue mais le Musenge sera tenu de verser la différence entre la somme de « biens » qui lui ont été versés par les parties et celle que le Kikungulu estime être en rapport avec la gravité de l'affaire.

— Pour une affaire entre Bambudyé, il est permis d'interjeter appel auprès du Kikungulu

pour une sentence rendue par un de ses subordonnés. Si l'appel est justifié, le juge ayant rendu la première sentence pourra encourir une amende.

— Les audiences se tiennent au Kiniengele et sont publiques, du moins en ce qui concerne les Bambudye.

— Les amendes perçues sont périodiquement réparties entre les Membres.

— Tous les litiges courants de la vie indigène ordinaire qui naissent entre un Bambudye et un « Gulungu » sont tranchés par le Tribunal du Chef.

— Les sanctions appliquées actuellement se limitent à des amendes. (Busanga-chèvres-poules-argent).

La remise d'un esclave, les châliments corporels (liens-épines, et même la mort par le feu pratiqués jadis n'existent plus.

Dans ce même ordre d'idées je citerai ici quelque-unes des obligations des Bambudye, celles des « Gulungu » envers eux et les « interdictions » (kizila) des Bambudye dont la transgression appelle une sanction :

— Les Bambudye doivent obéissance absolue à leurs chefs.

— Ils sont tenus au silence le plus strict envers les « Gulungu » pour tout ce qui concerne les affaires intérieures de la secte, même si, pour une raison quelconque, ils ont obtenu l'autorisation de se retirer de la vie active de la secte (notamment une femme Budye épousant un « Gulungu »)

— Ils doivent aide et assistance à leurs congénères, quelle que soit leur origine.

— Ils ne peuvent faire leurs besoins en public.

— Ils ne peuvent manger de « sombe » (feuilles de manioc cuites) ni de « poleki » (bouillie de manioc ou de maïs) ni la chair de plusieurs animaux tels que pongo, kitili, kuvu, serpent...

— Il leur est également interdit de fumer le chanvre.

— Une danseuse Bambudye ne peut prendre part aux danses si elle se trouve indisposée à ce moment.

— En s'approchant du Kiniengele, tout Bambudye, doit s'annoncer par une exclamation ou un toussotement.

— Lors des danses, ils ne peuvent circuler seuls parmi les Gulungu.

— Il est défendu aux « Gulungu » d'attirer l'attention d'un Bambudye sur la lune ou sur l'arc-en-ciel (Kongolo); de tuer ou même simplement de frapper un chien en sa présence.

— L'approche du Kiniengele leur est formellement interdite.

— Il leur est défendu de se baigner en même temps que les Bambudye.

— Ils sont tenus de saluer les Bambudye au passage et de s'effacer lorsqu'ils les croisent en route.

D. — Réunions en général

A) *Lieu de réunion* : A plusieurs reprises, j'ai cité comme lieu de réunion le *Kiniengele* : Je n'ai malheureusement vu qu'un seul local de ce genre, d'ailleurs en ruine; toutefois, d'après ce que j'ai pu constater personnellement et les détails descriptifs complémentaires qui m'ont été donnés par les indigènes, cette construction est, à Mwanza, identique à la même que celle décrite par Monsieur l'A. T. d'Orjo de Marchovelette.

B) *Côté moral de la Secte* : J'ai signalé que des réunions se tenaient au Kiniengele lors des cérémonies d'initiation et des sessions de la Juridiction Bambudye.

Lors des danses, ils vivent au Kiniengele, n'en sortant que pour leurs exercices chorégraphiques; ceux-ci terminés, ils se retirent au Kiniengele où ils passent la nuit.

Il est vrai, paraît-il, que des rapports intimes ont lieu à cette occasion entre Bambudye des

deux sexes mais les renseignements recueillis à ce sujet sont loin de m'autoriser à confirmer les données fournies à ce sujet par d'autres études.

Pour ma part, il m'a été déclaré que les danseurs ne pouvaient se dévêtir durant leurs exercices chorégraphiques — et donc en public — sous peine d'amende.

Il serait, par contre, tout à fait exact que des couples se forment pour la nuit, la priorité du choix de la partenaire étant fonction du rang hiérarchique de chaque Bambudye.

L'infidélité est de règle, c'est-à-dire qu'un Budye marié l'oublie systématiquement ce jour-là.

Pour éviter des conflits entre eux, il paraîtrait que l'épouse d'un Budye, même si elle fait elle-même partie de la secte, n'aurait pas accès au Kiniengele après les danses; n'y entreraient que les femmes célibataires du village et des étrangères, célibataires ou mariées, venues seules.

Les relations incestueuses ou consanguines seraient interdites.

On ne peut évidemment que condamner moralement ces pratiques mais, si l'on se représente bien l'esprit de cette secte dominé par la préoccupation majeure du maintien du secret sur les agissements de ses membres et leur désir d'éviter les conflits intérieurs; si l'on n'oublie pas que le Kiniengele est formé de petites cases fermées et qu'un veilleur est chargé d'écarter les indiscrets, il me semble que l'on ne peut raisonnablement conclure à l'inconduite *affichée, publique*, des Bambudye, ce qui ne pourrait d'ailleurs que nuire, en somme, à leur prestige, et provoquer des scènes de jalousie qui ne se termineraient pas toujours à leur avantage.

Au demeurant, les mœurs même des Baluba sont assez libres et j'incline à croire que les actes posés au Kiniengele ne sont ni plus ni moins repréhensibles que d'autres manifestations de la vie sociale indigène.

En dernière analyse, si l'on fait abstraction des scènes d'initiation et des séances de leur Tribunal, on peut dire qu'essentiellement les Bambudye sont une ancienne association d'indigènes initiés qui se réunissent à des occasions bien déterminées dans le but d'honorer les Membres décédés par des danses et des festins publics, suivis de réunions privées d'un caractère moralement condamnable.

COUTUMES DES BASHI

Par M. Willaert

Les notes qui vont suivre se rapportent aux Bashi vivant sur les rives occidentales du Lac Kivu, territoire de Kabare, populations de pasteurs.

Les premiers occupants du pays furent des nains batwa et des bantous appartenant à des clans barega venus du N-E, et sans liens entre eux.

Des clans hamites firent irruption à une époque indéterminée accompagnés d'autres nains et de bantous asservis. Ils s'avancèrent jusqu'à l'Ulindi (Luindi) où la légende place le berceau de l'actuelle dynastie des banyamotsha-basibula à laquelle se rattachent tous les chefs du pays.

Ils introduisirent le bétail.

L'appellation bashi désigne les « gens de l'intérieur » par opposition aux bahavu « gens du lac », leurs voisins du Nord, et aux Watembo « gens de la forêt », leurs voisins de l'Ouest.

Leur langue est le mashi.

Les bashi, forment un groupe principal, le Bushi proprement dit (chefferies Kabare-Ngweshe 200.000 âmes environ) et des groupes secondaires (Kaziba, Luhwinja, Burhinyi, Luindi: Ninja, 50.000 âmes environ), sous l'autorité de chefs héréditaires appelés Mwamis. Il y a 7 mwamis ; Kabare, Ngweshe, na Kaziba, na Luhwinja na Burhinyi, na Luindi, na Ninja. Et autant de chefferies reconnues par le gouvernement.

Les mwamis dirigent leur chefferie par l'intermédiaire de Barhambo (capitas), et de Baganda (policiers).

Kabare et Ngweshe, qui sont les chefs les plus importants, ont du abandonner l'administration de vastes régions à des sous-chefs appelés Barhwali (princes). Ces barhwali sont des descendants de branches cadettes qui se sont rendus presque indépendants des chefs, et s'intitulent na Hano (chef d'ici) alors que le mwami est désigné comme na Kuno (chef de là-bas). Ils ont leurs barhambo et leurs baganda. Exemples : Katanga, Nya-Ngezi.

Les barhambo ont sous leurs ordres des bagula ou bashamuka (notables). Et ceux-ci ont à leur service des bambali (sujets).

La justice est rendue par des bagula désignés pour remplir les fonctions de juges. Le mwami, autrefois, ne tranchait qu'en appel et dans les affaires pénales graves. Actuellement il est président de droit de toutes les juridictions reconnues de sa chefferie.

PROPRIETE FONCIERE

Quelques notions au sujet de la propriété du sol sont nécessaires ayant d'entamer les questions de bétail qui jouent un rôle si important dans l'organisation sociale des Bashi.

Le mwami est propriétaire éminent du sol. Plus exactement le droit de propriété — ou de souveraineté — appartient à la collectivité et le mwami en a l'exercice.

Le mwami dispose des terres libres ou inoccupées, ainsi que des pâturages. Il est communément admis par les bashi que tous les paturages appartiennent au mwami ainsi que le bétail pendant tout le temps qu'il est au pâturage.

Le mwami dispose aussi des terres abandonnées. Et Il peut dans certains cas disposer des terres cultivées ou habitées, en déposséder leurs occupants. Il peut destituer un notable et lui reprendre ses terres.

De ces prérogatives du mwami en découlent d'autres :

a) il exige un tribut coutumier appelé « Kalinzi » lorsqu'il dispose en faveur de l'un ou l'autre de ses sujets des terres vacantes, ou des pâturages, ou des terres abandonnées ou des terres confisquées.

b) il perçoit une redevance en nature (ntulo) sur les récoltes et les brassins de « pombe ». Il n'y a pas de règles fixes pour la perception de cette redevance.

c) il peut organiser contre le notable qu'il veut destituer ou contre celui de ses sujets qui est reconnu coupable d'une faute coutumière grave une expédition punitive appelée « okunyaga » (1) qui consiste à confisquer tous les biens du coupable, y compris son bétail.

Quelles sont les conditions de l'exercice normal des prérogatives du mwami en matière foncière ?

1) Il doit quand il cède une terre à un de ses sujets spécifier nettement les limites de la terre accordée. La délimitation est faite par des baganda.

2) Il doit spécifier l'étendue du droit concédé. S'étend-t-il aux terres de culture ; pâturages et terres inoccupées, ou seulement aux terres de culture ? Ou bien aux terres de cultures et aux pâturages ?

Comprend-t-il le droit de percevoir un tribut ou une redevance et lesquels ?

Comprend-t-il la faculté d'installer de nouveaux indigènes et de déposséder éventuellement les anciens ?

3) Les questions de hiérarchie doivent être réglées par la même occasion. Le nouveau propriétaire foncier recevra ses ordres directement du chef ou de tel de ses subordonnés.

4) Le mwami doit aussi faire connaître ses exigences au sujet du paiement du tribut « Kalinzi ».

5) Et enfin il doit désigner les baganda qui délimiteront le terrain, installeront le nouveau propriétaire, et recevront le tribut. Ces baganda ont droit pour leur peine à une rémunération appelés « buganda ».

Certaines limites ont été apportées à l'exercice de ses prérogatives par la coutume et par notre législation.

1^o) Tout d'abord le pouvoir du mwami est limité par l'usage même qu'il en fait ou que ses prédécesseurs en ont fait.

Les barhwali des branches cadettes se sont taillés (au cours des guerres intertribales qui ont précédé l'arrivée des européens) de grands domaines où le chef n'a pratiquement plus rien à dire. Ces fiefs sont devenus héréditaires. L'autorité du mwami y est quasi nulle.

En outre les barhambo et bashamuka auxquels il a accordé des privilèges étendus (voir ci-dessus les conditions de l'exercice normal des pouvoirs du mwami), jouent leur petit mwami, accordent partagent, reprennent, distribuent et divisent les terres suivant les besoins. Il y a tendance à admettre que les terres passent dans l'héritage. Le fils aîné (nfula) hérite de son père.

2) Le chef ne peut aliéner les terres de la collectivité. Il ne peut céder, par exemple, une partie de son territoire aux banya-ruanda, ou à une autre peuplade voisine.

Il cède des terres aux européens parce que la domination européenne a imposé des nécessités nouvelles.

3^o) Le chef ne peut agir sans son conseil. L'exercice du droit de souveraineté appartient à lui seul (à tel point qu'en période d'intérim, quand le mwami est trop jeune, l'octroi de fiefs importants est suspendu jusqu'à sa majorité), mais il ne se conçoit pas qu'il agisse sans prendre l'avis des intéressés et de ses principaux conseillers.

4^o) Il ne peut déposséder les « bajinji ». Les bajinji sont les descendants des premiers occupants du pays, les vrais autochtones « barega ».

(1) Okunyaga a la même signification que Kunyanganya en kiswahili, c'est-à-dire prendre, saisir. On dit aussi « bunyaga ».

5°) Le chef ne dispose plus librement des terres que la Colonie déclare vacantes. Ces terres font partie du domaine de l'Etat.

6°) L'expédition punitive accompagnée de confiscation, appelée « okunyaga », a été interdite.

7°) L'administration s'efforce d'apporter d'autres restrictions aux pouvoirs du mwami, des Barhwalí et des barhambo en matière foncière, afin d'obtenir une plus grande stabilité des occupations foncières individuelles et d'arriver petit à petit à la notion de la propriété individuelle.

Cet exposé montre que la tenure foncière chez les bashí est extrêmement précaire. Tout appartient au mwami. Le notable, tout comme le simple indigène, peut à tout moment être dépossédé de ses champs et de sa bananeraie. Tribut et redevance marquent une dépendance politique plutôt qu'un droit civil. Le ntulo ne constitue pas plus un loyer du sol que le kalinzi ne constitue un prix d'achat. Ils n'impliquent donc aucune appropriation du sol. La propriété reste collective.

Le mushí déménage avec une facilité déconcertante et parfois pour des motifs futiles. Par contre il ne s'expatrie pas volontiers.

En fait un mushí ne peut se soustraire au maître auquel il a déplu qu'en prenant la fuite c'est-à-dire en abandonnant ses huttes, ses bananiers et ses champs pour aller demander asile à un autre maître. Sans doute est-ce ce qui lui a valu d'être appelé par ses voisins munyabungo (iuyard du verbe okubunga = fuir ?).

Ajoutons que les notables voient sans plaisir diminuer leur contingent de bambali; ils s'efforcent donc autant que possible de les ménager.

Tout homme riche ou quelque peu important peut s'attacher des bambali. Ils sont à son service direct, le suivent et lui font escorte quand il voyage, portent ses bagages, font ses champs, gardent ses vaches, etc. En revanche il les héberge, les nourrit, les protège en toutes circonstances et leur accorde parfois, suprême faveur, une vache.

PACTES DE BÉTAIL.

Pour un mushí la vache est le plus précieux des biens.

Quoi d'étonnant ? La propriété individuelle du sol, ou l'a vu, n'existe pas sinon d'une façon tout à fait rudimentaire; la propriété individuelle du bétail, par contre, existe.

Les bashí n'ont pas encore la notion de la propriété immobilière mais ils ont à un haut degré celle de la propriété mobilière. Le plus précieux des biens mobiliers est le bétail.

Voyons donc quels sont les modes d'acquisition du bétail. Les grands troupeaux sont inconnus ici. Tout le cheptel est réparti grâce à un système de contrats très complexe et original que nous allons essayer d'exposer.

Il y a chez les bashí des malheureux, des mendiants et des vagabonds comme partout ailleurs, mais les beati possédentes sont en majorité grâce au système des pactes de bétail, et en premier lieu grâce au Bugabe.

Il n'existe qu'une étude à notre connaissance sur ce sujet; c'est celle qui a paru dans le n° 10 de Juillet 1934 du Bulletin des juridictions indigènes et du droit coutumier congolais, sous la signature de Monsieur le Vice-Gouverneur général honoraire Moeller, et qui est intitulée « Les diverses sortes de cheptels dans le droit coutumier des pasteurs du Kivu ».

Les conventions les plus courantes, d'après cette étude, sont l'Okumugabira, l'Okushobola, Tshegu, Bugwase, Ntjamuliangu et Lushangi.

Nous ne parlerons pas du Lushangi qui est un contrat propre aux Bahavu. Il sera question du Nthamuliangu à propos des autres pactes, que nous dénommerons :

1. Bugabe
2. Bushobole

3. Tshegu
4. Bugwase
5. Tshishumba.

Nous parlerons ensuite de la dot et des cas de restitution de la dot. Et pour terminer, de l'évolution des coutumes.

I. BUGABE

Le pacte Bugabe ou Bugabire (bugabire est la forme applicative de bugabe qui est elle-même la forme abstraite du verbe okugaba donner, partager) consiste à donner une vache à un ami. Ce n'est pas une vente, ni un achat, ni un dépôt. C'est un pacte d'amitié. Celui qui donne est naha ; il donne une vache ou une belle génisse à un ami (mwirha qui, en contre partie, lui remet certaines valeurs et s'engage à remplir certaines obligations. La conclusion du pacte s'accompagne de grandes protestations d'amitié et de nombreuses libations. Le pacte est scellé souvent par l'échange du sang (kunywana). Il faut obligatoirement un ou deux témoins (baganda).

La contre partie, appelée ishega ne représente pas exactement la valeur de la vache d'amitié, mais plutôt une valeur moindre : un taurillon et quelques chèvres. On admet aussi les paiements en argent.

Les baganda reçoivent une commission dite « buganda », une chèvre généralement. Celui qui a reçu la vache doit, en plus de l'ishega, remettre à son bienfaiteur le 2^e veau ou le 3^e. jamais le premier, puis le 4^e ou le 6^e et ainsi de suite suivant leurs conventions particulières. Quand la vache ou les veaux crevent, il doit en avertir son ami, et pour l'en avertir, il lui envoie la peau de la bête crevée, ou un quartier, une cuisse, ou une chèvre qui en tient lieu (se dit irhulo).

Ce droit qu'a celui qui a donné une vache « bugabe » de réclamer une partie du croît s'appelle Bulonde, du verbe Okulonda qui veut dire suivre. Le bulonde n'est pas un pacte distinct du bugabe. Il en découle, il en est la conséquence, il fait partie des avantages attachés à ce pacte, les autres avantages étant l'aide et l'assistance que les deux amis se doivent en toute occasion, l'hospitalité qu'ils trouveront l'un chez l'autre, etc.

Une règle du pacte est qu'il ne faut remettre qu'un veau à la fois. L'ami négligent qui attendrait qu'il y ait plusieurs produits pour en réclamer deux ou trois à la fois, ne pourrait en recevoir qu'un, quitte à se représenter l'année suivante...

L'ami pressé qui exigerait l'exécution immédiate du pacte, bien que la vache d'amitié n'ait pas encore vêlé, recevrait une chèvre « mulinza (du radical linda » attendre).

Celui qui a reçu la vache est toujours responsable de l'exécution du pacte envers le donateur, mais cela ne l'empêche pas de faire de la vache tel usage qui lui convient le mieux c'est-à-dire qu'il peut à son tour conclure d'autres pactes, donner la vache en dot, ou la donner au mwami etc. Il ne peut la vendre, cependant, ni l'abattre. Il doit tenir une comptabilité exacte des naissances et des décès et avertir son ami des opérations qu'il fait. Il doit donc lui-même suivre (kulonda) sa vache là où il l'a placée afin de se faire remettre le croît et retenir la part qui revient au premier donateur.

Il arrive qu'on donne une vache pleine ; à moins de dérogation expressément consentie, le premier veau (tshimale) revient au donateur. Certains considèrent le Tshimale comme un pacte distinct ; en réalité ce n'est qu'une variante du Bugabe.

Le pacte Bugabe prend fin :

1^o) quand la vache creve sans produit : l'irhulo porté à celui qui a donné la vache ira témoigner que la vache est morte et le pacte rompu. Ce sera l'occasion d'ailleurs de demander le renouvellement du pacte, c'est-à-dire une autre vache.

2^o) par la remise d'un dernier bulonde qui prend alors le nom de Ntshamulyango. C'est toujours une vache ou une génisse de bonne taille, et, disons le tout de suite, l'intervention des tribunaux est nécessaire la plupart du temps pour obliger l'un à payer le Ntshamulyango et l'autre à l'accepter. L'un veut retirer le plus de profit possible du pacte et n'admet pas qu'il arrive à son terme, l'autre essaye de se libérer le plus vite possible de ses obligations par mauvais gré ou par réel dénuement. Le soin est donc laissé le plus souvent aux tribunaux de débrouiller ces palabres compliquées.

Les ntshamulyango est pourtant soumis à des règles que tous les plaideurs connaissent, mais qu'ils n'aiment pas de se voir appliquer. Nous tâcherons donc de les énumérer toutes sans en oublier une. Ntshamulyango n'est ni un pacte distinct ni une variante d'un autre pacte. C'est une modalité du Bugabe destinée à permettre la liquidation du pacte dans certains cas bien déterminés où celui qui a reçu la vache d'amitié se trouve dans l'impossibilité de faire face à ses engagements envers son bienfaiteur, à cause d'autres engagements qu'il a pris envers des liers. Le nom, d'ailleurs, veut dire « qui raye du nombre des créditeurs ».

Les cas d'application du ntshamulyango sont les suivants :

- a) la vache reçue a été donnée au mwami à un titre quelconque (confiscation « kunyanga » amende tshiru « tribut « kalinzi »).
- b) la vache a été donnée par celui qui l'a reçue à son père (furoso).
- c) la vache a été vendue ; ceci est défendu par la coutume, mais quand cela arrive, il n'y a pas d'autre pénalisation.
- d) la vache a servi à l'achat d'un terrain (kalinzi remis au mwami ou bien à un notable propriétaire terrien).
- e) la vache a été donnée en dot et elle est crevée, mais l'union coutumière a été féconde. Un ou plusieurs enfants en sont issus. Celui qui a donné la vache aura droit à une vache ntshamulyango quand les enfants auront grandi.
- f) la vache a été donnée en dot, et lors de la restitution de la dot, après décès de l'épouse, a été laissé en témoignage de regrets au beau-père (coutume du Nkululamuntu qui sera expliquée ci-après).
- g) la vache a été donnée en dot, et lors de la restitution de la dot, après décès de l'épouse ou rupture de l'union coutumière, elle a été laissée au beau-père pour assurer l'avenir des petits-enfants (coutume du Ndero, voir ci-après au chapitre de la dot),

II. BUSHOBOLE.

Le verbe okushobola exprime le pouvoir ou l'action de donner quand il s'agit d'un don de maître à sujet, de supérieur à inférieur. Les chefs et notables donnent des vaches bushobole à leurs sujets. Ils n'exigent pas toujours la contre partie ishega, mais l'exécution du pacte est poursuivie comme celle d'un acte bugabe c'est-à-dire que le donateur a droit au bulonde et éventuellement au ntshamulyango, et qu'un quartier irhulo ou une chèvre, doivent lui être remis quand la vache ou les veaux crèvent. Intervention des témoins baganda.

Ce pacte en son essence diffère du bugabe, mais les modalités sont à peu près les mêmes. Le bushobole suppose une étroite dépendance entre le maître et son sujet, et des obligations en service de la part de ce dernier, qui viennent s'ajouter aux autres obligations du pacte. Le maître autrefois reprenait de force la vache du serviteur qui voulait le quitter ou qui l'avait mal servi.

III. TSHEGU.

Il s'agit ici d'un simple dépôt. Un indigène confie du bétail à un voisin ou un ami pour en prendre soin pendant tout le temps que lui-même, pour une raison ou l'autre (voyage au loin, con-

trat de travail etc.), ne peut s'en occuper personnellement. Ou bien il envoie sa vache au bugisha (pâturages de saison sèche ou de réserve) à la garde d'un « mungere » (gardien de bétail).

Le dépositaire profite du laitage. Il a pour obligation de surveiller et soigner le bétail qui lui est confié et de le rendre, ainsi que le croît, quand le propriétaire viendra le réclamer.

Si une bête crève, la viande et la peau reviennent au déposant. Si, en raison de l'éloignement, la peau et la viande ne peuvent lui être remis, le produit de la vente lui sera dû.

Le dépositaire ne peut faire usage du bétail qui lui est confié pour conclure à son profit d'autres pactes. Il ne peut le remettre à un autre dépositaire sans le consentement du propriétaire, à moins d'un cas de force majeure. Il ne peut s'approprier, à titre de rémunération, une des bêtes qui lui ont été remises en dépôt. Il peut demander une ou deux chèvres tout au plus. Si une des bêtes devait se perdre ou avoir un accident par sa faute, il aurait à dédommager le propriétaire. Il ne pourrait se défaire d'une génisse qui lui a été confiée, pour la donner en « bulonde », à un tiers en exécution d'un pacte bugabe par exemple, sans instructions formelles du déposant.

Le pacte tshegu n'implique aucune idée de dépendance politique. C'est une convention entre égaux. Il sera question plus loin du pacte Tshishumba qui marque la dépendance du dépositaire vis à vis du déposant, du gardien vis à vis de son maître.

IV. BUGWASE.

Convention intermédiaire entre le bugabe et le tshegu, qui consiste à remettre une vache en gage pour préparer la conclusion d'un pacte d'amitié véritable. C'est une coutume importée du Ruanda. Le mot bugwase vient d'ailleurs du Kinyaruanda « ingwate » qui veut dire caution, garantie, et du verbe « kugwatiriza » qui signifie donner en gage.

Un exemple fera comprendre de quoi il s'agit : un nommé Mweze qui a besoin d'une bête de boucherie, taureau ou vache stérile (ngumba), s'adresse à Mirindi : En échange du taureau que Mirindi lui procure, il donne en gage une vache ; il ne la reprendra qu'après que cette vache aura donné à Mirindi un produit femelle grâce auquel un pacte d'amitié pourra être conclu. Si, au lieu d'un produit femelle, la vache déposée en gage, donne un produit mâle, celui-ci revient à Mweze, et la vache restera chez Mirindi jusqu'à ce qu'elle donne naissance à un produit femelle. Mweze cependant, est autorisé à reprendre sa vache pendant la période de lactation.

Le gage ne peut être retiré tant que le but de la convention n'est pas rempli c'est à dire tant que la vache bugwase n'aura pas donné naissance à une bête femelle qui permettra de poursuivre la convention comme un bugabe habituel.

Il y a à peu près la même nuance entre Tshishumba et Tshegu qu'entre bushobole et bugabe. Le contrat dénommé tshishumba règle les relations de maître à sujet, en matière de dépôt comme le contrat bushobole en matière de don de bétail.

C'est plutôt un contrat de gardiennage qu'un contrat de dépôt. Les mwamis et autres puissants personnages, remettent à leurs hommes de confiance, une ou plusieurs têtes de bétail et leur désignent les collines où ils entendent que leurs bêtes pâturent. Ils leur laissent, en guise de rémunération, une partie du laitage. Pour le reste voir Tshegu.

Comme le fait remarquer Mr. Moeller dans son étude précitée, il y a même plus qu'un simple gardiennage. Le preneur y met du sien. Il bénéficie par ailleurs de la considération, du crédit qui s'attache à la détention du bétail.

On a vu de ces gardiens de bétail honorés de la faveur du mwami devenir riches et influents.

LA DOT.

La dot est généralement constituée par 1^o des pots de bière; 2^o une chèvre « kusheza » (kucheza du verbe kushega : prendre un repas du soir ensemble); 3^o une ou plusieurs vaches; 4^o un taurillon; 5^o des cadeaux divers.

L'union coutumière doit être considérée comme conclue dès que la chèvre « kusheza » a été remise par le prétendant au beau-père.

La vache est remise parfois beaucoup plus tard et les échanges de cadeaux durent tant que dure l'union.

Les indigènes riches donnent plusieurs vaches et les chefs jusqu'à 50 ou 60 vaches de dot.

L'usage veut que le beau-père, qui a reçu de son gendre plusieurs vaches de dot, lui remette à son tour une ou plusieurs vaches « ntungano » (du verbe kutunga). Ce n'est pas un échange. C'est une forme de contrat de bétail destinée à renforcer encore les liens qui unissent les deux familles à la suite du mariage de leurs enfants et du paiement d'une dot importante. La dot étant, par exemple, de 10 vaches, le beau-père donnera 3 vaches « ntungano ».

Quand y a-t-il lieu à restitution de la dot ?

A. - En cas de divorce.

B. - En cas de décès de l'un des époux.

A. — *Le divorce.*

En cas de divorce la dot doit être rendue intégralement, à moins que la femme n'ait donné des enfants à son mari.

En ce cas là intervient la coutume du « ndero » (ndero du verbe kulera : élever, soigner). Le mari gardera les enfants et la famille de la femme gardera une partie de la dot.

Inutile de dire que l'application de cette coutume donne lieu à de nombreuses contestations. Quand il n'y a qu'une vache de dot les deux parties se la disputent. En principe elle doit être restituée au mari divorcé afin que celui-ci ait une chance de pouvoir trouver une autre femme.

S'il en était autrement les parents auraient tendance à encourager l'inconduite de leurs filles. Ils marieraient leurs filles successivement à plusieurs indigènes afin de recevoir plusieurs vaches. L'obligation de restituer la dot est destinée à garantir la stabilité des unions.

La règle est donc celle-ci : si l'union est rompue, la vache de dot doit être restituée plus le croît.

Exception à cette règle : quand la femme a eu un ou plusieurs enfants, une vache « ndero » reste au beau-père.

La coutume veut que le croît de cette vache « ndero » serve plus tard aux enfants ou petits enfants, pour se marier.

(Quand les enfants dotés d'un « ndero » n'ont pas vécu, que devient ce bétail ? La famille maternelle peut en disposer. Il n'est pas restitué).

Il existe même au Buhaya, deux sortes de « ndero », le ndero des garçons et le ndero des filles.

1^o il y a un ou des enfants mâles issus du mariage.

2^o il n'y a pas d'enfants mâles, il n'y a que des filles.

Dans le premier cas le beau-père gardera une vache et dans le second cas il ne gardera qu'un taurillon.

La vache doit servir à assurer l'avenir des garçons (quand ils seront en âge de se marier). Quant aux filles elles n'ont pas besoin de vache, un taurillon suffit.

(A l'inverse de ce qui se passe dans nos pays occidentaux, les filles n'apportent pas de dot en se mariant. Les garçons apportent la dot. Les filles n'ont donc pas besoin de vaches).

Chez Ngweshe le « ndero » a perdu en partie sa signification; c'est dans les deux cas une bête femelle que le beau-père garde pour lui. Et cette bête femelle est réputée propriété du Mwami Ngweshe dans le 2e cas, c'est-à-dire quand il n'y a que des filles issues de l'union coutumière.

Les tribunaux ont tendance en chefferie Ngweshe, chaque fois qu'ils rendent un jugement en matière de « ndero », à prononcer la remise d'un « kalinzi » au Mwami et d'un « buganda » aux baganda du mwami, afin de consacrer les droits du mwami sur la vache « ndero ».

Ces droits en réalité, sont très discutables.

Autrefois le mwami ne s'en prévalait jamais. Son droit de propriété demeurait purement théorique ou symbolique.

S'il y a tendance à transformer ce symbole en droit effectif, les tribunaux doivent être rappelés à l'observance de l'ancienne coutume, suivant laquelle le mwami ni personne ne pouvait s'approprier une vache « ndero » ni le croît (que ce soit le ndero des garçons ou des filles).

Les petits-enfants seuls ont des droits sur le bétail « ndero ».

Le petit-fils quand il aura l'âge de se marier viendra trouver son grand père maternel et lui demandera le croît ou « bulonde » afin de se constituer une dot.

B. Décès.

Il y a lieu aussi à restitution de la dot quand l'un des époux est décédé.

La règle est que la dot doit être intégralement restituée.

La vache de dot doit être restituée, plus le croît.

Les exceptions à cette règle sont :

a) les vaches « ntungano » (voir ci-dessus) plus le croît, viennent en déduction du nombre des vaches à restituer.

b) coutume du nkulula muntu « ou » nyamirenge « (Nkulula muntu, du verbe kulula » : tirer, enlever = enlever l'homme c'est-à-dire, le défunt Nyamirenge, de mirenge : les larmes).

La femme est morte, il y a plusieurs vaches de dot à rendre, le beau-père, en ce cas, est autorisé à garder une vache à titre de dédommagement et en témoignage de regret pour la mort de sa fille.

Cette coutume s'applique quand la femme est morte sans laisser d'enfants.

Quand elle laisse des enfants à son mari, le beau-père est également autorisé à garder une des vaches de la dot, mais ce n'est pas à titre de dédommagement, c'est à titre de « ndero ».

c) coutume de « ndero » : l'un des époux étant décédé laisse un ou plusieurs enfants.

1°) - Décès de l'épouse :

Le beau-père conserve une des vaches de dot. Cette vache est destinée à assurer l'avenir de ses petits enfants ainsi qu'on l'a expliqué à propos du divorce.

A noter qu'on ne lui accorde qu'un « ndero » et qu'il ne peut réclamer outre le « ndero » un nkulula muntu.

Quand il y a des enfants le beau-père ne peut rien demander en dédommagement pour la mort de sa fille. Il doit reporter son affection et sa sollicitude sur ses petits enfants.

2°) - Décès du mari. La dot reste acquise à la famille de la femme, si elle a donné le jour à un héritier. Elle n'a eu que des filles, la dot est restituée, moins un « ndero ».

On voit par cet exposé la signification du ndero et du Nkulula muntu ».

Un cas bien spécial pour l'application de la coutume du nkulula muntu » qui en fera

mieux encore comprendre la signification est le suivant : une femme vit avec un homme, qui n'a pas payé de dot pour l'épouser. Cette union sans versement de dot est, au regard de la coutume un simple concubinage.

Si la femme vient à mourir avant que l'homme ait payé une chèvre « kusheza » au beau-père, celui-ci est fondé à réclamer une vache d'indemnité ou « nkulula muntu ». Coutume essentiellement morale, qui a pour but d'encourager les unions régulières, de combattre le concubinage, d'assurer l'autorité du père de famille.

On voit aussi par là que le mariage coutumier est conclu à partir du moment où la remise d'une chèvre « kusheza » a eu lieu.

L'union est considérée comme légitime, si cette formalité a été remplie. Si non elle est illégitime. Le « kusheza » marque le consentement des parties au mariage. La dot proprement dite (vaches et taurillon) est versée ensuite conformément à l'accord des familles. L'union des époux est alors consacrée ou confirmée.

Le beau-père ne pourrait réclamer une indemnité « nkulula muntu » pour le décès de sa fille, s'il y a eu « kusheza », sans versement « de dot ».

Par contre il réclamera toujours une indemnité s'il n'y a pas eu « kusheza ».

La vache « nkululamuntu » appartient en propre à celui qui l'a reçue pour le dédommager du décès de sa fille. Pour mieux signifier que personne ne peut revendiquer des droit sur cette vache ou le croît (bulonde), les indigènes disent qu'elle est la propriété du mwami.

L'application de cette coutume par les tribunaux et les chefs doit être surveillée également.

Certains tribunaux, lorsqu'ils attribuent par jugement une vache « nkululamuntu » à un indigène, l'obligent à payer un « Kalinzi » au mwami et un « buganda » aux baganda du mwami, pensant ainsi faire reconnaître le droit qu'aurait le mwami de s'approprier le croît.

Ce serait, à notre avis, une spoliation. Le droit de propriété du mwami doit demeurer symbolique.

Nous avons dit plus haut que les cas de rupture du mariage — et de restitution de la dot — étaient le divorce et le décès de l'un des époux.

N'y a-t-il pas rupture du mariage quand le bétail de dot disparaît ? Le beau-père peut-il réclamer une autre vache ? La femme peut-elle quitter son mari parce que la vache de dot est crevée ?

Il faut pour répondre à ces questions se rappeler que le contrat de mariage est aux yeux des pasteurs bashi, un pacte de bétail semblable au pacte « bugabire ».

Le beau-fils a le droit de réclamer le croît ou « bulonde » à son beau-père, si la vache de dot a donné plusieurs produits.

Et le beau-père considère de son côté que le pacte est rompu quand la vache creve sans donner de produit. Et il reprend aussitôt sa fille, disant au mari de lui chercher une autre vache.

Cette assimilation du contrat de mariage à un pacte « bugabire » ordinaire a causé la destruction d'un grand nombre de ménages. Le beau-père exige une nouvelle vache pour remplacer celle qui est morte et refuse de renvoyer sa fille à son mari tant qu'il n'a pas la vache.

Le beau-fils qui a eu déjà bien du mal à se procurer la première vache, n'arrive pas à en trouver une deuxième. Et le ménage est brisé. La fille ira chez un prétendant plus heureux qui aura pu se procurer une vache.

Cette conception donne lieu à de nombreux abus.

Mais comment la modifier ?

Le mariage n'est pas un simple achat, comme le mot « ngulo » (dot, du verbe kugula-acheter) pourrait le faire croire. C'est une véritable alliance consacrée par un pacte de bétail.

Tant que la vache est là, l'alliance subsiste. Si la vache disparaît, il faut la remplacer. Sinon la famille de la femme se croit autorisée à conclure une autre alliance. La question est surtout importante quand il s'agit de ménages avec enfants.

Qu'on se souvienne que le beau-père a alors le droit de garder une vache « *ndero* » si la dot est de plusieurs vaches (γ compris le croît); le préjudice est donc d'autant plus sensible quand le ménage a des enfants, et que la seule vache de dot disparaît. Préjudice pour les enfants autant que pour le beau-père puisque le « *ndero* » est destiné à assurer l'avenir des enfants. La vache de dot étant morte, il n'y a plus d'espoir qu'un « *ndero* » puisse assurer un jour l'avenir des enfants.

Ces coutumes n'évolueraient d'une façon naturelle que si le bétail devait disparaître à la suite d'une peste bovine ou autre calamité. Quant à les faire évoluer par voie d'autorité, cela me paraît une entreprise hasardeuse.

Le mariage des chrétiens étant indissoluble, une certaine évolution de la coutume s'est faite en vue de le protéger.

Un chrétien qui réclame la restitution de la dot parce que sa femme est partie, est généralement débouté.

Il en serait de même du beau-père qui réclamerait une 2^e vache de dot parce que la première est crevée.

Mais la plupart des palabres de ce genre qui viennent devant les tribunaux indigènes concernent des femmes chrétiennes mariées religieusement et qui ont quitté leur mari. Le beau-père paie, revendique le droit de les marier à un autre. Les tribunaux indigènes en général, tranchent en faveur du mari chrétien. Il faut encourager cette évolution de la coutume. Mais il faut aussi veiller à ce que les chrétiens se conforment aux règles de l'ancienne coutume, qui étaient destinées à garantir la stabilité des unions : « *Kusheza* » vache de dot, remplacement de la vache crevée (moyennant un certain délai), etc.

On a proposé de remplacer la dot en bétail par une dot en argent. Cela éviterait, certes, les abus dont question ci-dessus. Mais comment obliger un indigène à accepter de l'argent alors qu'il veut une vache et que cette vache pour lui représente bien plus que n'importe quelle somme d'argent ?

Il faut se garder d'intervenir à la légère dans ces questions.

Les chrétiens doivent, plus que les autres encore, observer les rites sous peine de voir leurs unions considérées par les autres indigènes comme de simples concubinages.

À la question posée ci-dessus : le mariage coutumier est-il rompu quand le bétail de dot disparaît ? il faut répondre à notre avis : non, le mariage subsiste, mais le gendre doit s'efforcer de remplacer la vache disparue par une autre vache. Il doit surtout le faire quand sa femme lui a donné des enfants, afin que l'alliance des deux familles se perpétue.

Le beau-père ne peut reprendre la fille et la donner en mariage à un autre. Ce serait un abus. Il doit attendre que son gendre ait pu se procurer une autre vache, et lui accorder les plus larges délais. Agir autrement serait sacrifier l'avenir et l'intérêt véritable des familles à l'intérêt immédiat. Ce serait contraire à l'esprit de la coutume.

Le véritable esprit de la coutume est démontré par une autre règle qui veut que l'épouse infidèle ou volage soit renvoyée au foyer conjugal par son père et que celui-ci fasse cadeau à son gendre en guise d'indemnité, d'une chèvre et d'un pot de bière, parfois même une vache.

Le père est en quelque sorte responsable de la conduite de sa fille. Son devoir est d'user de son autorité paternelle pour réunir les époux et non les séparer.

En cas d'*adultère*, le père est-il donc le seul à supporter les conséquences de l'inconduite de sa fille, et le complice n'est-il pas punissable, suivant la coutume des Bashi ?

L'ancienne coutume admettait qu'en cas de flagrant délit le mari se fit justice lui-même et tuât son rival sans que la famille de celui-ci, eût ensuite le droit d'exercer sa vengeance.

En dehors du cas de flagrant délit la coutume ne prévoyait expressément aucune sanction. Le mari trompé pouvait demander que son rival fût expulsé du village. Si la femme, se voyant découverte, prenait la fuite, il la réclamait à son beau-père qui la renvoyait avec une chèvre ou un mouton d'indemnité comme dit ci-dessus.

Quand autrefois, un homme était convaincu d'adultère avec une femme de chef, il était immédiatement mis à mort et ses biens étaient confisqués. Les « bashashu » faisaient exception. On appelle bashashu ceux qui ont pour fonction de traire les vaches des chefs. Ils ne pouvaient être mis à mort. Ils étaient seulement chassés du pays ; ils ne pouvaient emporter qu'une seule vache.

Les tribunaux se montrent assez faibles dans la répression de l'adultère. Il n'y a pas encore de doctrine bien établie à ce sujet.

Les plaintes pour adultère sont d'ailleurs rares.

Cela confirme que c'est à l'autorité du père de famille que l'on recourt de préférence en cas de brouille dans les ménages.

*
*
*

Pour en terminer avec les questions de dot il nous reste à examiner si la dot est payée parfois à un autre qu'au père de la femme.

1° Peut-elle être payée à l'ex-mari au lieu du père de la femme quand celle-ci désire contracter une nouvelle union, à la suite d'une affaire d'adultère par exemple ?

La réponse est négative : c'est toujours au père que la dot doit être payée et c'est toujours le père qui est responsable de la restitution de la dot.

2° peut-elle être payée à la famille du défunt, quand la veuve désire se remarier ?

Oui si elle a un fils et si c'est un étranger à la famille du mari qui désire l'épouser.

Pour épouser la mère, on paye la dot au fils.

Un parent proche ne payerait pas de dot du tout.

On a vu, plus haut, que la dot reste acquise à la famille de la veuve, quand celle-ci a un fils. Elle ne peut toucher la dot une deuxième fois. C'est pourquoi le nouveau mari payera cette fois la dot à la famille du décédé.

Si le défunt était polygame, c'est au fils aîné « nfula » que la dot payée pour l'une des femmes, appartient.

EVOLUTION DES COUTUMES.

Les bashi, disions-nous au début du chapitre des pactes de bétail n'ont pas encore la notion de la propriété immobilière, mais ils ont à un haut degré celle de la propriété mobilière, et en particulier celle de la propriété du bétail. Qu'ils mettent leur vache en gage ou en dépôt, ou la donnent en dot, c'est toujours leur vache et personne ne peut la leur enlever.

Personne, sauf le mwami pourtant. Le mwami peut dans certains cas prendre ou confisquer le bétail et les biens de ses sujets ; dans d'autres cas, il s'empare des successions qu'il déclare tombées en déshérence faute d'héritier mâle dans la ligne directe.

Enfin il est des cas où il est investi en quelque sorte d'un titre symbolique de propriété.

Ces coutumes ont évolué et à ce titre elles valent la peine d'être examinées. Ayant pour devoir de combattre les usages contraires à l'ordre public et à la morale universelle, les Administrateurs ont poussé à l'évolution.

Lorsque la coutume attribue au mwami un titre symbolique de propriété elle n'offense personne et peut même être bienfaisante.

Il a été question de celà à propos du « nbero » des filles chez Ngweshe et du « nkulua, muntu ». Pour mieux marquer que les petits enfants seuls ont des droits sur le « nbero » et que la vache « nkulula muntu » appartient en propre au père qui l'a reçue en dédommagement après la mort de sa fille, les bashi disent que ce bétail appartient au mwami. Ils ne veulent pas dire par là que le mwami peut s'en emparer ou en réclamer le croît, mais au contraire que la propriété en est acquise entièrement aux bénéficiaires. C'est pour mieux garantir le droit de ceux-ci que le bétail est réputé propriété du mwami. Si un mwami intéressé avait tendance à transformer ce droit symbolique en droit effectif, il devrait être rappelé à l'observance de l'ancienne coutume. Il existe ici une possibilité d'évolution à rebours. L'Administration doit veiller à ce qu'elle ne se produise pas.

Il est communément admis par les bashi que non seulement les pâturages appartiennent au mwami, mais aussi le bétail pendant tout le temps qu'il est au pâturage. Ceci est autre symbole. Un mushi ne peut sous peine de crime, de lèse mwami, aller prendre sa vache au pâturage. S'il veut déménager, il attendra le soir quand les bêtes sont rentrées, ou bien il « frappera » sa vache de bon matin et s'en ira la conscience tranquille car le mwami n'est maître des vaches que durant le temps qu'elles sont en pâture. (1)

Mais voyons maintenant les coutumes symboliques du « bufanshuzo » et du « Kunyaga », que l'administration a interdites et s'est efforcée de détruire depuis 15 ans. Mourir sans héritier « (mufanshuzo) » est une grande malédiction. Autrefois le bétail de quiconque mourait sans laisser d'enfant mâle revenait au mwami avec tous les droits ou avantages que le défunt pouvait avoir acquis grâce à des pactes « bugabire » etc. Et les filles, s'il y en avait, passaient avec le bétail dans la succession. Une fille n'équivaut-elle pas à une promesse de bétail ?

Le mwami devenait ainsi tuteur de toutes les orphelines du pays. Il répartissait le bétail « bufanshuzo » parmi les membres de la famille du défunt sans oublier le murhambo et les baganda, et sans oublier de s'adjuger un « Kalinzi » si la succession était importante. Il désignait des sous tuteurs pour élever les filles. Le moment venu il réclamait la dot, comme si elles étaient ses filles ainsi que le « bulonde » des vaches qu'il avait placées.

Ce système présentait de grands avantages pour les chefs autocrates du Bushi, mais était contraire à nos conceptions. Il fut aboli en 1950 par une simple décision administrative.

L'héritage revient maintenant au père du défunt, ou à son frère, ou à son oncle, suivant le cas, et le mwami n'est plus appelé à intervenir qu'en cas de contestation.

Cette évolution de la coutume était-elle nécessaire ? Est-elle heureuse ? Les indigènes n'ont eu aucune peine à l'admettre, même les chefs.

Cela ne montre-t-il pas qu'eux aussi voyaient dans le « bufanshuzo » une spoliation, et sentaient confusément l'immoralité de cette coutume.

La forme de spoliation par excellence que connaissait l'ancienne coutume était l'okunyaga ou kunyaga. Les chefs en usaient et en abusaient. Ils organisaient avec leurs « baganda » contre les notables insoumis de véritables expéditions punitives. Quand il fallait châtier un simple indigène, ils déléguaient leurs « barhambo ». Ils n'avaient pas d'autre moyen bien souvent de faire respecter leur autorité. Leur but n'était pas tant de s'enrichir que d'établir leur pouvoir. Destitution signifiait confiscation. Pour éliminer un rival on le dépossédait de ses terres et de ses biens.

A noter que cela se passait en dehors de toute intervention d'une cour de justice quelconque. En plus du kunyaga proprement dit, il existait un autre kunyaga équivalant à une saisie judiciaire (pour l'exécution des jugements rendus par le mwami ou ses bagula).

(1) Okushurha : frapper, geste millénaire des pasteurs de l'Est Africain, que l'on retrouve identique sur les bas-relief de l'ancienne Egypte.

En 1925 un Administrateur Territorial, qui avait bien étudié ces coutumes, estimait que la prise politique était nécessaire, bien qu'étant la négation de la propriété individuelle. « La conservation sociale et politique des royaumes ayant pour cheville le bétail, ne se conçoit pas sans elle » écrivait-il (Administrateur Territorial Bradfér étude inédite, 1925) ?

Cet Administrateur était parti de l'idée que tout le bétail appartenait au chef, et que la prise, en somme, n'était qu'une reprise.

La présente étude aura montré, je l'espère, que la propriété individuelle du bétail existe. La prise n'était donc justifiée que par des nécessités politiques.

La coutume a évolué parce que les raisons qui justifiaient autrefois les expéditions punitives, et les confiscations n'existaient plus.

L'autorité des chefs s'en est peut être trouvée diminuée, mais combien d'abus aussi ont été supprimés ? Les chefs avaient tendance à se croire les maîtres absolus, propriétaires du sol et du bétail. Ils profitaient même de l'appui du blanc pour renforcer cette position. Il a fallu les rétablir dans leur rôle véritable qui est celui d'intermédiaires ou d'auxiliaires de notre administration.

Le kunyaga était pour eux un moyen de gouvernement. Nous en avons mis d'autres à leur disposition moins barbares. Ils ne se considèrent plus comme les propriétaires du bétail de leurs sujets. Ils se considèrent encore comme les seuls propriétaires du sol. Là aussi une évolution est nécessaire



JURISPRUDENCE

Droit civil - Loi sur les loyers (ord. lég. 3/5/43) - Application aux indigènes.

Notice.

L'ordonnance législative du 3/5/1943 relative à la majoration des loyers et à la prorogation des baux est applicable aux indigènes.

Les tribunaux indigènes pourraient donc statuer sur les litiges qui leur seraient soumis en cette matière.

Tribunal de Première Instance d'Elisabethville.

Audience publique du jeudi 26 avril 1945.

En cause :

Le nommé Mandumba Malandji, travailleur, résidant à la cité indigène d'Elisabethville, agissant aux fins des présentes par Monsieur le Substitut du Procureur du Roi Guy Baron le Maire de Warzée d'Hermalle.

contre :

Le nommé Babilé Tshako, commerçant sénégalais, résidant à la cité indigène d'Elisabethville, défendeur comparissant personnellement.

L'audience publique est ouverte à neuf heures du matin.

A l'appel de la cause parties comparaisent.

Le Tribunal rend séance tenante et publiquement le jugement suivant :

Attendu qu'il résulte des éléments de la cause que le demandeur, qui tenait deux chambres en location chez le défendeur, fut empêché par celui-ci de jouir du bien loué parce qu'il ne consentait pas à payer l'augmentation de loyer réclamée par le bailleur ;

Attendu que la porte donnant accès à l'habitation du premier fut fermée par les soins du bailleur qui enleva de cette habita-

tion les biens et effets du premier et les lui remit ;

Attendu que cette scène semble s'être produite le 4 ou 5 courant ;

Attendu que ces agissements comportent une rupture du contrat de louage ; que le preneur assigne pour :

A) entendre dire pour droit que le loyer sera de 80 frs par mois ;

B) entendre condamner le défendeur :

1^o) à mettre à la libre disposition du preneur le local loué et ses biens qui s'y trouvent ;

2^o) à payer 30 frs par jour, depuis le 5 avril 1945 jusqu'à exécution de la remise des lieux et biens du demandeur

3^o) aux dépens par jugement exécutoire par provision ;

Attendu que l'Ordonnance-législative du 3 mai 1943 est applicable aux indigènes (cfr. jugement de ce siège du 26 octobre 1944, en cause Imbelco c/ Gowzy, R. C. 25.705) ;

Attendu que cette ordonnance interdit la majoration des baux conclus après le 25 décembre 1941 ;

Attendu qu'il résulte des éléments de la cause et notamment du « livret de logeur » produit par le bailleur que la location litigieuse a pris cours le 10 octobre 1944 au loyer de 80 frs (2 chambres à 40 frs) ; que le bailleur prétendit abusivement et illégalement majorer ce loyer et le porter successivement à 100, 120 et 150 frs en quelques mois ;

Attendu que le premier chef de la demande est donc fondé :

Attendu, que l'action, en tant qu'elle vise la prorogation du bail existant entre parties a été intentée dans le délai légal ; qu'elle est fondée ;

Attendu, quant aux dommages-intérêts, qu'il est admis par le demandeur qu'il n'a pas

été privé de ses biens mobiliers ; qu'il déclare n'avoir encore rien dû payer à son frère qui a accepté de le loger provisoirement ; qu'il n'apparaît pas qu'il devra lui payer davantage que le loyer mensuel de 80 francs dû au défendeur, loyer dont la déduction est suspendue pendant la dite privation de jouissance ; que, dans ces conditions l'allocation d'une somme fixée ex aequo et bono à cent francs paraît constituer une réparation équitable du préjudice éprouvé ;

Par ces motifs,

Le tribunal,

Statuant contradictoirement,

Ecartant toute conclusion autre,

Dit pour droit que le loyer dû par le demandeur s'élève à 80 frs par mois ;

Condamme le défendeur à remettre immédiatement à la libre disposition du demandeur les lieux loués ; Déclare le bail verbal prorogé pour un an à compter de ce jour ;

Le condamme à payer au demandeur à titre de dommages-intérêts la somme de 100 frs.

Le condamme aux dépens.

Dit n'y avoir lieu d'ordonner l'exécution provisoire du présent jugement.

Ainsi jugé et prononcé en audience publique du Tribunal de Première Instance d'Elisabethville, séant à Elisabethville, y siégeant comme juridiction civile et commerciale, le jeudi 26 avril 1945 où siégeaient Messieurs J. de Merten, Juge-Président et M. Blommaert, Greffier.



Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des cinq premières années (1925 à 1929) ne peuvent plus être livrées complètes, certains numéros étant épuisés. La collection non reliée des numéros restants de ces années est en vente au prix de 220 francs.

Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.

Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.

Celles des années 1943 et 1944 non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.

Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.

La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1145 francs.

La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et son supplément quinquennal : 1920 francs.

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées : 35 francs par année.

Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.

Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume) : 105 francs le volume.

Celles des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES :

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 à la Jurisprudence Congolaise, par A. Sohier, une brochure, 5 francs. [épuisé].

Les juridictions Indigènes, discours prononcé par A. Sohier, Procureur Général, à l'audience solennelle d'inauguration de la Cour d'Appel d'Elisabethville (épuisé).

La Dot, par A. Sohier, une brochure, 8 francs. [épuisé].

Les diverses sortes de 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 Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 francs.

Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.

Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.

Enquête sur le droit coutumier Congolaise : Questionnaire, par A. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.

La famille chez les Basfita, 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 (épuisé.)

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 supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, par L. Bours : 150 francs.

Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec les deux suppléments : 325 francs.

Le « Mupongo-Muloji » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.

La propriété Foncière chez les Bekalebiwe, par L. Bours, une brochure, 5 francs.

Le « Lusalo » ou mariage monogamique par échange 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 - 1916-1920 - Souvenirs de carrière par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.

Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux, une brochure, 5 francs. (épuisé).

Les Walendu, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.

L'âme Luba, par le Révérend W. Burton, une brochure, 25 francs.

La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.

Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.

Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.

La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari, par le R. P. de Beaucorps, s - j., une brochure, 5 francs.

Coutumes et Institutions des Barundi, par Eugène Simons, une brochure, 40 francs (épuisé).

Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, 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: 100 frs; au Bulletin seul: 50 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

A LA TRACE D'UNE PHILOSOPHIE BANTOUE, par le R. P. Tempels Placide	123
LES BAKAJI BA MPINGA (FEMMES DE REMPLACEMENT) CHEZ LES BALUBA DU LUBILASH, par le R. P. Plessers	130
MCEURS ET COUTUMES DE BANYARWANDA, par M. R. Bourgeois, A. T.	133
JURISPRUDENCE	
Infractions spéciales aux militaires - Incompétence des Tribunaux Indigènes.	159

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 ;
CORNIL, L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;
GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
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, Professeur de droit civil à l'Université coloniale d'Anvers ;
WALEFFE, F., Président de chambre honoraire 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. D. MERCKAERT, Procureur du Roi ;
Membre : M. H. de RAECK, Substitut du Procureur Général.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX, Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général ; J. de MERTEN, Juge-président du tribunal de 1^{ère} instance ; G. le MAIRE DE WARZÉE, substitut du Procureur du Roi et J. HUMBLÉ, 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 100 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 75 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 50 francs. Ces montants sont payables par chèque sur Elisabethville ou mandat postal. Ils peuvent également être versés aux comptes chèques 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 4^e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

A la trace d'une philosophie bantoue

Introduction par le R. P. Tempes Placide

LA VIE ET LA MORT CONDITIONNEMENT LE COMPORTEMENT HUMAIN.

Il a été constaté souvent, qu'un européen, qui a abandonné au cours de sa vie toute pratique religieuse, revient aisément à l'attitude chrétienne lorsque la souffrance ou l'agonie soulève le problème de la conservation et de la survie, ou de la perte et de la destruction de son être. Combien de libre-penseurs, d'anti-cléricaux, de sceptiques et de cyniques ne reviennent-ils pas à l'article de la mort, chercher, dans l'antique doctrine chrétienne occidentale, *la solution pratique* du problème de la rédemption ou de la damnation. La souffrance et la mort sont toujours les deux grands apôtres, qui en Europe ramènent à l'ultime moment, bien des égarés à notre traditionnelle sagesse.

De même voyons nous nos bantous, évolués « civilisés », voire chrétiens, qui retournent à leurs comportements anciens chaque fois qu'ils sont sous l'emprise des ennuis, du danger ou de la souffrance. C'est parce que leurs ancêtres leur ont laissé leur *solution pratique* du grand problème humain, du problème de la vie et de la mort, de la salvation ou de la destruction. Les bantous, trop superficiellement convertis ou civilisés, retournent donc poussés par une force déterminante au comportement qui leur est dicté par leurs atavismes.

Chez les bantous, et vraisemblablement chez tous les peuples primitifs, la vie et la mort sont les grands apôtres de la fidélité à la magie et du recours aux pratiques magiques traditionnelles.

II. TOUT COMPORTEMENT HUMAIN REPOSE SUR UN SYSTEME DE PRINCIPES.

Si l'europpéen moderne et hypercivilisé ne parvient pas à se libérer de l'attitude ancestrale, c'est parce que ses réflexes reposent sur un système complet philosophique, sur une conception intellectuelle, claire, complète et positive, de l'univers, de l'homme, de la vie et de la survie d'un principe spirituel : l'âme. Cette acceptation du monde visible et invisible est imprimée trop profondément dans l'esprit de la culture occidentale pour ne pas resurgir irrésistiblement lors des grands événements de la vie.

Il est fort possible, tant pour l'individu que pour le groupe clanique ou pour les peuples, que ce soient précisément les systèmes de la vie et de la mort, de la permanence et de la destruction, qui aient engendré *la peur*, agent psychologique, ayant donné naissance à certains comportements et à certaines pratiques rédemptrices. Il ne serait pourtant guère scientifique de ne retenir, comme seul fondement de ces comportements, que l'influence du milieu et les facteurs psychologiques (émotions, fantaisie ou imagination puérile). Il ne s'agit pas en effet d'étudier l'attitude de quelques individus. Il s'agit de comparer deux conceptions de la vie, — la conception chrétienne d'une part et la conception magique, d'autre part, — qui se sont perpétuées à travers le temps et dans l'espace, deux conceptions qui au cours des siècles ont embrassé des peuples et des groupes culturels entiers.

La permanence de ces attitudes à travers des siècles d'évolution contingente, ne trouve d'explication satisfaisante que dans la présence d'un ensemble de concepts logiquement coordonnés et motivés, dans une « Sagesse ». Le comportement ne peut être universel pour tous ni permanent dans le temps, s'il n'y a pas à sa base un ensemble d'idées, un système logique, une philosophie complète de l'univers, de l'homme et des choses qui l'environnent, de l'existence, de la vie, de la mort et de la survie.

Sans exclure d'autres incidences (divines et humaines) il nous faut postuler, chercher et trouver comme ultime fondement d'un comportement humain logique et universel, une pensée humaine logique.

Point de comportement vital sans un sens de la vie; point de volonté de vie sans concept vital; point de constante pratique rédemptrice sans philosophie du salut.

Au sujet de la religion des primitifs la science moderne semble avoir conclu définitivement, à la lumière des méthodes de critique historique, que les croyances actuelles des primitifs et semi-primitifs sont parties de notions simples, dégénérées aujourd'hui en conceptions complexes, et de principes exacts et précis ayant évolué vers l'imprécision et l'inexactitude. Il est aujourd'hui généralement admis que ce sont les peuples les plus primitifs qui ont gardé la notion la plus pure de l'Être suprême, Créateur et Ordonnateur de l'univers.

La foi des véritables primitifs en l'Être suprême est à la base de toutes les conceptions religieuses ayant cours parmi les demi-civilisés; animisme, dynamisme, fétichisme et magie.

Faut-il dès lors s'étonner de ce que nous trouvons chez les bantous et plus généralement chez tous les primitifs, comme fondement de leurs conceptions intellectuelles de l'univers, quelques principes de base, et même que nous puissions leur découvrir un système philosophique, relativement simple et primitif, mais constituant néanmoins une ontologie logiquement cohérente ?

Plusieurs voies doivent conduire à la découverte d'un pareil système ontologique. Une connaissance approfondie de la langue, une étude poussée de l'ethnologie, un examen critique du droit, ou encore la maïeutique bien appropriée de l'enseignement du cathéchisme, peuvent nous la révéler.

Il est possible aussi — et c'est apparemment la voie la plus courte, — de retracer directement la pensée profonde des bantous, de la pénétrer et de l'analyser. La philosophie des bantous est-elle déjà étudiée et développée comme telle ? Si non, il est grand temps que chacun s'y mette, afin de rechercher et de définir la pensée fondamentale de l'ontologie bantoue, unique clé permettant de pénétrer la pensée des indigènes.

N'attendons pas du premier noir venu, (et notamment des jeunes gens) qu'il puisse nous faire un exposé systématique de son système ontologique. Cependant cette ontologie existe: elle pénètre et informe toute la pensée du primitif, elle domine et oriente tout son comportement.

C'est à nous que revient la tâche d'en rechercher les éléments, de les classer, de les systématiser suivant la pensée ordonnée et les disciplines intellectuelles du civilisé.

Celui qui prétend que les primitifs ne possèdent point de système de pensée les rejette d'office de la classe des hommes. Ceux qui le disent, se contredisent d'ailleurs fatalement. Pour ne citer qu'un exemple, nous le prendrons chez R. Allier, qui dans sa « Psychologie de la Conversion » écrit : (p. 138) « Demandez aux Basouto, dit Mr. Dieterlen, le pourquoi de ces coutumes; ils sont incapables de vous répondre. Ils ne réfléchissent pas. Ils n'ont ni théories ni doctrines. Pour eux la seule chose qui importe, c'est l'accomplissement de certains actes traditionnels, le contact gardé avec le passé et les trépassés. » Mais à deux pages de là on peut lire : « Qu'est-ce qui rend irrésistible cette opposition des chefs? C'est la peur de rompre le lien mystique, qui, par le chef s'établit avec les ancêtres, et c'est la peur des catastrophes que cela peut entraîner ». Quel est ce « lien mystique » ou quelle est cette « influence des ancêtres » sinon les éléments d'un

système de pensée ? Serait-ce un simple instinct ou une crainte irraisonnée sans plus ? Ne serait-il point plus raisonnable et plus scientifique de rechercher quelles *idées* sustentent cette réaction devant le « lien mystique ». Peut-être pourrait-on même se passer après cela, de ce mot passe-partout de « mystique ».

III. IL Y A LIEU DE RECHERCHER L'INSTRUMENT INTELLECTUEL ? LES CONCEPTS ET LES PRINCIPES FONDAMENTAUX PHILOSOPHIQUES DES BANTOUS.

Quiconque veut étudier les primitifs, ou les primitifs évolués doit renoncer à atteindre des conclusions scientifiquement valables tant qu'il n'a pas pu pénétrer leur métaphysique. Affirmer a priori que les primitifs n'ont pas d'idées au sujet des êtres, qu'ils n'ont pas d'ontologie et que toute logique leur fait défaut, c'est tourner le dos à la réalité. Tous les jours nous pouvons nous rendre compte que les primitifs sont encore autre chose que des enfants affligés d'une imagination fantasque. C'est en tant qu'HOMMES que nous avons appris à les connaître, ici-même, chez eux. Le seul folklore, et la description superficielle d'étranges coutumes, ne peuvent suffire à nous faire découvrir et comprendre l'HOMME primitif. L'ethnologie, la linguistique, la psychanalyse, la science du droit, la sociologie et l'étude des religions ne pourront donner des conclusions définitives, qu'après que la philosophie et l'ontologie du primitif auront été complètement étudiées et décrites. En effet si les primitifs ont une conception particulière de l'être et de l'univers cette « ontologie » propre donnera un caractère spécial, une couleur locale à leur croyances et pratiques religieuses, à leurs mœurs, à leur droit, à leurs institutions et coutumes, à leurs réactions psychologiques et plus généralement à tout leur comportement. Ceci est d'autant plus vrai, qu'à mon humble avis, les bantous, comme tous les primitifs, vivent plus que nous d'IDÉES et selon leurs idées.

Ceci dit, pour ceux qui veulent « étudier » les bantous et les primitifs.

Cependant une meilleure compréhension du domaine de la pensée bantoue est tout aussi indispensable pour tous ceux qui sont appelés à vivre parmi les indigènes. Ceci concerne donc tous les coloniaux, mais plus particulièrement ceux qui sont appelés à diriger et à juger les noirs, tous ceux qui sont attentifs à une évolution favorable du droit clanique, bref tous ceux qui veulent civiliser, éduquer élever les bantous. Mais si cela concerne tous les coloniaux de bonne volonté, cela s'adresse tout particulièrement aux missionnaires.

Si l'on a pas pénétré la profondeur de leur personnalité propre, si l'on ne sait pas sur quel fond se meuvent leurs actes, il n'est pas possible de comprendre les bantous. On n'entre pas en contact spirituel avec eux. On ne se fait pas entendre d'eux, et particulièrement pas lorsqu'on aborde les grandes vérités spirituelles. On risque au contraire, en croyant « civiliser, d'attenter à l' « homme », de travailler à grossir le nombre des déracinés et de se faire des révoltés.

Nous nous trouvons désarçonnés devant les coutumes et le droit indigène. Il n'est pas possible de faire le départ entre ce qui est respectable et ce qui est néfaste, à défaut d'un critère qui permettrait non seulement de ne retenir QUE ce qui est bon dans la coutume, mais encore TOUT ce qui s'y trouve de bon, et d'émonder tout ce qui est mauvais. Or il y a lieu de sauvegarder, de protéger avec soin, d'épurer et de raffiner tout ce qui est respectable dans la coutume, afin d'en faire le chaînon, ou si l'on préfère, la tête de pont, par laquelle les indigènes pourront accéder sans accroc à ce que nous pouvons leur offrir de civilisation solide, profonde et véritable. Ce n'est que depuis la vraie, la bonne et solide coutume indigène que nous pouvons conduire les nègres vers une véritable civilisation bantoue.

Le fait, qu'en haut lieu on ne sait plus à quel saint se vouer pour diriger les bantous, qu'il s'y trouve moins que jamais une politique indigène, stable, et qu'on y demeure à court de fournir des

directions solides et dignes de crédit pour assurer l'évolution et la civilisation des noirs, me paraît devoir être attribué au fait que l'on a ignoré leur ontologie, qu'on n'a pas encore réussi à faire la synthèse de leur pensée, et qu'on n'est par conséquent pas à même de les juger.

On a dit et répété aussi, que l'évangélisation et le catéchisme devaient être adaptés à quoi... adapté à quoi ? On peut construire des églises en style indigène, introduire des mélodies nègres dans la liturgie, emprunter les vêtements au bédouins ou aux mandarins, la véritable adaptation n'en demeure pas moins l'adaptation de l'esprit. J'aurai l'occasion de revenir sur ce point. J'espère pouvoir en son temps, soumettre à la critique un essai de catéchisme « adapté ».

IV. LA FAILLE SEPARANT BLANCS ET NOIRS SUBSISTERA ET S'ELARGIRA AUSSI LONGTEMPS QUE NOUS N'AURONS PAS LEUR ONTOLOGIE.

Pourquoi le noir, n'évolue-t-il pas ? Pourquoi le païen, le non civilisé, est-il stable, et pourquoi l'évolué, le chrétien ne l'est-il pas ? Parce que le païen vit de son fond traditionnel de théodicée et d'ontologie, qui embrasse toute sa vie et qui lui fournit une solution complète du problème vital ; parce que d'autre part l'évolué et souvent le chrétien, n'a pas réussi à mettre son mode de vie nouveau en rapport avec sa philosophie propre qui est demeurée intacte et sous jacente, ou qu'il a rejetée en bloc avec tous les usages méprisés et désapprouvés. Cette philosophie était cependant la caractéristique de l'« homme » dans le bantou ; elle tenait à sa propre essence. L'abandonner a pour lui la valeur d'un suicide intellectuel.

Faudra-t-il dès lors s'étonner de ce qu'à travers le vernis de sa « civilisation » le « noir » persiste toujours à percer ? On s'étonne de voir que le noir qui a passé des années parmi les blancs se réadapte avec aisance au bout de peu de mois à la communauté de son lieu d'origine et s'y trouve bientôt résorbé. C'est qu'il n'a pas même dû se réadapter, puisque le fond de sa pensée n'avait pas été altéré. Rien ni personne ne l'ont défait de sa philosophie.

Combien de civilisés, ou de vrais évolués pourrions-nous compter parmi les indigènes du Congo ? Les déracinés et les dégénérés sont légion. Les matérialistes qui ont perdu pied dans la tradition ancestrale, sans avoir eu prise dans la pensée et la philosophie chrétienne ne font pas défaut. La plupart sont cependant demeurés « muntu » sous une légère couche d'imitation du blanc. Tel par ex. le commis de la Colonie, chez qui l'on fait une perquisition à l'occasion des révoltes de février 1944 : on découvre chez lui un cahier griffonné d'un bout à l'autre de formules de pratiques magiques ; ... il les avait copiées chez un autre clerc, ... qui lui même les avait transcrites.

A qui la faute ? Aux noirs ? — Le moment est peut être venu de faire une confession générale, et en tous cas est-il temps d'ouvrir les yeux. Nous tous, missionnaires, magistrats, administrateurs, et tous ceux qui dirigent, ou doivent diriger les noirs, n'avons pas pénétré leur « âme », du moins pas dans la profondeur que nous aurions dû atteindre. Même les spécialistes sont passés à côté de la question. Que ceci se traduise par une constatation désabusée ou par un aveu contrit, le fait demeure. Pour n'avoir pas pénétré l'ontologie des bantous, nous sommes demeurés en défaut de pouvoir leur offrir une doctrine spirituelle assimilable et une synthèse intellectuelle compréhensible.

Il est avéré qu'en condamnant l'ensemble de leurs prétendus « enfantillages et mœurs de sauvages » par la sentence « c'est stupide et c'est mal », nous avons pris notre part dans la responsabilité d'avoir tué l'homme « homme » dans le bantou.

Ajoutons de suite, que ce sont les intellectuels de bonne volonté, les dirigeants de la société indigène et tout particulièrement les missionnaires, qui seuls peuvent encore faire œuvre utile en faveur de la civilisation des bantous. Pour introduire les noirs dans la véritable civilisation,

la il faudra, en effet, encore bien plus que le bien être matériel, l'action sociale tant vantée et la confection de clerics et il faudra autre chose encore, que l'enseignement du « kifrançais »...

Avec tant d'autres j'ai pensé autrefois que l'on dissiperait les « bêtises nègres » au moyen de causeries appropriées au sujet des phénomènes naturels, de l'hygiène etc... comme si les sciences naturelles portaient atteinte à leur sagesse ou à leur philosophie. Nous renversons par là « leurs sciences naturelles », mais leurs idées fondamentales de l'univers restaient inaltérées. Un exemple expliquera ma pensée. Que de fois ne nous arrive-t-il pas d'entendre un noir accusé d'être la cause de la maladie, voire de la mort d'un autre, simplement parce qu'il était en dispute avec lui, ou parce qu'il l'avait insulté ou maudit. C'est l'habitude palabre. Or l'accusé s'exécute, il paie les dommages qui lui sont réclamés, généralement sans beaucoup d'objections, et parfois même malgré la sentence contraire d'un tribunal européen. En effet pour les bantous la palabre est claire et incontestable. Ils ont une *notion* différente des relations entre les hommes, de la causalité et de la responsabilité. Ce que nous prenons pour des élucubrations illogiques de sombres têtes noires, ce que nous taxons de cupidité, d'exploitation du faible, est pour eux la déduction logique de leur perception de choses, et devient une nécessité ontologique. Si nous voulons après cela convaincre les noirs de l'absurdité de leur appréciation en leur disant *les voir comment* cet homme est tombé malade et *de quoi* il est mort, c'est à dire, en leur montrant *les causes physiques* de la mort et de la maladie nous perdons notre temps. Nous aurions beau leur donner un cours de microbiologie et leur faire voir de leurs yeux, ou même leur faire découvrir eux-mêmes au microscope et d'après les réactions chimiques la « cause » de la mort, que nous n'aurions pas encore résolu leur problème. Nous aurions simplement résolu la question physiologique ou chimique qui s'y rapporte. La vraie cause profonde, la cause métaphysique, n'en subsiste pas moins pour eux, conformément à leur pensée, à leur sagesse ontologique. Nous verrons plus loin combien ce point de vue est logique.

De même le noir apprend chez nous à lire et à écrire, à calculer et à faire des comptes, il se familiarise avec nos techniques; mais tout comme son frère demeuré au village il sent et expérimente tous les jours que ses « motifs » ne sont pas reçus, par l'incompréhension des blancs et sa sagesse vitale élémentaire, s'en trouve ulcéré. Son estime et sa confiance pour nous risque de succomber à cette épreuve.

V. CES NOTIONS FONDAMENTALES ET CES PRINCIPES PREMIERS RELEVANT-ILS REELLEMENT DE LA PHILOSOPHIE ?

Dans les dernières décades on a successivement admis que le fondement de la religion des primitifs était : le manisme, l'animisme, la pythologie cosmique, le totémisme, le magisme, jusqu'à ce que l'on ait finalement découvert que les primitifs avaient originalement la foi et le culte de l'Être suprême, de l'Esprit créateur.

Toutes les écoles ont décrit et étudié le comportement nègre confronté avec leur système. Il est frappant que ces études aient si souvent pressenti, effleuré et même touché l'idée fondamentale de l'ontologie bantou.

Cependant nous ne trouvons guère d'étude systématique de cette ontologie. Il n'y a même pas de définition bien établie, ni surtout de définition universellement acceptée de l'animisme, du totémisme, du dynamisme et de la magie. Est-ce le vocabulaire ou est-ce de la compréhension qui ont fait défaut aux chercheurs européens ? A mon avis toutes ces conceptions de la pensée primitive n'ont pas été suffisamment approfondies, étudiées depuis le point de vue du primitif. Combien ne trouvons-nous point de prétendues définitions qui se bornent à décrire superficiellement l'aspect extérieur des coutumes indigènes.

Pourquoi l'universel « munganga » (quelque puissent être les variantes vernaculaires de son appellation) se trouve-t-il désigné chez les autres de noms disparates tels que : sorcier, féticheur, nécromancien, guérisseur, homme de l'art, etc... Une définition précise fait donc défaut. Mais le noir, que pense-t-il, lui de ce personnage ? Voilà la définition que nous avons à rechercher.

Admettons que les noirs soient « animistes », dans ce sens qu'ils attribuent une « âme » à tous les êtres, ou tenons-les pour « dynamistes » en ce sens qu'ils reconnaissent une « mana » une force universelle animant les êtres de l'univers. Il faudra néanmoins poser aux bantous mêmes les questions : « Comment ces âmes ou cette force universelle *peuvent-elles* d'après vous agir sur les autres ? Comment se fait-il l'interaction des êtres ? Comment le « bwanga » (médicament magique, amulette, talisman...) *peut-il*, d'après vous guérir l'homme ? Comment le mfwisi, le muloji, l'envoûteur, peut-il vous tuer, même à distance ? Comment le mort peut-il renaître ? Qu'entendez-vous par cette renaissance ? Comment la cérémonie de l'initiation peut-elle faire d'un simple mortel un munganga, un magicien, guérisseur, ou, comme nous le ferons apparaître, plus loin, un médecin ontologique ? — Qui initie ? l'homme ou l'esprit ? — Comment l'initié acquiert-il la « connaissance » et la puissance ? Pourquoi la malédiction a-t-elle un effet destructeur ? Comment le possède-t-elle ? Comment se fait-il que nos catécumènes à la veille de leur baptême viennent nous dire : sans doute nos remèdes magiques sont agissants, mais nous voulons renoncer à recourir à leur usage ? »

Pareilles questions dépassent la description superficielle des pratiques coutumières. Elles ne sont pourtant pas vouées à demeurer sans réponse. La réponse est celle que feront invariablement tous les bantous. Ce qu'on a nommé magie, animisme ou dynamisme, bref toute la coutume des bantous repose sur un principe unique, la reconnaissance de la NATURE INTIME DES ETRES, c. à. d. sur le principe de leur ONTOLOGIE. Car c'est bien de ce terme philosophique qu'il y a lieu de désigner leur *connaissance de l'être*, de l'existence des choses.

VI. PEUT-ON PRETER A LA PENSEE BANTOUE, UN « SYSTEME PHILOSOPHIQUE »

Il est universellement admis que l'humanité évolue. Les bantous parmi lesquels nous vivions ne sont pas des primitifs purs. Ils ont évolué. Il est certain que leur religion, notamment, a évolué. Leurs pratiques, leurs habitudes, leurs coutumes, leurs comportements doivent également avoir évolué. On a prétendu que le fondement de la religion des primitifs était soit le manisme, soit l'animisme soit le totemisme ou la magie. D'après les plus récentes recherches historiques il semble établi que le culte de l'Être suprême est au moins aussi ancien, sinon plus ancien que la magie. Faudra-t-il en conclure que les bantous aient été successivement monothéistes, puis animistes, et après cela totémistes ? Qu'ils auraient donc chaque fois *changé* de religion ? — Faudra-t-il admettre que ces changements de religion aient été le fruit de révolution ? N'est-il pas plus vraisemblable que ces modifications des conceptions religieuses aient été le résultat d'une évolution progressive depuis leurs religion primitive ? Cette question ne me paraît pas pouvoir être disputée : il y eut évolution et non point révolution.

En voici la meilleure preuve : les bantous actuels ont gardé leur foi dans les éléments de leur religion originelle théiste, et cependant nous les voyons à la fois, manifestes, animistes, dynamistes, totémistes et tenants de la magie. Mais il y a plus : chacun peut aisément vérifier aujourd'hui que nos bantous contemporains diront en parlant du manisme, du fétichisme, de l'animisme etc... « Tout cela est voulu par Dieu, l'Être suprême, et tout cela a été donné pour aider les hommes ».

Pourra-t-on encore prétendre après cela qu'à chaque changement de pratique les noirs aient changé de mentalité, qu'ils aient modifié leur système de pensée et leur conception du monde ? Et si au contraire, nous trouvons ces diverses pratiques coexistantes, devons-nous en

conclure que les bantous en seraient arrivés à avoir six ou sept systèmes philosophiques parallèles ? Il faut au contraire admettre raisonnablement que toutes ces manifestations diverses se rattachent à une conception unique, à une même idée de l'univers, à un même principe métaphysique.

Avant d'enseigner aux noirs notre pensée philosophique, tâchons de pénétrer la leur. Sans pénétration philosophique l'ethnologie n'est que folklore... Il n'est plus possible de se contenter de vagues locutions telles que : « forces mystérieuses des êtres », certaines croyances « influences indéfinissables » ou « une certaine conception de l'homme et de la nature ». Semblables définitions, vides de tout contenu n'ont exactement *aucune* portée scientifique.

Nous ne prétendons certes pas que les bantous soient à même de nous présenter un traité de philosophie, exposé dans un vocabulaire adéquat. C'est à nous qu'il appartient d'en faire le développement systématique. C'est nous qui pourrons leur dire, d'une façon précise, quelle est leur conception intime des êtres, et eux se reconnaissant dans nos paroles acquiesceront alors en disant : « tu nous a compris, tu nous connais à présent complètement, tu « sais » à la manière dont nous « savons ».

Bien plus, si nous pouvons adopter l'enseignement de la vraie religion à ce qui peut être respecté dans leur ontologie, nous pourrons entendre, ainsi qu'il me fut donné, des témoignages tels que : « à présent tu ne te trompes plus, tu parles, comme nos pères ; il nous semblait bien que nous devions avoir raison... »

VII. DERNIERES REMARQUES INTRODUCTIVES.

La présente introduction ne fut écrite qu'après parachèvement de l'étude systématique de l'ontologie bantoue, et après la construction de la synthèse de leur philosophie et de son application à nos doctrines religieuses et à l'enseignement du cathéchisme. L'analyse et l'induction nous ont amenés à reconnaître leur ontologie.

Cette introduction est une réponse aux considérations et objections soulevées par mes confrères qui ont bien voulu prendre connaissance de mon étude et de mes exposés traitant de l'ontologie bantoue. Elle est le fruit de discussions parfois fort animées ; c'est grâce à leur critiques que j'ai pu élaborer ces mises au point, destinées à prévenir certaines objections qui porteraient à faux, mais qui sans ce préambule seraient venues à l'esprit de maint lecteur. En développant ce thème introductif, mon but a été de préparer et d'applanir la voie. Je me flatte de pouvoir convaincre mes lecteurs qu'une vraie philosophie peut exister chez l'indigène, et qu'il y a lieu de la chercher. Plusieurs déjà m'ont rendu ce témoignage : « C'est bien ce que j'avais toujours pensé. »

Le problème de l'ontologie bantoue, de son existence, se trouve ainsi posé. Il nous est loisible, à présent d'entamer l'exposé de la philosophie des bantous, qui peut-être est la philosophie commune de tous les primitifs, de tous les peuples claniques.

Kamina, le 6-7-1944
R. P. Placide Tempels.

Les Bakaji ba mpinga (femmes de remplacement) chez les Baluba du Lubilash

Par le R. P. Plessers

Les Baluba du Lubilash ont, de tout temps, payé, pour se marier, une très forte dot. Actuellement, la somme à verser est de 1.500 à 1.700 frs., mais anciennement ils payaient jusqu'à cent chèvres.

Les gens âgés de la région du Lubilash disent que, dans le temps passé, il était quasi impossible de se marier jeune; l'âge du mariage se situait entre 30 et 35 ans. La dot étant très élevée, seuls les polygames, détenteur des richesses, véritables capitalistes de la société indigène, pouvaient en réunir les éléments sans trop de difficultés.

Ce taux élevé de la dot explique qu'il apparaissait naturel, dans la région qui retient notre attention, de réclamer en cas de décès de l'épouse, une femme de remplacement.

A l'origine de cette coutume se trouve peut-être une autre pratique ancienne qui suggère, d'ailleurs, pour le noter en passant, qu'il n'est pas exclu que le matriarcat ait jadis régi l'institution familiale. A la mort d'une femme mariée, la famille de celle-ci devait fournir une autre femme « pour élever les enfants de sa sœur défunte ». Et ultérieurement, les enfants élevés par cette tante (sensu lato), arrivés à l'âge du mariage, pouvaient s'adresser à la famille maternelle pour en obtenir une dot. L'enfant qui se trouvait dans ce cas était appelé « muïpu » par la famille maternelle; il semble bien, en l'espèce, qu'il profitait de la dot payée par son père, que celle-ci se trouve à l'origine de la répétition que nous venons d'évoquer.

Au surplus, il est certain en tout état de cause, que la famille de la femme aimait conserver l'alliance conclue par le mariage avec la famille du mari : il en allait ainsi, dans les anciens temps, parce qu'alors cette alliance représentait un accroissement de force et qu'il importait d'être fort, pour le cas de guerres intertribales, pour se défendre contre les usurpations trop fréquentes de la part des chefs, etc... En ce qui concerne la « mpinga » — femme de remplacement de l'épouse défunte, fournie par la famille de la défunte —, le mari qui la recevait devait payer à cette occasion un supplément dotal qui variait avec l'âge de la femme décédée et avec celui de la remplaçante.

Jadis, il n'était pas très difficile, ordinairement pour les chefs de famille de fournir la remplaçante, la « mpinga » : ils étaient polygames, leur autorité sur le clan était incontestée; il ne leur manquait pas de filles nubiles (et c'est ainsi qu'assurés contre les risques de décès, ils pouvaient exiger des dots importantes).

Il pouvait se faire, cependant, que la famille maternelle, devenue pauvre par le fait des circonstances, ne disposât plus que d'une fille non nubile. En ce cas, celle-ci était cédée au même titre qu'une fille nubile. Son sort était généralement loin d'être enviable. Dans le « lupangu » du mari, tous les gros travaux lui incombaient comme si elle était adulte; si elle avait été livrée à titre de « mpinga » d'une première femme, le mari accomplissait avec elle tous les rites familiaux traditionnels. Mais on n'avait aucune considération pour elle; c'est elle, en dernière analyse, qui dans sa personne, supportait le contrecoup de la rancœur du clan de son mari à l'égard de sa propre famille qui n'avait pu convenablement remplacer l'épouse défunte par une contrevalet adéquate. Souvent ces pauvres fillettes s'étiolaient et mouraient prématurément. A vrai dire, le remplacement par une fille non nubile était plutôt rare. Malgré la législation actuelle, il peut encore se rencontrer.

* *

L'état présent de l'institution familiale est tout différent de ce qu'il fut. La famille est ébranlée dans ses fondements. L'influence du chef de famille n'est plus que l'ombre de ce qu'elle a été. Il y a, au surplus, un grand nombre de familles chrétiennes qui ne sauraient s'accommoder de l'ancienne coutume et pour lesquelles, dans les faits, une nouvelle coutume est en voie d'élaboration. On ne devrait que s'en féliciter, si toutefois l'évolution indispensable était toujours suivie de près et guidée par des observateurs avertis.

En réalité, actuellement, la coutume des « bakaji ba mpinga » s'avère nettement défavorable. Nombre des palabres qu'elles suscitent traînent, des années durant, en contestations diverses, dans le sein des familles intéressées et devant les tribunaux indigènes, parce que le chef de famille monogamique ou le chef de famille dont l'autorité est méconnue ne parvient plus à s'acquitter de la dette coutumière. Et tout l'état familial en est gravement atteint parce que ces palabres se transmettent de père en fils et s'invétèrent, en quelque sorte, comme des racines parasites puissantes et destructrices, dans les fondements même de l'organisme social.

Il arrive que le chef d'une famille chrétienne se trouve acculé à céder sa fille chrétienne — nubile ou non — pour se libérer de son obligation coutumière de livrer une « mpinga », obligation remontant parfois à plus de dix ans. Il arrive même qu'un indigène se voit enlever sa fiancée par la nécessité où se trouve la famille de celle-ci de faire face à une obligation de « mpinga ». La réflexion n'amène-t-elle pas à se poser la question : une situation semblable, si contraire au respect de la personne humaine, est-elle encore tolérable ?

J'ai bien dit « contraire au respect de la personne humaine » : en effet, en creusant un peu l'origine et l'essence de la coutume des « bakaji ba mpinga », on aperçoit clairement qu'elle lie le sort d'êtres humains sans défense à des règlements de dettes qui ont, sinon exclusivement, principalement un aspect économique. On livre une femme vivante pour une femme décédée, en compensation d'une dot, pour maintenir l'équilibre dans les prestations fournies de part et d'autre : et l'exigence de cet équilibre est telle que, dans la quasi généralité des cas, elle seule détermine la cession de la « mpinga », le sort de la jeune fille livrée à la famille du mari, en remplacement de la défunte.

* *

A défaut d'une initiative des Pouvoirs publics pour aménager un règlement prudent et progressif de ce genre de conflits, une réaction spontanée se fait jour, point heureuse sans doute mais combien explicable. Si le débiteur n'a pas de fille à livrer pour s'acquitter de son obligation de « mpinga » ou s'il entend ne pas livrer celle qu'il possède, il cherchera dans le dossier familial, toujours riche chez nos Baluba, une vieille palabre qui lui permettra à son tour d'invoquer un titre, vrai ou faux, une réclamation de femme ou d'argent capable de balancer la revendication d'une « mpinga » formulée contre lui. Cette palabre pourra en déclencher d'autres encore, car un muluba n'est jamais en reste et à revendication ingénieuse, on peut toujours opposer une revendication imaginaire et la défendre avec véhémence, comme la vérité la plus évidente.

Tout cela fait voir combien les répercussions de la coutume des « mpinga » troublent la vie sociale et économique, l'ordre des familles.

Elle est non seulement source de palabres interminables mais, par ses répercussions directes et indirectes, elle agit contre le courant du progrès, elle étouffe l'esprit d'initiative, et d'entreprise. Car, ce serait se leurrer de penser que seuls les intéressés immédiats, les pères sollicités de fournir une « mpinga » — ou, en suite à l'intervention d'un tribunal indigène, sa contre valeur en argent — se trouvent touchés par cette exigence. C'est, en réalité, souvent aussi d'autres membres de la famille,

un parent, un frère, qui seront sollicités, suppliés, harcelés pour apporter leur intervention, livrer la « mpinga », contribuer au paiement de sa contrevaleur. On voit ainsi qu'après l'ordre des familles, c'est aussi la tranquillité de la propriété qui est atteinte par la coutume que nous décrivons. Et l'instabilité, la précarité qui en dérive, comment serait-elle conciliable avec des projets individuels d'initiative économique? Dans le cercle large et toujours plus ou moins indéfini de la famille indigène, nul n'est jamais sûr de ne se voir en butte à des sollicitations imprévues auxquelles il sera très difficile, pour ne pas dire impossible, en de nombreux cas, de se dérober.

Et si un premier individu s'y dérobe en prenant la fuite, en partant vers le Katanga industriel par exemple, son plus proche parent, un homme actif et laborieux, peut-être, verra immédiatement refluer sur lui le torrent des sollicitations pressantes. En cédant, il verra fondre tout le petit pécule qu'il avait amassé pour améliorer sa propre situation sociale et celle de ses enfants.

Cela apparaît, à tous égards, d'autant plus fâcheux que nombre de ces palabres de « mpinga » se trouvent « montées de toutes pièces », sous l'impulsion de l'esprit de lucre le plus vil et l'on sait que le mulaba n'est pas le dernier à céder à ses tentations.

Il semble donc bien, en conséquence, que la coutume des « mpinga » si elle pouvait s'expliquer et se défendre dans l'atmosphère des temps anciens, est actuellement une grave nuisance tant sociale et morale qu'économique, dont la tolérance est incompatible avec les exigences d'une saine et nécessaire évolution.

R. P. Plessers.

Mœurs et coutumes de Banyarwanda

en territoire de Shangugu en 1935.

par M. R. Bourgeois, A. T. (Prix Castelein).

I. — ORGANISATION INDIGÈNE

1^o) FAMILIALE

La société indigène munyarwanda est essentiellement patriarcale et patrilocale pour les trois races ; mututsi, muhutu et mutwa, elle se crée et s'agrandit comme suit :

a) *L'Ikinege* : individu mâle, adulte et valide qui crée un « foyer » qui sera le point de départ des groupements ci-dessous.

b) *L'Inzu* : (vient d'inzu : la hutte, la maison) ; désigne le groupement provenant de la descendance immédiate de l'Ikinege (c'est à dire le produit de la maison de cet Ikinege). Durant plusieurs générations le nom d'Inzu restera au groupement patriarcal issu de l'Ikinege, il n'y a pas de limite fixée pour passer de l'Inzu au groupement suivant. L'Inzu comprend, en général 10 à 12 M. A. V. et leurs familles.

c) *L'Umuryango* : (la porte) comprend la descendance de l'Inzu après de nombreuses générations, son importance est très variable numériquement ; on connaît des imiryango comptant de 30 à 150 M. A. V. et leurs familles. Généralement, l'Umuryango donne nom au groupement suivant l'Inzu après 3 ou 4 générations.

d) *L'Ubgoko* : comprend tous les Imiryango provenant d'un ancêtre commun : ce sont les Abanyiginya, les Abega, les Abagesera, les Abugura, les Abazigaba, les Abazigo, etc. Toutefois, l'ancêtre, comme il se conçoit aisément, est parfois tellement éloigné qu'il devient purement légendaire. Chaque race : mututsi, muhutu et mutwa se compose d'une mosaïque d'amoko (pluriel d'Ubgoko) la parenté à l'intérieur de ces subdivisions a tendance à se relâcher et, bien que la société munyarwanda soit en principe exogame, elle devient endogame dans l'Ubgoko, du fait de l'éloignement considérable de la parenté. La société demeure exogame dans l'Umuryango et dans l'Inzu.

Certains ont comparé le terme Ubgoko au mot Phratrie (subdivision de la tribu), l'Umuryango a été appelé clan, l'Inzu sous-clan. Aucune règle fixe n'a été adoptée, vu l'impression relative des déterminations.

L'Inzu et l'Umuryango ont un chef chacun, l'Ikinege étant chef de son ménage. L'Ubwoko n'a pas de chef. D'autres considérations seront expliquées au chapitre concernant la succession indigène. Un Chef d'Umuryango sera toujours chef d'Inzu et commandera les chefs des autres Inzu.

2^o) POLITIQUE (actuelle).

a) *Le Mwami* Commande toute la principauté du Ruanda.

b) *Le Chef de Province* Commandant tous les M. A. V. et sous-chefs de sa Province (Intara ou Igihugu).

c) *Le sous-chef de Colline (s)* Commandant tous les M. A. V. des collines (imisozi) de son ressort administratif.

Statut du pouvoir politique indigène

Le Ruanda est une principauté divisée en Provinces, divisées en collines, scindées à leur tour en villages.

a) *Le Mwami* : Commande la Principauté du Ruanda, il est consulté par le Résident du Ruanda pour tous les changements politiques et géographiques à exécuter dans les Provinces et les collines. Il est d'office Juge du Tribunal indigène d'Appel. Suivant l'art. 4 de l'ordonnance n° 2/5 du 6-4-1917 du Commissaire Royal du Ruanda-Urundi, il exerce, sous la direction du Résident du Ruanda, ses attributions politiques et judiciaires dans la mesure et de la manière fixées par la coutume indigène et les instructions du Commissaire Royal. Il perçoit une contribution annuelle, l'Ikoro, de chaque homme du Ruanda, à raison de 0,75 fr par tête.

b) *Le Chef de Province* (Umutware w'intebe) Il est d'office Juge du Tribunal Indigène du Territoire, il peut être délégué à la perception des impôts indigènes pour son ressort administratif, il a droit à 3 jours de travail par an de ses administrés mâles, et à 3 kg. de vivres, valant loyer de terre (actuellement rachetés 1 fr). Il doit aller 15 jours par an à la Cour du Mwami à Nyanza, il reçoit en outre les « imisogongero » (prestations en nature) comme fixées par la coutume. Il touche des ristournes sur les impôts de capitation et de bétail perçus dans sa Province.

c) *Le Chef de Colline* (Umutware w'Umusozi, ou plus exactement Igisonga) Est assesseur du Tribunal Indigène du Territoire, éventuellement Juge. Parfois il est commissionné en tant que Collecteur d'impôts indigènes pour son ressort. Il a droit à 10 jours de travail (Ubuletwa ou ubutaka) par an, de la part de ses administrés masculins, et à 6 kg. de vivres par homme. Il reçoit les imisogongero comme fixé par la coutume. En pratique, il a le droit de se faire représenter dans son commandement par un « kilongozi sur chacune des collines de son ressort. Il touche des ristournes sur les impôts de capitation et de bétail perçus chez lui.

Les Chefs de Provinces et de Collines, comme il a été dit précédemment, ont toujours le droit coutumier, reconnu par la lettre 158/ TT du 5-4-1934 du Résident du Ruanda, de sanctionner leurs ordres et règlements par la peine du fouet limitée à 8 coups.

La destitution du Mwami est ordonnée par le Gouverneur du Ruanda-Urundi, sur proposition du Résident. La destitution, la nomination et les propositions géographiques des commandements exercés par les Chefs de Province et de Collines dont le nombre de contribuables est supérieur à 1.000 unités, est soumise à la décision du Gouverneur du Ruanda-Urundi par le Résident, sur proposition éventuelle de l'Administrateur Territorial intéressé. La destitution, la nomination et les modifications géographiques des commandements exercés par des Chefs et des sous-chefs possédant moins de 1.000 contribuables, sont tranchées par le Résident lui-même, sur proposition de l'Administrateur Territorial. L'avis du Mwami est toujours recherché.

Nous avons obligé les Chefs et les sous-chefs à faire exécuter leurs ordres par l'intermédiaire des Chefs d'Imiryango et d'Inzu dont les attributions sont fixées par la coutume et s'exécutent pour autant qu'elles ne soient pas en contradiction avec les Lois de l'occupant et la morale universelle. Ils apportent les « imisogongero » de leurs groupements respectifs aux Chefs de Collines qui se les partagent avec leur Chef de Province.

L'administration belge poursuit donc nettement une politique d'administration indirecte, d'autant plus que, coutumièrement, Chefs de Province et Chefs de Collines étaient investis et démis par le Mwami, la plupart des sous-chefs ne dépendant que du Chef de Province, agissant lui-même à leur égard comme le Mwami.

Relégation : Attribution du Résident suivant O. L. du 27-8-1924, également du Gouverneur du Ruanda-Urundi.

2° — COUTUMES AYANT TRAIT AU GROS BETAIL

Le désir de tout munyarwanda est de posséder le plus de têtes de gros bétail possible, un mututsi du Bigogwe (Territoire de Kisenyi) pleure lorsque l'une de ses vaches crève, il ne pleure

pas lorsque c'est un de ses enfants qui meurt; un muhutu sera plus attristé par la perte d'une génisse que par la mort de sa femme, car avec cette génisse, il aurait pu se procurer une seconde femme. C'est dire l'importance du gros bétail au Ruanda, pour déduire qu'il y a lieu de s'attacher longuement à l'étude des coutumes le concernant, car le bétail fait la Loi dans le pays, la puissance des chefs est en raison directe du nombre des vaches qu'ils possèdent, la polygamie est sans aucun prestige, toutes les palabres des tribunaux indigènes concernent, à raison de 90 o/o, des questions litigieuses le gros bétail.

a) *Distinction du gros bétail par sa Couleur*

Les dénominations qui suivront sous cette rubrique concernent la couleur des vaches; au masculin le préfixe change pour devenir Uru :

exemple : Ibihondo fait Uruhogo.

Ubugondo » Urugondo.

Urwirungu fait exception et se transforme en Uruvuzo.

**

Ibihogo	: chocolat, brun foncé
Umukara	: noir
Igitare	: blanc-jaune
Isine	: violet, ou produit de noir et brun
Umusengo	: rouge avec des taches blanches
Ubugondo	: roux, gris, avec taches blanches
Ikibamba	: avec taches noires et blanches
Igaju	: brun clair
Urwirungu-Rgw'amargwa	: cendrée, couleur « bière de bananes »
Urwirungu-Rgw'umugoroba	: cendrée, noir du soir
Ikijuju	: gris
Intanga	: mélange d'Igaju, Igitare et Ibihogo
Igisa	: noir
Umuyenzi	: cendrée, et noir par taches
Umwere	: blanc pur
Indoko	: vache avec une tache blanche sur la gorge
Inyombya	: vache rayée noir sur fond Igaju, couleur de merle (la vache qui porte cette couleur est taboue pour les gens du clan des Abasinga).
Ikibibi	: vache avec des taches rouges et brunes sur robe noire ou cendrée-noire.
Ubugondo bgw'Ikirara	: vache représentant plus de rouge que de blanc. Le blanc étant réparti en taches, sur le ventre, irrégulières dans la forme comme dans la couleur.
Ubugondo bgw'Ishimba	: comme ci-dessus, toutefois, il y a moins de rouge que de blanc qui est réparti en taches petites et irrégulières sur tout le corps.
Y'amasera	: vache qui présente deux taches blanches aux arcades sourcilières, quelle que soit sa couleur.

b) Distinction du gros bétail par la forme, la direction ou l'absence des cornes

Inkugu	:	vache sans cornes
Ikiregerege	:	» avec les cornes mobiles
Inkondogoro	:	» dont les cornes sont inclinées vers l'avant avec les pointes tombant vers les yeux.
Indendere	:	» dont les cornes horizontales sont dirigées vers l'avant.
Urukoro	:	» dont les cornes sont en forme de lyre, avec les pointes tournées vers l'intérieur.
Impotore	:	» dont les cornes sont en forme de lyre avec les branches sortantes.
Indaze	:	» ayant les cornes en forme de V
Inishara	:	» dont les cornes sont horizontales
Ikibinda	:	» dont les cornes forment un V renversé
Ingarure	:	» dont les cornes sont verticales mais avec les pointes dirigées vers l'avant.
Ikubis'ihembe	:	» dont les cornes forment un dessin asymétrique.

c) Distinction du gros bétail par le sexe et par l'âge.

		Terme générique : Inkha
Umutavu		veau, sans distinction de sexe, qui tette

a) Femelles

Inyana	:	veau femelle, jeune
Umukulira	:	veau qui tette et qui broute
Inshuke puis Umukangara	:	veau sevré
Ishashi puis Indinzi	:	vache adulte
Iriza	:	» qui a vêlé 1 fois
Impete	:	» » » 2 »
Impeture	:	» » » 3 »
Ijigija	:	» » » 4 et plus
Ibuguma	:	» vêlé encore mais allaite difficilement
Inshura	:	» vieille et qui ne vêle plus
Isave ou Urubereri	:	» stérile
Ingumba	:	» qui a vêlé 1 fois puis est devenue stérile
Impogazi	:	» qui a vêlé 1 fois, est pleine à nouveau, mais qui n'est pas traitée actuellement.
Isibe	:	» qui n'a pas de pis
Imbyeji	:	» qui de vient vêler et que l'on traite
Inumba	:	» grande et forte
Isugi	:	» dont les veaux ne sont pas encore morts
Ubusuri	:	» qui a perdu son veau
Insindirano	:	» dont le veau est mort et à laquelle, afin de la traire, on présente un autre veau, ou tout simplement, la peau de son veau mort.
Inkuku	:	petites vaches, communes. des batutsi et des bahutus.

b) Mâles

Ikimasa		taurillon
---------	--	-----------

Imana puis Umulerwa	:	taurillon mis à part pour devenir reproducteur
Impfizi	:	taureau
Ubukwerere	:	» dans la force de l'âge
Ubukombe	:	» devenu vieux
Ishahu ou Inkone	:	bœuf

d) Distinction du gros bétail par les coutumes s'y rapportant.

Intarama : (de gutarama : faire la cour le soir) Coutume par laquelle des vaches sont traitées le soir chez un grand Chef ou chez le Mwami, elles rentrent le soir même dans un camp éloigné de celui chez lequel elles ont donné le lait.

Imbyukuruke : Vaches que l'on montre, pour être traitées, une seule fois, et un matin, à un Chef de passage, par son umugaragu ou son ami. Se pratique également en signe d'amitié à l'égard d'un mututsi qui vient de se marier ou de devenir père de famille.

Inzimana : Vache ou génisse, remise à titre définitif, par un umugaragu à son Chef ou à son patron de passage. Concerne également les vivres (amazimano) donnés dans de semblables circonstances.

Intizo : Vache donnée par un mututsi à un autre mututsi qui vient de voir son bétail subir des mortalités ou bien qui vient d'être éprouvé par une razzia, afin de procurer du lait nécessaire au ravitaillement du sinistré. Cette vache retournera ensuite au propriétaire, lorsqu'elle aura cessé de donner du lait.

Imponoke : (vient de Guhonoka : guérir) Vache donnée par un umugaragu à son patron lorsque ce dernier subissait des mortalités dans ses troupeaux. Cette coutume a été supprimée par l'Administration. Elle servait également à payer un don d'avènement à un nouveau Chef.

Indabukirano : (vient du verbe Kurabukira) Vache donnée à un Chef ou un sous-chef, voir au Mwami, et exigée par eux, lors de leur prise de commandement, en tant que cadeau d'avènement. Le prélèvement des bêtes Indabukirano se pratiquait au cours d'un « Umurundo » (explication ci-après). Cette coutume a également été interdite par l'Administration belge.

Indemano : Troupeau constitué par des génisses fournies par des abagaragu et des génisses prises dans l'Inyarurembo du patron, mis à part sous la garde d'un « umuchumba » qui apporte le lait au patron.

Inyarulembo : (vient de urulembo : l'enceinte qui est chez le mututsi ce qu'est le rugo chez le muhutu : kraal) par extension, on a appelé Inyarulembo, le troupeau d'un mututsi constitué du bétail qu'il a reçu de son patron, qu'il conserve à proximité de son habitation pour son propre usage. Lors d'une razzia ce troupeau entier était repris par le patron. Par extension, toujours, le terme « Inyarulembo » a été donné aux choses se trouvant à proximité du boma du Chef : notamment les collines qu'il commande directement.

Ingarigari : Vache (même colliné) possédée et gardée par un umugaragu du Mwami sous la seule dépendance de ce dernier. Dans le cas où elle est reçue d'un fils de son père, sans dépendance du reste de la famille, elle est également « Ingarigari » et, à la mort du père, elle ne sera pas comprise dans l'héritage, restant chez le fils qui la possède, elle devient le synonyme d'Imbata. Par extension, encore, on a entendu par biens « Ingarigari » ceux commandés directement par un mututsi (comme Inyarulembo) et lui appartenant en toute propriété.

Impahano : Vache appartenant en toute propriété à un indigène et provenant d'un achat, d'une génisse résultant du système « Ingwate, » si le taurillon est impahano lui-même, ou du système « Gushega », ou de celui « Kugaba » ; si le mariage devient stable, l'Inkwano et l'Indongoranyo deviennent également Impahano, de même l'Inshumbushanyo.

Imbata (de Kwihata : faire des efforts). Les vaches « Impahano » prennent ce nom d'Imbata lorsqu'elles passent de leur propriétaire initial à ses héritiers.

Ubuntu. Vache donnée en signe d'amitié ; généralement ce don a été précédé d'un envoi de cadeaux de la part de celui qui le reçoit, notamment des pots de bière.

Inyiturano (du verbe Gutura : offrir un présent) vache ou génisse qui revient à celui qui a donné, dans le contrat précédent, une vache y'Ubuntu. L'Inyiturano marque la fin du contrat d'amitié. Le refus de donner l'Inyiturano peut entraîner procès.

Inkwano. Vache donnée en tant que dot pour acquérir femme.

Indongoranyo (de Kurongoranya : aider à entrer en ménage). Vache donnée par la famille de la mariée à celle du mari si le mariage se révèle stable. Lorsque le mariage est rompu, et que l'Inkwano d'une part et l'Indongoranyo d'autre part, avaient été remises, il n'y a pas lieu à procès en restitution puisque chaque partie restera avec la vache qu'elle a obtenue précédemment.

Inshumbushanyo. Vache donnée, à titre définitif, par un indigène à l'un de ses parents, ou de ses amis qui se trouve dans le malheur ; mortalité dans son bétail, razzia, vols, etc.

Umuliro. Première vache donnée à celui qui vient d'être pillé complètement soit par le Mwami, soit par celui-là même qui l'a pillé.

Irembo. Vache d'entrée (sous entendu : en ménage) parce que la nouvelle épouse la reçoit de ses beaux-parents en cadeau, alors qu'elle pénètre pour la première fois sous le toit conjugal. Elle devient la propriété de son mari.

Inzishwa. Vache laitières qu'un mututsi en voyage emploie pour son ravitaillement en lait ; elles ont été prélevées dans ses troupeaux ou bien elles lui ont été fournies par ses clients, dans ce dernier cas, il les leur rendra lorsque son voyage sera terminé.

Inkuke. Vaches fournies par les clients, grands propriétaires de gros bétail, à leur patron ou au Mwami, pour le ravitaillement en lait de leur maison, elles étaient rendues au prestataire lorsqu'elles étaient tarées. Les grands chefs de Provinces, en 1931, ont fourni des vaches au Mwami Mutara-Rudahigwa, en rachat définitif de l'Inkuke, cette coutume peut donc être considérée actuellement comme tombée en désuétude.

Indorano. Vache donnée en signe de deuil par un umugaraga, un fils ou un ami, à une personne qui vient de perdre un parent proche. Est synonyme de « Amalira » : vache de pleurs.

Impongano. Vache donnée par un mututsi à un autre mututsi, ou entre bahutu, afin d'éviter qu'il n'aille porter plainte contre lui, pour une faute commise.

Itsyiru. Vache d'amende.

Indihano. Vache de dommages et intérêts, d'un procès-civil.

Ingurano. Vache de dommages et intérêts provenant soit de lui-même, soit de l'un de ses alliés ou parents, qu'un voleur, « encore corde au cou », devait restituer au volé.

Indwangi. Taureaux ne donnant plus de services et offerts au Mwami pour les sacrifices.

Imana. Veau donné pour le même objet.

Ibiniha. Vaches stériles données pour le même objet.

Indagizo. Vache mise en dépôt. Lorsqu'elle vèle chez le dépositaire, celui-ci a droit au lait pendant 15 jours, à une houe et de la bière. Ce terme s'applique également à des troupeaux entiers en dépôt, dans ce cas, par troupeau, le propriétaire donne un cadeau au sous-chef gardien, suivant l'importance du troupeau, le don consiste en un taurillon, ou une génisse, sinon les deux, cette redevance s'appelle : « Uburagize ».

Inzito. Génisse d'une couleur déterminée, donnée annuellement au chef de clan (umukuru w'umuryango) par l'un des membres des familles de ce clan. Cette prestation s'opère par roulement entre les familles.

Kubika. Vache ou génisse donnée par le nouveau chef de famille au patron de cel-

le-ci, en lui annonçant la mort de son père, afin se faire reconnaître comme chef de famille et de l'aider lors du partage de la succession. Lors de l'annonce au Mwami, le présent était composé d'un taurillon et d'une génisse.

Urugori ou Itsyari. Vache donnée au mari, chez les batutsi de modeste condition, lorsque sa femme accouche. Ce don est effectué par les beaux-parents.

Iminyago. Vache qui provenait, jadis, des razzias (provient du verbe : kunyaga : piller) guerrières, et que le Chef prélevait sur le butin de son Ingabo (régiment).

Abatora. Taurillons destinés à la consultation des augures ou à être tués au culte des ancêtres chez le Mwami.

Ingurane. Vache faisant objet d'échange (du v. kugura : acheter). Sinon, désigne la vache qu'un Chef estime pouvoir donner un veau Inyambo (cfr définition ci-après) et qu'il rencontre chez l'un de ses clients, il procède à son acquisition par voie d'échange.

Inyambo. Vaches faisant partie des troupeaux sacrés du Mwami ou de très grands Chefs sveltes, aux jambes fines et élancées, elles possèdent des cornes fines, très longues, relevées vers le ciel en forme de lyre, leur poil est toujours luisant et la queue touffue, la robe est uniforme pour toutes les bêtes du même troupeau, la démarche de ces bêtes est majestueuse et dandinante. Ces vaches se retrouvent principalement au Lac Mohasi — Au Buganza, en Territoire de Kigali, elles sont l'objet, à certaines époques, de cérémonies païennes accompagnées de chants.

Inshatshyufu. Vache qui était versée au préjudicé par un voleur de gros bétail pour le cas où des dégâts avaient été causés au kraal lors de la perpétration du vol.

Umunane. Vaches données dans le but de l'aider par un père ou un parent à un mututsi lors de son mariage, de son installation en ménage, etc.

Kumulika. Cérémonie au cours de laquelle un mututsi rassemble son bétail « Inyarulembo » afin de l'inspecter; les génisses adultes sont retirées (kuzitura) pour créer un troupeau nouveau qui portera le nom d'Indemano. Kurema est le verbe qui signifie l'action de donner ce troupeau à la garde d'un vacher.

Intundo. Vache destinée à la vente (de gutunda : vendre).

Ingororano (de Kugorera : récompenser) vache donnée à un client dans le but de récompenser ses services, elle demeure toutefois la propriété, en principal, du patron.

Inyibano. (du verbe kwiba : voler) vache acquise par le vol.

Ibifembo a) Vache donnée par le beau-père à sa bru lorsqu'elle a mis un enfant au monde; cette vache est placée sous l'autorité du mari. b) Vache donnée en paiement (guhemba : payer un travail), à titre de salaire... par exemple pour rémunérer le travail de deux années consécutives.

Amafugu (du verbe guhuguzza : tromper) Vache obtenue par la ruse.

Umuheto (d'umuheto : l'arc) Vache obtenue par la violence notamment au cours d'une guerre.

Isasu (d'isazu : balle de fusil) Vaches données par les Européens, au début de l'occupation, à certains indigènes pour les récompenser des services rendus.

Imigogoro (d'imihuro : les tracassés) Vaches qui faisaient partie de troupeaux constitués aux chefs-lieux administratifs par le Service Territorial pour la distribution, payante d'ailleurs, du lait aux non-indigènes, et par conséquent occasionnant des ennuis à leurs propriétaires privés de leur lait.

Inyagisanze 1^o) Vache qui pâtit dans des pâturages toujours verts 2^o) Vache de redevance donnée par le propriétaire du troupeau à celui des pâturages, (spécialement lors de la saison sèche).

Imirizo. Vache que l'on peut siluer, au point de vue de l'appréciation des batutsi, entre

les Inyambo et les Inkuku et dont on a raccourci la queue à la hauteur du jarret. Un troupeau composé d'imirizo donnerait des génisses en prestation au patron, et non pas du lait

Ibiberu. Vache donnée par la beau-père à sa bru lorsqu'il la voit pour la première fois (d'Ibiberu : les genoux du fait que, lors de cette première entrevue, la bru s'assoit sur les genoux de son beau-père).

Insanga. (du verbe *gusanga* : rencontrer, trouver) vaches du Mwami; d'après la tradition, ce serait en effet Gihanga, premier Roi du Ruanda, nom légendaire (?), qui les aurait trouvées et amenées dans le pays.

Indundu. (du verbe *kurundura* : donner sans condition). Vache donnée sans condition, contrairement à l'Ingwate.

Kugur' ubgalsi. Vache donnée par un sous-chef qui a acquis suffisamment de biens, en reconnaissance des terres et du bétail qu'il a reçus de son patron. Cette cession, à ce dernier, ne se pratique qu'une seule fois dans la vie de celui qui a reçu un commandement foncier.

Igisasuro. Vache donnée à la femme d'un ami à l'occasion d'un adultère, également à l'occasion du *guhanyungu* : échange momentané des femmes.

Ubuhake. (de *guhakwa* : faire la cour) vache donnée au cours du contrat de vassalité. Ce genre de contrat est le plus important de tous. C'est le contrat de Shebuja à Umugaragu : de suzerain à vassal, par le lien du bétail « Igitu ». Il y a donc lieu de s'étendre sur la description de ce contrat qui est le lien même de cohésion entre tous les Banyarwanda par l'intermédiaire du gros bétail.

A) *Cour préliminaire.* Lorsqu'un individu désire faire la cour à un autre indigène dans le but de devenir son umugaragu, il commence par faire part de son intention aux intimes de cet autre. Admis à faire cour (*guhakwa* en *banyarwanda*, *ubuhake* : action de faire la cour). Le prétendant umugaragu apporte de la bière, tient la pipe, l'allume, porte des charges, joue le rôle de sentinelle et apporte des cadeaux les plus divers au profit de son futur patron.

Durant tout le temps qu'il fait cette cour préliminaire, l'individu porte le nom d' « umuhange ». Cette cour peut durer un an, moins, voire plus; à aucun moment, en tous cas, l'individu qui en jouit n'est tenu de donner du bétail à celui qui l'opère : ceci est laissé à son entière appréciation.

B) Où apparaît le bétail.

Le « shebuja » jugeant la cour suffisamment bien faite et trouvant le courtisan à son goût, lui donne *en usufruit*, une génisse, une vache, ou plusieurs vaches bonnes à vèler : Ce bétail dit d'umugaragu s'appelle « Igitu », la seconde tête portant le nom spécial d' « Impetano » (de *guheta* : pour la seconde fois). Cette remise s'opère en règle générale entre hommes, parfois entre femmes fortunées, plus rarement entre les deux sexes; elle a lieu soit durant le jour, soit au cours de la soirée, mais toujours en présence d'amis (ceux-ci seront en effet appelés à jouer le rôle de témoins oculaires lors des contestations éventuelles). L'Umuhange devient désormais un véritable « umugaragu », il saisit une branche d'umuvumu et quelques brindilles d'herbes, les laisse tomber devant son patron, claque des mains et s'écrie : « Uragahor' ugaba » « Uragahoran' Imana » afin d'exprimer son vif remerciement.

Pour un *banyarwanda*, devenir « umugaragu » est à la fois un honneur et surtout un avantage car son patron ne manquera jamais de le défendre dans tous procès qui lui seraient intentés et, si ce patron est Chef ou sous-chef, il favorisera toujours son « umugaragu » dans les corvées, les travaux commandés, par rapport à ceux de ses administrés qui ne sont ni ses « abahange » ni ses « abagaragu ». Il ne viendra jamais à l'idée de l'umugaragu de concevoir son allé-

geance comme une servitude. Par la suite, afin de maintenir et de renforcer le lien de vassalité, la remise de bétail sera encore effectuée de la part du « shebuja » à son « umugaragu ».

C) Du contrat proprement dit.

Le contrat n'est pas à temps : il ne cessera qu'à la mort d'un des partenaires, s'ils ne laissent pas d'héritiers ; ou lorsque le patron répudie son client.

Tandis que la cour préliminaire était absolument libre, l'umugaragu est actuellement, sous peine de se voir répudié, dans l'obligation de faire la cour à son patron : le suivre dans ses déplacements, lui allumer la pipe, porter son parapluie, l'aider dans toutes les circonstances difficiles, dans ses procès, reconstruire sa hutte ; lui houer ses champs, s'il est muhutu, à raison de 2 jours en moyenne par semaine ; porter ses charges, être sentinelle la nuit, de temps à autre lui apporter de la bière, des vivres ou, s'il a reçu beaucoup de bétail, des génisses : l'Ituro (la contribution).

Précédemment, les grands chefs du Ruanda, passaient des années entières à la cour de Nyanza auprès du Mwami, l'Administration a décidé que ces grands chefs, à partir du 1-1-1932, n'exécuteraient plus que 15 jours par an de cour chez le Mwami, et les sous-chefs 10 à 12 jours chez leurs Chefs de Province.

En résumé, le contrat oblige le client à porter aide à son patron en toutes circonstances, et à exécuter aveuglément tout ordre reçu de lui.

Si le client se montre en faute vis à vis de son patron, mais que toutefois cette faute ne soit pas de nature à entraîner la perte de tout le bétail qu'il en a reçu, il donnera à son patron une vache d'amende (Itshyiru).

Si la faute est très grave ou si telle est la « bonne » volonté du patron, le client peut être tenu de lui restituer tout le bétail qu'il en avait reçu, y compris le produit du croît, pour autant qu'il soit encore en vie, même si ce bétail est l'objet actuellement d'autres contrats de la part du client, c'est le « kunyaga » (pillage). La coutume allait très bien à ce sujet et le client, s'il pouvait garder par devers lui le bétail qu'il avait reçu d'autres patrons, était tenu de donner à celui qui le pillait jusqu'au bétail lui appartenant en toute propriété, comme les bêtes « impahano » et « Imbata ». Les clients du client pillé revenaient d'office au patron. En général, le « kunyaga » n'a plus cours, il convient de se montrer très prudent lorsqu'un patron réclame le bétail de l'un de ses clients car il aura toujours tendance à revenir au « kunyaga » : il faut distinguer nettement la provenance du bétail du client sinon, des perturbations sociales, parfois importantes, pourraient survenir. La restitution du bétail au patron s'opère, va-t-il sans dire, en présence de témoins.

Il y a un usage préliminaire au « kunyaga » qui s'opère toujours, en dehors de cas extrêmement graves, c'est la saisie par le patron, d'une ou plusieurs têtes de bétail, chez le client : ce dernier, en général, ira de suite chez son patron mécontent lui présenter ses excuses, parfois le patron lui rendra le bétail momentanément saisi, en tout, ou en partie, celle demeurant chez le patron portant désormais le nom d' « itshyiru » (d'amende). Cette pratique est le « kwunura ». Les termes suivants sont à retenir en cette affaire « inka y'inyunu » vache prise au cours du « kwunura » ; kwitwara » : présenter ses excuses ; « gukomorera » rendre le bétail saisi.

d) Du lait dans cette coutume.

Le lait appartient en toute propriété au client qui peut, de son initiative, en céder une partie (urubu) à son patron.

e) De la disparition des parties contractantes.

1°) *Mort du client* : s'il ne laisse pas d'héritiers tout son bétail, y compris celui qui lui appartenait en toute propriété revient au patron.

S'il laisse des héritiers, son successeur à la tête de la famille annonce le décès au patron en lui apportant une bête « yo kubika »; le patron, quelques temps après, lui remettra une bête « y' Indorano ». Le successeur à la tête de la famille détient dès lors par devers lui, tout le bétail du défunt ou le partage entre les membres de la famille, de toute façon, il devient le répondant autorisé de ce bétail, au complet, vis-à-vis du patron.

2°) *Mort du patron.* S'il s'agit d'une femme, ses abaragu reviennent d'office à son mari, à défaut de mari, à son héritier : soit son père, son frère, soit son fils ou un oncle paternel, ceux-ci se partagent les clients de la défunte sous leur juridiction, bien souvent, c'est le mari qui devient l'héritier de sa femme et il distribue les clients entre ses autres femmes éventuellement.

Si le patron était un homme, invariablement s'ensuit l' « Umurundo » (rassemblement du bétail de tous les clients du défunt) au cours duquel l'héritier à la tête de la famille en profite pour y prélever des génisses (Intore : élues). Afin d'entrer dans ses bonnes grâces, et éviter des exagérations de sa part, les clients lui apportent préalablement l' « Indorano » (génisse de deuil). L'Umurundo se pratique également lorsque le patron, encore vivant, a perdu ses clients au profit de l'Administration qui le destitue de son commandement foncier, soit par le fait du Mwami qui le pille, ces cas sont devenus introuvables actuellement et l'on peut presque affirmer qu'ils ne se représenteront plus jamais.

La rapacité des batutsi avait beau jeu lors de l'Umurundo, laissant à l'héritier une large marge de libre arbitre. L'Administration Territoriale a réglé comme suit, au cours de l'année 1933, la pratique de l'Umurundo (cfr circulaire n° 167 du 14-10-1933 du Résident du Ruanda).

1°) Définition : l'Umurundo vient du verbe « kurunda » : rassembler.

Il s'applique au gros bétail et veut dire : revue des troupeaux confiés notamment à des clients. Le bétail prélevé s'appelle « Intore ».

2°) Taux du prélèvement

Sur 5 vaches	:	1 génisse
» 10 »	:	1 vache
» 15 »	:	1 vache et 1 génisse.

3°) Pratique de l'Umurundo

L'Umurundo ne peut être pratiqué sur les mêmes clients qu'une seule fois dans la vie de celui qui a le droit de le demander. Il ne serait pratiqué qu'aux occasions suivantes :

- a) Quand un notable succède à un Chef ou à un sous-chef demis avec pertes de ses clients
- b) A la mort d'un notable

Exemple :

Le notable X Chef de famille, à 2 frères : Y et Z, il a aussi 4 enfants : A, B, C et D. Il possède 200 bêtes d'inyarulembo et 1.000 bêtes confiées à des clients. Il meurt après avoir exprimé comme suit ses volontés :

A.) A devient chef de famille

B.) Mon bétail inyarulembo sera partagé comme suit :

à mon fils A	:	100 bêtes
» B	:	40 »
» C	:	30 »
» D	:	30 »

C.) Mon bétail des clients sera partagé comme suit :

à mon fils A	600 bêtes
» B	150 »
» C	150 »
» D	100 »

1) A peut faire l'umurundo parmi les 600 têtes de bétail reçues

2) B, C, D ont chacun le droit de faire l'umurundo parmi le bétail des clients qui leur a été lègué par leur père.

3) De plus, A, nouveau Chef de famille, à le droit de faire pratiquer l'umurundo parmi les troupeaux d'inyarulembo des frères de X, soit chez Y et Z, et de ses frères B, C et D ainsi que parmi le bétail des clients de ses oncles Y et Z.

Toutefois, A n'a pas le droit de pratiquer l'umurundo parmi le bétail des clients de ses frères B, C et D, puisque ceux-ci ont déjà prélevé l'Intore parmi ce bétail. Par contre B, C et D montreront à A, afin qu'il puisse en faire l'umurundo, leur bétail d'« Umunane », leurs « intore » ainsi que leurs « inyarulembo ». De plus B, C et D doivent montrer à A le bétail de leurs clients afin que le nouveau Chef de famille puisse se rendre compte de l'importance des troupeaux de ses frères.

L'umurundo ne se pratique pas parmi les bêtes « Ingarigari »,

Il est à noter en outre que si X avait procédé à un umurundo de bétail de ses clients, peu de temps avant de mourir, ses héritiers se garderaient bien de le recommencer sans attendre un délai de 10 années, au moins, ceci de crainte de mécontenter les clients.

B, C, D, d'une part, Y et Z d'autre part, afin de reconnaître l'autorité du nouveau chef de famille A, peuvent lui apporter l'« Indabukirano ».

* *

Ingwate (du verbe : kugwatiriza). Je donne à X un taurillon, X me donne, en prêt, une vache. Le taurillon peut être remplacé actuellement par une somme d'argent forte d'une centaine de francs, soit par du petit bétail ou par des vivres, en temps de disette ou de famine.

Chaque fois que la vache vèlera chez moi un taurillon je porterai celui-ci à X auquel il appartiendra en toute propriété.

Si la vache vèle une première génisse, chez moi, elle reviendra également à X; toutefois, si je suis pauvre, cette génisse peut me rester, je restitue alors à X sa tête de bétail et le contrat est terminé.

La restitution de la vache à X s'appelle « Kwishyura » elle s'opère bien souvent lorsque le bétail est rassemblé à l'heure du midi à l'abreuvoir au moment du « Gushoka », en présence de témoins, pour marquer que l'Umukangara (nom de la génisse dont je deviens propriétaire) reste chez moi, X me donne une branche de Mulehe, de Muvumu, d'Umukobge ou d'Umutobotobo : lors d'une palabre éventuelle, la présentation de cette branche sera une preuve de l'achèvement régulier du contrat.

Si la vache est encore chez moi lorsqu'elle vèle une seconde génisse, alors que j'ai donné la première génisse à X, cette seconde me reste et je restitue à X sa tête de bétail de façon à terminer le contrat.

La génisse dont je dispose m'appartient alors en toute propriété (c'est donc un bien Impahano, puis Imbata).

Au cas où je transgresse la coutume en mettant l'un des taurillons nés de la vache à X au cours du contrat, en Ingwate chez Y; de droit, la génisse qui naîtra de la vache qu'Y m'a prêtée, reviendra à X.

Bien souvent d'ailleurs, le contrat ne s'étend que sur 2 vèlements après quoi la vache retourne à X.

Si la vache meurt au cours du contrat, je dispose de sa viande à mon profit, j'annonce son décès à X; si un veau (femelle ou mâle) est né auparavant, il revient d'office à X, ce dernier prend un bâton à l'aide duquel il frappe symboliquement l'une des cornes de la vache morte, cette cérémonie s'appelle « Gukoma kw'ihembe », elle se pratique en présence de témoins; X signifie par ce geste que la vache morte marque l'achèvement régulier du contrat et qu'éventuellement un veau dont elle était mère, lui a été remis. Toutefois si X est pauvre, il pourra reprendre la viande de la bête morte et me laisser le veau pour autant que celui-ci soit femelle.

Du lait dans cette coutume : Lorsque la vache a vêlé, X m'apporte de la bière pour me demander du lait, si je suis d'accord, le lait reviendra alternativement à X durant trois jours, et à moi durant trois jours également; ou bien s'il échet, ce lait ira 4 jours chez X et 5 chez moi, alternativement.

Si X désire obtenir tout le lait de la vache Ingwate, il me remettra une bête qui en donne moins, appelée pour la circonstance « Ingezura » et qui sera reprise par X lorsque la génisse « Umukangara » me restera acquise.

CONTRAT « UGUSHEGA »

Cette coutume vient de Bushi (Kivu) et n'existe que dans le Territoire de Shangugu pour le Ruanda; elle est pratiquée entre bahutu des deux régions et est toujours accompagnée d'un pacte de sang qui en forme d'ailleurs une des principales caractéristiques; suivant l'esprit du contrat, le pacte de sang garantit l'inviolabilité des clauses adoptées! la pratique, toutefois nous a démontré que, lors des rencontres de frontières, 50 % des palabres de contrat de gros bétail concernaient cette coutume du Gashega.

1^o) *Pacte de sang* (Kunywana). Ce pacte a lieu avant le contrat proprement dit, il se pratique entre un munyarwanda et un mushi, chacun apportant ses témoins, ces derniers sont porteurs d'une feuille de Muko (Erythrina), arbre de sorcellerie, dont il enlève la queue, lui donne la forme d'un cornet et y introduit de la farine de sorgho; puis, d'un coup de couteau, fait, à son client, une entaille au dessus du nombril et recueille le sang qui s'en écoule, dans le cornet. Le mélange s'appelle « Igihango ». Le sang est parfois recueilli dans du lait qui vient d'être traité « Inhyushyu ». Bien souvent d'ailleurs, les patients s'occupent eux-mêmes de ces différentes opérations. Il y a ensuite mélange des mixtures et chacun des contractants avale celle contenant le sang de son partenaire.

Pendant ces différentes phases du pacte, aucun des contractants ne peut cracher : ce serait en effet rejeter le « Gihango ». Avant d'avaler celui-ci, ils se sont fait des recommandations mutuelles : si tu me trompes, le « Gihango » te tuera, etc. Afin de digérer ce Gihango, ils avalent quelques rasades de lait. Ils se couchent ensuite sur une même natte, se tenant par la main, signe qu'ils s'aideront mutuellement dans toutes les circonstances de la vie. Ceux qui ont conclu un pacte de sang, se font ensuite des dons réciproques : vaches dans le cas qui nous occupe, afin de les « dégager de la natte » : « Gukura ku kirago ».

2^o) *Pacte du bétail*. Le mushi donne, à titre provisoire, une génisse ou une vache dite « Ishega » au munyarwanda, celui-ci lui donne ensuite, mais à titre définitif, 5 chèvres et 1 taurillon, ou 2 taurillons, voire même un seul taurillon et, actuellement, ce qui est plus courant, de l'argent. Cette génisse ou vache donnée par le Mushi, contrairement à ce qui se passe dans le contrat de

LE MARIAGE

A. — Chez les Bahutu

1^o) *Les fiançailles* (Gukwa en kinyarwanda). La fiancée ou son père, sinon son oncle ou son frère si l'un de ceux-ci est encore en vie, apporte au père ou à son défaut, à l'oncle ou au frère aîné de sa fiancée, ce qu'il a été convenu d'appeler en français, la « dot » de la femme désirée, c'est l'« Inkwano » en Kinyarwanda. Cette dot est composée chez les riches bahutu d'une génisse, ou de plusieurs ; chez les pauvres, de 2 jarres de bière, d'une houe, parfois d'une chèvre, etc. C'est cette dot qui constituera la raison de la stabilité relative, chez les bahutu comme chez les batutsi, du mariage, en tous cas, sa légalité du point de vue coutumier.

2^o) *Le mariage* (Kurongora en Kinyarwanda). A lieu parfois 1 an ou 1 an 1/2 après les fiançailles, entretemps, de la bière « yo gutebulsa » (pour activer) à été donnée à plusieurs reprises par la famille du fiancé ou par lui-même, à la famille de la fiancée. La veille du mariage, 2 jarres de bière « yo guterekera » ont été données aux esprits de la famille pour les honorer. La noce a lieu dans la maison de celui qui a donné la dot ; de cette façon, la publicité du mariage est assurée.

B. — Chez les Batutsi

1^o) *Les fiançailles*. Donnée comme il est dit ci-dessus, la dot se compose généralement, en ordre principal, d'une ou de plusieurs génisses, d'une ou de plusieurs jarres de bière y' Ubuki (Hydromel) et éventuellement d'une ou de plusieurs houes.

2^o) *Le Mariage* a lieu comme dit ci-dessus, mais plus calmement un an ou parfois 5 ans après les fiançailles ; entretemps, de la bière ou une génisse ont été données pour hâter la cérémonie. La mariée est apportée en hamac (Ingobyi) à la maison de son fiancé. Ce dernier, s'il est riche, donnera aux porteurs 1 taurillon « Izimano » (de nourriture) et à la famille de sa fiancée, une génisse. Si le mariage se démontre stable, la famille de la mariée donne une tête de bétail « Indongoranyo » à la famille du marié, ou directement à ce dernier. On se rappellera les définitions des termes donnés au chapitre relatif aux coutumes ayant trait au gros bétail pour comprendre qu'« Indongoranya » vient du verbe « Kurangoranya » : aider à entrer en ménage. De même, on y recherchera également la signification des termes qui vont suivre : les beaux-parents de la mariée lui offrent une tête de bétail " Irembo " lorsqu'elle pénètre pour la première fois sous le toit conjugal. Le beau-père offre à sa bru une tête de bétail " Ibibero " (cette coutume n'exclut pas la remise de l' " Irembo „ ci-devant expliquée) lorsqu'elle vient se poser sur ses genoux ; parfois d'ailleurs on pose simplement le hamac contenant la mariée sur les genoux de son beau-père c'est un geste symbolique d'entrée dans une autre famille par voie d'alliance. Lorsque la mariée accouche, le mari reçoit de ses beaux-parents une tête de bétail y' „ Urugori " ou y' " Itshyari „

Lors des fiançailles chez le batutsi, la dot se compose parfois de 2 génisses, l'une étant l' „ Inkwano „ (donc de „ dot „ proprement dite) l'autre, l' „ Impelekeza " qui sera rendue, au mari lors de l'arrivée de la fiancée, le jour du mariage. Ce dernier terme est un dérivé du verbe guherekeza : accompagner.

*
**

Nous avons dit au début de ce chapitre, que la dot était versée au moment des fiançailles, cette règle, n'est toutefois pas absolue : suivant entente entre les familles, elle peut l'être au moment du mariage, ou même, après le mariage. Au Mulera (Territoire de Ruhengari) on verse la dot pour des filles qui ne sont pas encore nées ou même des filles encore impubères qui ne seront épousées réellement qu'adultes. Cette coutume n'est pas connue en Territoire de Shangugu.

CAS D'APPLICATION

1^o) *La fiancée n'est pas apportée.*

La dot sera restituée à celui qui l'avait donnée, s'il la réclame.

2^o) *Du divorce.*

Est causé du fait que la femme n'enfante pas, ou qu'elle ne cultive pas suffisamment, qu'elle se montre paresseuse dans son ménage, ou après des adultères répétés de sa part. D'autre part, la femme s'enfuira si son mari lui rend la vie impossible : la maltraite, la roue de coups continuellement, etc., dans ce cas — fuite de la femme — si le mari désire la revoir paraître chez lui et éviter le divorce, il donnera des cadeaux à ses beaux-parents : chèvre, génisse, etc.

Lorsque le divorce est décidé, la dot est rendue à celui qui l'a donnée, et les enfants restent au père.

La femme conserve les enfants qu'elle allaite jusqu'à ce qu'ils puissent être sevrés, ils seront alors remis à leur père. Il arrive également, et principalement chez les batutsi, surtout si l'Indongoranyo avait été donnée, en cas de divorce, que la dot ne soit pas réclamée.

3^o) *Union libre.*

Si un homme s'est uni librement à une femme sans verser de dot aux parents de cette femme, et que des enfants naissent de cette union, en cas de rupture, les enfants reviendront à la famille de la femme ; il en serait d'ailleurs de même en cas de décès de l'amant. Si à ce moment, l'amant versait la dot à la famille de la femme, les enfants lui resteraient.

4^o) *Des enfants.*

Les enfants nés alors que le mariage n'est pas encore rompu sont censés être l'œuvre du mari — même s'ils naissent pendant que celui-ci effectue un contrat de travail de 3 ans au Katannga — et lui appartiennent en conséquence.

5^o) *Du décès*

A. — *Du mari*

I. — La dot avait été payée : les enfants reviennent au clan du mari, de même que sa veuve.

II. — La dot n'a pas été payée : les enfants et la femme retournent au clan de cette dernière.

Si le clan de la femme désire retenir celle-ci, il restituera la dot au clan du mari décédé

B. — *De la femme*

I. — La dot avait été versée :

a) Il y a des enfants : la dot n'est pas restituée,

b) Il n'y a pas d'enfants : la dot sera restituée, sinon le clan fournira une autre femme au veuf.

II. — La dot n'a pas été payée : S'il y a des enfants, ceux-ci reviennent d'office au clan de la femme décédée ; pour les avoir, le veuf ou son clan devront acquitter la dot.

DE LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE

Du fait qu'ils opéraient la conquête du pays, les Batutsi s'emparèrent de la propriété du sol dont ils laissèrent la plus grande partie aux bahutu anciens propriétaires contre des redevances annuelles au loyer de terre : Ikoro rgy' Ubutaka comprenant les prestations en travail (ubuletwa ou ubutaka) et en nature (Ikoro rgy' Umwami), l'Imisogongerero (partie de l'Ikoro rgy' Umwami restant aux notables) et l'Ibihunikwa (dîme prélevée sur les récoltes). Ces redevances étaient dûes par Clan (30 M. A. V. en moyenne) et non par individu.

Les Batutsi essentiellement pasteurs s'emparèrent à titre définitif, de toutes les terres de pâturage et d'une partie des terres de culture pour leur propre usage.

Les bananeries faisant partie des terres de culture furent également taxées : l'Inyambike ; régimes de bananes fournis régulièrement et coupés par les Abatora envoyés par les notables batutsi. Cette dernière coutume a été abrogée par l'Administration belge en 1924.

Pour le Territoire de Shangugu, les terres de cultures appartenant aux clans, possédaient des limites nettement déterminées et étaient placées sous l'autorité du Chef de clan « Umukuru w' Umu-ryango » qui en faisait la répartition parmi les membres de son clan. Certains étrangers au clan, les « Impambira » s'adressaient au Chef de clan pour l'obtention de terres de culture, les ayant obtenues, ils lui étaient redevables de certaines prestations valant loyer de terre : un panier « Ipfukire » de vivres (petits pois, haricots, etc.) et une jarre de bière, de temps en temps.

Cette organisation des clans a malheureusement perdu de son importance : les limites sont mal tracées dans ce Territoire, les bahutu d'un clan cultivent parfois sur les terres d'un autre clan sans trop de risques de procès, les redevances des "Impambira" sont données ou ne le sont pas. Seules, les limites des bananeries sont encore nettement déterminées.

Lorsqu'un membre du clan vient à décéder sans laisser d'héritier en ligne directe ou lorsqu'un "Impambira" meurt dans la même condition, ses biens retournent au Chef de clan qui en assure la répartition. S'il laisse des héritiers, ses biens seront partagés entre eux.

A la date du 1 janvier 1932, l'Administration décide qu'en ce qui concerne les prestations dues comme loyer de terre, aux notables, il y aurait désormais uniformisation par individu, suivant une certaine quantité de vivres dûs annuellement : cette prestation fut, à partir de 1933 rachetés en argent au profit des bénéficiaires (1 fr. pour le Chef de Province, et 2 fr. pour le sous-chef).

Les terres de pâturage dont il fut question ci-dessus, furent grevées par les conquérants batutsi de certaines taxes à leur profit personnel : chacun des pasteurs hamites s'était réservé, par colline, un quartier d'herbe et donnait une redevance annuelle d'une génisse, en moyenne, au mututsi qui commandait politiquement cette colline. Ce dernier envoyait, tous les quatre ou cinq ans, plusieurs génisses "z' Ubgatsi" (de l'herbe) au Chef de Province d'Umukenge (pâturage). Le muhutu qui désirait mettre paître son bétail dans l'herbe d'un mututsi lui devait, suivant sa richesse, une redevance en bière ou en bétail. Actuellement, les limites des droits de pacage s'estompent, les bahutu font paître leur bétail sans redevance presque, dans les pâturages des batutsi ; ces derniers à leur tour, mènent leur bétail sur d'autres collines, payant ou ne payant pas de droit au Chef de la colline intéressée.

Toutefois, il peut advenir qu'un sous-chef soit démis de ses fonctions ; dans cette condition, il perd droit à toutes les terres de pâturage se trouvant sur sa colline et se voit obligé d'aller ailleurs où bien souvent, il devra payer une redevance. Si nous ne sommes pas d'avis de créer au profit de ces sous-chefs démis, des "ibikingi de pâturage" (terres franches), nous ne sommes pas d'avis non plus, qu'ils doivent aller ailleurs : un petit lopin de pâturage devrait leur être accordé sur leur ancienne colline, avec une légère redevance annuelle et passagère, durant 1 à 2 ans, au profit du nouveau sous-chef, afin de bien marquer l'autorité de celui-ci.

On se rappellera utilement ici, que la royauté munyarwanda avait créé le Chef d'Ubutaka (terres de culture) et le Chef de l'Umukenge (terres de pâturage) notamment.

Le Chef de colline peut mettre à la disposition des bahutu qui lui en font la demande, des portions de pâturage pour être mises en culture, ces bahutu sont tenus à payer les redevances habituelles ; s'ils meurent sans laisser d'héritier, leurs terres retournent au Chef de colline, de même que leur bananerie qui devient "Inkungu" (sans propriétaire).

CONCLUSION

1^o) Les Batutsi qui commande le pays (Intebe et Ibisonga, avec le Mwami du Ruanda au dessus d'eux) détiennent la propriété foncière, ils donnent l'usufruit des parcelles qu'ils n'emploient pas eux-mêmes, aux autres batutsi et bahutu, contre des redevances qui sont actuellement fixées d'une façon précise par l'Administration, depuis le 1 janvier 1932. Donc, lorsqu'un mututsi chasse l'un de ses sujets, soit de sa province, soit de sa colline, il est parfaitement dans son droit. Il va sans dire que dans la pratique, l'exclusion d'un sujet est extrêmement rare, elle est souvent causée par des raisons d'ordre politique : lorsque l'intéressé ne voulant pas se soumettre aux ordres du mututsi qui le commande, et tend à se rendre indépendant de tous travaux et corvées ; ou, par esprit de favoritisme à l'égard d'un futur sujet plus flatteur que le répudié. L'Administration, est-il à peine besoin de le dire, veille à ce que l'exclusion d'un sujet forme une stricte exception qui ne sera tolérée que s'il y a une sérieuse nécessité, les abus des notables doivent être sévèrement réprimés en cette matière particulièrement délicate ; et, si malgré tout, il faut consacrer l'expulsion, il y a lieu de laisser jouir l'expulsé du fruit de ses récoltes et de mettre les terres qu'il perd entre les mains du Chef de clan dont il faisait éventuellement partie, si clan il y a, sinon, entre les mains du Chef de colline.

2^o) Au milieu des terres occupées par ses sujets, le notable possède des terres de culture et d'habitation lui appartenant en toute propriété : elles s'appellent « Urutwaliro » (de Gutwara : commander), à Kisenyi ; et Ingobyi, (le hamac), à Shangugu. On pourrait également les appeler Inyarulembo (celles qui se trouvent l'habitation) ou Ingarigari (voyez la définition de ce terme dans l'exposé des coutumes ayant trait au gros bétail).

Le commandement exercé par les Batutsi étant essentiellement précaire, coutumièrement, attendu qu'ils ne sont que des représentants du Mwami, à tout instant, ils peuvent le perdre et par voie de conséquence directe, perdre également ces terres qu'ils occupent en propre et personnellement. Dans la pratique, L'Administration veillera toujours à ce que le mututsi démis de ses fonctions puisse continuer à jouir de ses terres de culture et de pâturage, à moins que, pour des raisons d'ordre politique il ne soit nécessaire de le reléguer.

3^o) Au cours des enquêtes de vacance de terre, les indemnités pour expropriation seront remises comme suit :

a) Pour perte de droit de culture qu'ils abandonnent, aux bahutu et aux batutsi.

b) Pour perte de droit de pacage, aux Chef et sous-chef.

c) De façons diverses suivant les circonstances locales lorsqu'il s'agit d'abandon de droit de coupe de bois, d'herbes salines, etc, au Chef et au Sous-chef, d'après les résultats de l'enquête de vacance de terres.

LA SUCCESSION

Généralité : La conception qui veut que l'héritage passe entre les mains du descendant le plus ancien de la génération la plus ancienne, encore en vie, paraît un peu simpliste : au Ruanda le successeur est désigné nominativement, sans tenir compte du droit d'aînesse, le choix se porte sur l'individu qui semble le plus apte à défendre le patrimoine familial, soit par sa force physique, soit par son intelligence.

1^o) Succession à la tête de la famille.

L'lkinege, avant de mourir, réunit ses enfants et choisit parmi eux, celui qui lui plaît le mieux comme successeur. S'il meurt sans avoir désigné d'héritier chef de famille, le choix sera

effectué parmi ses enfants par son patron (voir coutume du bétail) au « Buhake », son chef de colline, ou de Province, ou finalement par le Mwami du Ruanda. Cet héritier devient donc « chef d'Inzu » (de maison).

Il créera famille et ses frères également, de leur côté. Dans chaque famille, à la mort du père, un successeur sera désigné d'après ce qui a été écrit ci-dessus. Le Chef d'Inzu venant à mourir, un héritier lui succède à la tête de l'Inzu et, d'office, à la tête de la famille qu'il avait créée au sens restreint du mot.

L'agglomération Inzu forme désormais l'Umuryango, à sa tête se trouve un chef, ipso-facto, Chef d'Inzu et de famille. L'Inzu prend le nom de son fondateur : exemple, la famille des Bega des Abakagara qui a pris tant de puissance sous le règne de Musinga, est l'Inzu des Abakagara (de Rwakagara, son fondateur) dit encore des « Abagaga » (de Rwagaga, père de Rwakagara). A noter que Rwakagara était père de Kabare, frère de Nyira Yuhi, mère de Musinga qui renversa Rutalindwa, désigné par Rwabugiri pour lui succéder.

Actuellement les Abakagara ou Abagaga, forment un Umuryango composé de plusieurs Inzu. Le Chef de l'Umuryango est Bangambiki (fils de Nyantabana, fils de Kabare, lui-même descendant de Rwakagara fils de Rwagaga, le fondateur) cet enfant est placé sous la tutelle de Rwabutogo François. Ce Bangambiki commande des Chefs d'Inzu dont certains sont d'importants notables du Ruanda : Kayondo, Rwagataraka, Rwabutogo, etc.

On voit donc comment le nom de l'ikinege fondateur, donne la dénomination à l'Umuryango, finalement. Il est à remarquer également que le successeur à la fonction de Chef d'Inzu, ou d'Umuryango, est toujours un fils du défunt ; si celui-ci n'avait pas de fils, circonstance exceptionnelle dans un pays aussi prolifique que le Ruanda, son successeur serait l'un de ses frères, sans tenir compte, à nouveau, de l'ainesse.

Cas concret : Rwidegembya, Grand Chef du Ruanda et descendant de Rwagaga, était chef de famille, et commandait à ce titre, ses frères Nyakayiru et Rwubusisi. Rwidegembya désigna comme successeur à cette fonction, son fils Rwagataraka qui devenait ipso facto, chef des autres fils de Rwidegembya et des frères de celui-ci.

Rwagataraka vient de désigner comme successeur dans ses deux fonctions, son fils Seruguru, comme il l'a été expliqué ci-dessus, Seruguru commanderait donc à :

1° Tous les frères de Rwidegembya, et à leurs descendants

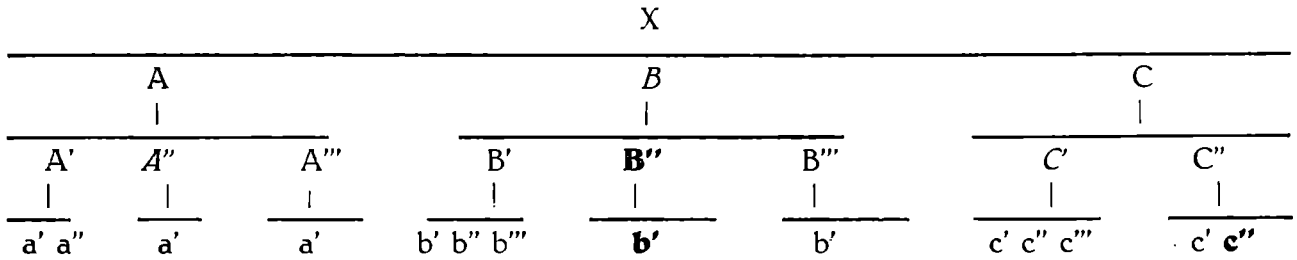
2° » » Rwagataraka » » »

3° Tous ses propres frères et à leurs descendants éventuels, et ainsi de suite.

SUCCESSION DU MWAMI

Le roi désigne à ses Abiru (gardiens de la coutume) le nom d'un de ses enfants qu'il désire voir régner après lui. Les Abiru après certaines pratiques superstitieuses confirment le choix du Mwami. De préférence toutefois, le Roi désignera comme successeur l'un de ses fils dont la mère est encore en vie (on se rappellera à ce sujet le rôle prépondérant joué par les reines-mères au Ruanda) le choix de Rwabugiri en désignant Rutalindwa dont la mère était morte, et en lui donnant comme mère d'adoption Kanjogera, se révéla par la suite, une regrettable erreur : Rutalindwa ut renversé et tué, et Musinga propre fils de Kanjogera, prit sa place.

SCHEMA



Explications.

X, au sommet du tableau, a créé une famille, il a mis B comme chef de ses enfants A, B et C. Ceux-ci, à leur tour, ont eu des enfants, et, chacun, en ce qui le concerne a placé comme successeur dans sa famille, les nommés A'', B'', et C'. B'' est de plus, devenu automatiquement chef de tous les descendants de X.

A', A'', A'''; B', B'', B'''; C C' et C'' ont eu à leur tour, des enfants, ils ont désigné pour leur succéder à la tête de leur famille, les nommés a'', a', a', b'', b', b', c''', et c'' respectivement. **a''** est devenu le chef de tous les descendants de A ; de même, **b'** pour les descendants de B' et **c'''** pour tous ceux de C.

Par contre **b'** est devenu le Chef de tous les descendants non seulement de B, mais également de X.

Si nous avons tellement insisté sur la succession à la tête de la famille, c'est qu'en pratique, l'autorité coutumière indigène au Ruanda est représentée par le Chef de famille, atteindre celui-ci, s'en faire obéir, c'est tenir en main le levier de commande le plus certain, levier de commande obéi pour ainsi dire aveuglément par tous ceux qu'il commande. Une décision du chef de famille, est un ordre indiscuté.

DE LA SUCCESSION AUX BIENS MOBILIERS ET IMMOBILIERS

A. — *Pour les batutsi.*

1^o) *Bétail* (il s'agit ici uniquement des vaches, les batutsi ne possédant ni chèvres ni moutons)

Le nouveau chef de famille annonce le décès de son père au patron — Shebujá —, à cette occasion, une tête de gros bétail « Yo kubika » (de demande d'agrément) est apportée au patron celui-ci remercie, et, éventuellement, remet à son tour, à l'héritier, une tête de bétail « y'Indorano » ou « y'Amalira » (de pleurs) afin de prendre sa part au deuil.

Le bétail fait alors l'objet d'un partage, assez complexe et qui a été longuement expliqué au chapitre ayant trait à l'« Umurundo », on y remarque que le nouveau chef de famille, afin de mieux asseoir son autorité, sans doute, y obtient la « part du lion ».

2^o) *Terres* (pour les batutsi tenant un levier de commande politique). Régulièrement, après le décès d'un grand chef, sesterres étaient partagées entre ses fils, chacun d'eux obtenant alors sa part (Umunane : l'héritage). L'Administration a fait une forte opposition contre ce morcellement des terres équivalant, en effet, au morcellement des commandements politiques, chose nélaste à notre méthode de centralisation administrative. Cette partie de la coutume peut donc être considérée comme étant tombée en désuétude.

3^o) *Objets mobiliers divers.*

Reviennent tous, en principe, au chef de famille nouvellement promu.

Note : Pour le cas qui nous occupe, il est bien évident que nous faisons entrer dans la

catégorie des « batutsi », ceux des bahutu, et éventuellement des batwa (!) qui ont été anoblis (Cfr R. P. Pages, « Un royaume Hamite au Cœur de l'Afrique, page 466).

B. — *Pour les bahutu* (et certains batwa, sauf en ce qui regarde le partage des terres de culture).

1^o) *Bétail.*

Les bahutu, quand ils en ont, ne possèdent guère qu'une ou quelques têtes de gros bétail, la grande propriété étant, en effet, concentrée entre les mains des batutsi, de plus, ces quelques têtes sont généralement placées dans un système contractuel quelconque qui, problématiquement, doit rapporter un bénéfice. Aussi, à la mort d'un muhutu, ces têtes de gros bétail sont-elles simplement partagées entre ses fils, le nouveau chef de famille, recevant, comme il convient la part la plus importante. Il n'est évidemment pas question d'umurundo.

Le petit bétail est divisé de la même façon. Mais, les bahutu étant essentiellement agriculteurs, c'est sur la division des terres de culture que se portera essentiellement aussi, la succession.

2^o) *Terres.*

Les terres de culture appartenant au père, qu'elles soient emblavées ou en jachères, sont divisées en parts entre les enfants, ces parts s'appellent « imigabano », le chef de famille recevant une part plus importante que les autres héritiers, cette part est appelée l'« Itako » elle lui appartient en propre dans le sens d'Ingarigari. Les bananeries sont divisées dans le même sens ; le chef de famille promu recevant une parcelle plus importante.

3^o) *Biens mobiliers.*

En Territoire de Shangugu, tous les biens mobiliers reviennent au chef de famille nouvellement promu, par contre au Bugoyi, en Territoire de Kisenyi, ils sont divisés et répartis entre tous les fils du défunt, suivant les dernières volontés de celui-ci. Dans ce cas, le nouveau chef de famille, reçoit régulièrement les armes du défunt : lances, couteaux, arcs, boucliers, flèches, sabre (Inkota), ceci, afin de bien indiquer qu'il a reçu les moyens d'assurer la défense de l'autorité dont il est désormais appelé à jouir.

C. — *Pour les batwa.*

Si les batutsi sont pasteurs, les bahutu agriculteurs ; les batwa, les plus reculés de l'humanité, comme on en trouve dans le Territoire de Kisenyi, sont chasseurs. Dans le Territoire de Shangugu, ils sont en proportion infime, disséminés et nettement apparentés par leurs mœurs et leurs coutumes, aux bahutu vers le stade de civilisation desquels ils évoluent d'ailleurs. Nous n'avons pas eu l'occasion de pouvoir étudier les batwa en Territoire de Kisenyi, faute de temps, toutefois, nous savons qu'ils y sont parfaitement organisés tribalement et que leurs chefs de famille y jouissent d'un très grand prestige. Nous savons également, que la forêt est divisée en zones de chasse réservées à certaines familles, la zone se scindant lors d'une succession.

D. — *Chez les femmes et des femmes dans la succession*

1^o) En principe, les femmes ne possèdent pas de biens personnels, ceux qu'elles pourraient acquérir appartiendraient d'office au mari, pour autant que ce dernier ait payé la dot, sinon, ils appartiendraient au clan de leur père.

2^o) Pour les Batutsi, Bahutu et les Batwa, lors de la mort du mari, le sort suivant attend la femme :

1^o) *Le mari a payé la dot* : la femme appartient dès lors au clan du mari défunt, elle pourra demeurer et habiter dans la hutte du défunt ou rejoindre l'un des frères de celui-ci. Si elle se

remariée, c'est au nouveau chef de clan que reviendra la dot qui sera versée à l'occasion du mariage. Le frère du défunt qui surveille et aide la veuve, s'appelle l' « Umutshyura ».

2°) *Le mari n'avait pas versé la dot* : la femme et les enfants retournent dans le clan de la femme, à moins que la famille du défunt, pour les garder, ne verse à ce moment la dot.

C. — *Des enfants.*

Tels sont les grands principes qui régissent la loi de la succession des banyarwanda, loi qui revêt le caractère suivant en ce qui concerne la tutelle des enfants en bas âge : nous avons vu précédemment ce qu'il en advenait lorsque la dot avait été versée ou non : si la dot a été payée, ils restent dans le clan de leur père, si par contre, celui-ci ne laisse que des orphelins en bas âge, ils sont placés sous la tutelle du frère du défunt ou de l'un de ses parents masculins, notamment son père. Si le défunt laisse des orphelins majeurs et mineurs, ils sont placés sous la protection du chef de famille (*kurer' impfubyi* : élever les enfants orphelins) mais ces orphelins peuvent également être répartis parmi les enfants majeurs du défunt : nous avons personnellement vu le cas en 1935 pour la succession du sous-chef Gisazi, mort sans avoir pris le soin -- et pour cause, il semble qu'il fut empoisonné -- de désigner un successeur à la tête de sa famille, les fils se réunirent et ont élu un chef ; l'aîné, Rukoro, vu ses inimitiés avec le chef Rwagataraka, s'était récusé ; les enfants mineurs furent, de commun accord, placés sous la tutelle des différents fils majeurs de Gisazi. Si l'individu meurt sans parents, ses enfants sont placés sous la tutelle du chef de colline, de province, suivant le cas. Nous savons d'autre part, que les enfants allaités restent chez leur mère jusqu'à ce qu'ils soient sevrés : à ce moment seulement il est décidé de la destination à leur donner.

Note : Dans les trois races, le père peut destituer le fils qu'il avait précédemment désigné pour lui succéder, il va sans dire que cette formalité se passe devant témoins, notamment le chef de colline ou le « Shebuja » de celui qui prend la décision.

LES TRIBUNAUX

1°) ANCIEN RÉGIME

A. - PROCÉDURE

a) *Des juges*

Étaient juges : les chefs de Famille, pour leur famille les chefs de Clan pour leur clan, les chefs de Colline (s) pour leur colline (s), les chefs de Province (s) pour leur province (s), le Mwami.

Suivant leur importance, et également la position sociale du prévenu ou du plaignant, les infractions étaient du ressort de l'un ou de l'autre juge. Toutefois, les homicides étaient du ressort des chefs de famille ou du clan.

Au civil comme au pénal, les coutumes étaient observées ou ne l'étaient pas, il y avait simplement tendance de la part des juges à les observer.

Tous les juges avaient le droit d'infliger la peine de mort, cependant avec certaines restrictions : les chefs de famille ou de clan pour les cas d'homicides (il s'agissait plutôt ici d'une décision de tuer un membre du clan adverse, c'est à dire de promulguer la vendetta) ; les chefs de colline ordonnaient la peine de mort pour les infractions flagrantes ou réputées flagrantes, mais spécialement graves : vol de vache, vol de récoltes sur pied ; sinon, la peine de mort ne pouvait être prononcée que par le Chef de Province ou par le Mwami.

Ces Juges ne recevaient pas de traitement spécial pour leurs fonctions judiciaires ; mais, afin de s'attirer leurs faveurs, les plaideurs faisaient bien de leur remettre quelques cadeaux (Ibikoba) : moutons, chèvres, bière, gros bétail, suivant l'importance de la palabre.

b) *Des séances.*

Le huis clos n'existait pas. Les séances se tenaient en plein air, les juridictions étaient itinérantes. Les juges aimaient se faire entourer d'assesseurs et ne prononçaient leur jugement qu'après avoir pris leurs avis, en général.

c) *De l'appel.*

Les jugements étaient exécutoires séance tenante. L'appel était connu et principalement demandé au civil. Toutefois, à la Capitale, on pouvait être condamné sans même avoir été entendu !

e) *De la preuve.*

Chaque partie avait le droit d'apporter ses témoins ; ceux-ci pouvaient être refusés par la partie adverse pour les mêmes cas prévus par notre législation. Les témoins, comme les Juges, étaient évidemment achetables (et cette pratique n'a guère changé actuellement). Si les témoins oraux ne suffisaient pas à dénoncer le coupable, le Juge avait recours aux sortilèges « Gushora », assez semblables à ceux appliqués chez nous au moyen-âge.

1°) *Epreuve du feu.* Un fer rouge est appliqué au mollet ou sur la langue des prévenus... celui-ci qui n'est pas coupable ne donnera pas de signes extérieurs de brûlures.

2°) *Epreuve de l'eau bouillante.* Un objet est jeté dans un pot contenant de l'eau bouillante, le prévenu qui parvient à le repêcher sans donner de signes de brûlure, est innocent.

3°) *Epreuve par le poison :* Le prévenu qui ne meurt pas du poison avalé est innocent. Une herbe « rwiziringa », est arrachée, on la pile puis on en extrait le jus ; le véritable coupable, après l'avoir bu doit devenir fou.

4°) *Epreuve par les poussins :* Dans le creux de la main, on met une goutte d'eau, et on y crache, ce mélange est introduit dans le bec d'un poussin, un sorcier examine les entrailles de ce poussin... et y lit la vérité qui lui dénonce le coupable !

Ces épreuves exécutées par le juge seul ou, le plus souvent avec l'aide d'un sorcier, faisaient la plus grande impression sur la mentalité indigène.

Note : L'épreuve du poison s'appelle le Gihango, elle constitue un privilège royal, et dans les provinces, rares sont ceux qui peuvent en user, sauf les « Abahinza » notamment, rois semi-indépendants, cumulant l'autorité civile avec l'autorité religieuse. Non seulement le poison d'épreuve était donné aux prévenus, mais également aux témoins, afin d'assurer la juridiction qu'ils avaient bien dit la vérité. Il est bien évident que, plus que les juges encore, les sorciers étaient achetés. Des peines corporelles pouvaient également être appliquées aux prévenus afin de leur arracher des aveux : bastonnades, ou bien on liait le prévenu, ou le témoin, à un arbre, si fort, que les liens lui entraient dans les chairs.

B. — DES PEINES

L'emprisonnement et l'amende étaient, en principe, inconnus.

La répression des infractions qui n'avaient pu se régler à l'amiable par le versement de dommages et intérêts, s'opérait par l'application des peines corporelles, et par le pillage au besoin.

1°) *Pillage* (de tous les biens, immobiliers et mobiliers ; il était en outre prudent de la part du pillé, de prendre la fuite afin d'éviter l'application, sur sa personne, d'autres sanctions).

2°) *Bannissement.* Un individu incorrigible ou ayant offensé moralement la personne de ses Chefs, était expulsé de la communauté ; voire, du pays.

3°) *Bastonnade.* Pour les désobéissances peu graves et les petites infractions ; s'appliquait spécialement au bas des reins, et parfois sur tout le corps.

4^o) *Mutilation*. On brûlait ou coupait une main, sinon les deux, et parfois aussi, les pieds.

5^o) *Aveuglement*. On brûlait les yeux au moyen d'une aiguille « Umugera » qui sert à tresser la fine vannerie.

6^o) *Mort*, par les moyens les plus divers : lance, poison, couteau ou bastonnade (jusqu'à ce que le condamné en meure), la faim, l'écartellement, la potence ou l'empalement, la noyade.

En outre il y a lieu de signaler comme moyens pour l'exécution de la peine de mort : a) *l'oubliette*, près de Kigali au Bugesera, « Urugwubo rwaga Bayanga », b) *La roche tarpéienne* : Sur la route de Kisenyi à Ruhengeri, près du gîte d'étape de Nkuli, en face de la Mission Evangélique des Adventistes du 7^{me} jour de Rwankeri, se trouvent des rochers du haut desquels Rwabugiri prenait plaisir à faire précipiter ses condamnés.

C. — DE LA GRACE

Le roi pouvait, en cas d'homicide involontaire, par exemple, proclamer qu'il n'y aurait pas de vendetta. A cette fin, il envoyait dans la région où elle aurait dû avoir lieu, un de ses représentants bien connu, muni d'un des tambours insignes de l'autorité royale ; ce représentant réunissait les notables de l'endroit et leur signifiait la volonté du Roi.

* * *

Les peines étaient acceptées et servilement approuvées par la foule, leur gravité se comprend chez un peuple primitif n'ayant d'autre moyen d'autorité que la Force. La plupart des meurtres commis sur sentence royale étaient malheureusement dûs à des calomnies, c'est pourquoi un proverbe munyarwanda dit : « Ce n'est pas le Roi qui tue, c'est le peuple. » Ce dicton nous prouve que malgré toutes les injustices commises, le peuple conservait, dans son fatalisme, un certain sens de la vérité ; aussi, bien que les peines fussent acceptées avec résignation, les indigènes n'en attendaient pas moins de leurs Juges qu'ils se montrent impartiaux, qu'ils ne tiennent pas compte du rang social des plaideurs, qu'ils refusent les cadeaux « Ibikoba » destinés à les influencer, en un mot, qu'ils jugent sagement et suivant les coutume établies.

D'autre part, si les Juges se montraient parfois partiaux, envers quelques favoris ; il n'en demeurait pas moins exact que dans l'ensemble, ils s'efforçaient de trancher les différends d'après les prescriptions de la coutume ; en effet, agir dans un sens opposé, continuellement et méthodiquement, les aurait, en tous cas, rendus impopulaires à la masse de leurs administrés.

D. — DES INFRACTIONS ET DE LEUR REPRESSION.

L'infraction n'était pas toujours réprimée : la compensation existait dans la coutume munyarwanda ; le degré de répression variait avec le rang social des coupables.

1^o. — *Coups et blessures simples, volontaires ou involontaires, ou avec circonstances aggravantes* (mutilations).

a) Peine du talion : réciprocité des coups, c'est l'application de la vieille loi du « dent pour dent », « œil pour œil »

b) Le Chef, sur plainte du demandeur, entendait les parties, liait le coupable à un arbre, éventuellement le faisait rouer de coups ; si les coups avaient été portés de mututsi à mututsi, le coupable versait comme dommages et intérêts, une génisse à la victime, si c'était à un muhulu que les coups avaient été portés, les dommages et intérêts consistaient parfois en 10 houes. Si les coups avaient été portés par un muhutu à son Chef, la peine de mort, décidée par le Roi, pouvait s'ensuivre, le coupable était pillé de tous ses biens.

c) Pour éviter toute répression, le coupable pouvait être autorisé à verser à la victime

une compensation composée d'une vache ou d'un mouton ou d'une vache, parfois le nombre était supérieur.

2°. — *Coups ayant comme conséquence éloignée le décès de la victime.*

Plainte était portée devant le Chef de Province par le clan du défunt contre l'auteur des coups, le Chef faisait arrêter le coupable, le jugeait ou l'envoyait chez le Mwami qui le faisait parfois tuer par ses batwa. La compensation, comme il a été décrit précédemment, pouvait exister dans ce cas.

3°. — *Homicide volontaire.*

La Justice était exécutée entre les familles s'il s'agissait de bahutu spécialement : le clan du défunt tuait un homme du clan de l'assassin, de préférence celui-ci. Si les familles s'entendaient entre-elles, afin d'éviter des représailles sanglantes, elles présentaient le cas à trancher au Chef de Province ; celui-ci ordonnait habituellement que la famille de l'assassin verserait huit vaches « Ingurano » (de dommages et intérêts, du verbe kugura : acheter, racheter) à la famille de la victime représentée par son Chef : Entre les familles royales Abanyiginya (famille des rois) et Abega (famille des reines pour la plupart), la compensation n'existait pas : le meurtre était toujours suivi d'une vendetta. Si un membre d'un autre clan que ces batutsi banyiginya ou bega, tuait l'un de ceux-ci, et que l'assassin fut mututsi ou muhutu, toute sa famille était bien souvent tuée ou pillée ; si l'assassin était mutwa, n'importe quel mutwa rencontré, était tué en signe d'expiation.

Le Roi pouvait suspendre la vendetta dans tous les cas ci-dessus (voir : « De la Grâce »).

4°. — *Vol de gros bétail.*

La règle était que, pour les vols commis en pleine nuit, ou en plein jour, dans les dépendances ou non d'une maison habitée, à main armée ou non, aucune distinction n'était opérée en ce qui concernait la répression, il en était de même pour toutes les autres catégories de vol d'auteurs.

On pouvait lancer une flèche ou jeter une lance contre le voleur pris en flagrant délit ; dès qu'il était arrêté par contre, il relevait de la Justice du Chef de la Province, ou du Mwami ; il n'appartenait donc plus au volé de le tuer. Amené chez le chef, celui-ci pouvait l'envoyer chez le Roi pour le faire tuer, mais un autre membre du clan ne pouvait pas être tué à la place du voleur latitant. Le bétail du voleur, s'il en possédait, était envoyé à la Cour, celui qui avait été volé retrouvait sa vache, et le Mwami gardait les autres... Voire même celle du plaignant. Le Chef de Province était seul maître d'envoyer ou de ne pas envoyer à la Capitale le voleur de gros bétail, on peut en conclure qu'il n'envoyait à Nyanza que les pauvres qui n'avaient pas le moyens de lui procurer le rachat de leur peine de mort, ceux qui en avaient les moyens devaient en effet « racheter leur sang », en donnant au Chef plusieurs têtes de gros bétail, dénommées à cette occasion « Itshyiru » : pour une vache volée, le voleur devait en remettre huit au préjudicié, c'était « l'Umunane » ; dans ces 8 têtes de bétail, était comprise la vache « Inshatshyuhô » (pour les dégâts éventuellement commis à l'enceinte) et l'« Inyibano » (vache volée). Les vaches données de cette façon constituaient pour le préjudicié qui les recevait l'« Ingurano » (dommages et intérêts).

Le voleur de vaches d'un grand Chef ou du Mwami était irrémédiablement poursuivi et tué, sans aucune compensation possible ; il était tué par empalement.

5°. — *Vol de petit bétail.*

Ce vol était, et est encore, courant entre bahutu.

Les voleurs professionnels étaient emmenés chez le Roi par les soins du Chef de Province. Le Roi les faisait tuer. On obligeait la famille du voleur à restituer au plaignant 8 fois la quantité

de petit bétail qui lui avait été soustrait. Si le voleur n'était pas un professionnel, ou que ses moyens lui permettaient d'adoucir le Juge par des cadeaux, il n'était pas envoyé à la Cour, son cas était tranché par le Chef de Province qui ordonnait, comme dans le cas précédent, de lui remettre une génisse d' « *Itshyru* », et de donner au préjudicié 8 fois le produit du vol.

6°. — *Vol de récoltes sur pied et de régimes de bananes.*

Pour le premier vol, le préjudicié avait le droit de tuer ou d'empaler le voleur pris sur le fait. Si on parvenait à n'arrêter le voleur qu'après l'infraction, il était emmené devant le Chef de Province qui l'obligeait, pour un épi de sorgho soustrait, par exemple, à donner un champ entier de sorgho au préjudicié, dans d'autres cas, de donner quelques têtes de petit bétail ou une génisse, parfois deux, le Juge n'oubliant toutefois jamais de retenir sa part. Pour le second vol, le Juge décidait de la restitution des régimes, ou bien obligeait le voleur à donner au préjudicié 8 têtes de petit bétail, ou 6 à 10 houes, ces chiffres n'ayant rien d'absolu et étant fixés uniquement par le Juge.

7°. — *Vol des houes, serpes et autres biens mobiliers.*

Le voleur emmené devant le Chef de colline, recevait de celui-ci de la bastonnade et était mis dans l'obligation de restituer des objets volés.

8°. — *Adultère.*

Celui dont la femme se compromettait, pouvait battre son complice lorsqu'il le surprenait en flagrant délit d'adultère. Plus souvent, c'était la femme qui recevait les coups elle-même, les maris admettant, en principe, que l'adultère n'aurait pas pu être commis si la femme ne s'était pas montrée consentante. L'affaire tournait tout autrement si un client trompait son maître avec la femme de celui-ci : il était chassé et pillé ; le Juge n'avait pas à intervenir.

9°. — *Rapt de filles.*

Ceci se passait couramment avant l'Administration belge au Ruanda. La fille enceinte était abandonnée et mourait de faim sur une des îles du lac Kivu, soit à Nkombo, soit à Ijwi, soit surtout à Tembagozi en face de Kibingo, près de Kibuye. L'affaire se réglait souvent par le versement de la dot à la famille de la fille, par l'auteur du rapt. Sinon, et pour autant que la jeune fille ne fut pas enceinte, elle était reprise dans son clan. En fait, il n'y a pas de sanctions prévues pour la répression de cette infraction.

10°. — *Insultes.*

Aucune palabre devant le Chef si les coups étaient portés d'un muhutu contre un autre : celui-ci, au besoin aidé par son clan, ripostait. Mais, l'insulte vraie ou supposée, adressée à un supérieur, valait à son auteur d'être pillé et chassé ; si le cas n'était pas grave ; parfois il était simplement roué de coups, voire garotté ; bien souvent, les choses tournaient au pire, les batutsi étant très susceptibles, et les coupable était tué. Il en était toujours ainsi pour les crimes de lèse-majesté, vrais ou supposés. Le nombre des peines de mort prononcées et exécutées à ce sujet serait incalculable.

11°. — *Incendie.*

Cette affaire venant chez le Chef de Province, l'auteur de l'incendie était roué de coups ; des dommages et intérêts, c'est à dire le remplacement des objets détruits au cours de l'incendie, étaient toujours prononcés.

12°. — *Blessure grave à une tête de gros bétail, fracture.*

Le Chef de Province, après avoir roué de coups le coupable, ordonnait qu'il remplaçât la bête blessée ou fracturée par une autre bête du même âge et du même sexe.

13° — *Abattre un chien.*

Tuer le chien d'un voisin, c'est atteindre, pour le munyarwanda, directement l'honneur du propriétaire, le chien étant un animal auquel une certaine importance était accordée : le chien suit fidèlement, il aide à la chasse ; mais tuer un chien était surtout considéré comme une provocation : il s'ensuivait que l'auteur et le propriétaire se battaient puis allaient trouver ensemble le Chef de Province, celui-ci, ne manquait pas d'ordonner que des dommages et intérêts fussent donnés par le coupable : une chèvre, un mouton quelques hoes. Le coupable était, de bonne règle, roué de coups de bâton à cette occasion.

1°) *Note* : Les dommages et intérêts étaient versés par le condamné, sa famille étant elle-même responsable de leur versement ; éventuellement, leur recouvrement était poursuivi par la force.

2°) *Loi de l'hospitalité.*

L'homme qui a commis une infraction et qui vient loger chez un tiers, n'était en aucun cas livré par ce dernier à ceux qui le recherchaient. Même si cet homme fut membre d'une des personnes de la famille de celui qui le loge. Musinga cite le cas suivant à ce sujet : un mututsi avait tué un autre mututsi du clan des Bega, parent de Kabare (frère de la reine-mère) chez lequel il vint se réfugier, l'assassin n'ayant pu être tué à son tour que sur le fait, il était poursuivi, arrivent ceux qui le traquent, Kabare refuse de le leur livrer, et, le lendemain matin, afin de protéger la retraite de l'assassin, il lui donne deux lances et un bouclier ainsi qu'une dizaine d'hommes.

CONCLUSION

De ce très rapide exposé, la Justice Pénale indigène nous apparaît comme étant revêtue d'un caractère de formidable férocité et de sauvagerie incroyable ; mais néanmoins munie d'un esprit tendant à réparer le mal causé par l'octroi de larges dommages et intérêts. Toute la Justice est actuellement centralisée entre les mains de l'Administration belge qui possède des Tribunaux de Police et des Tribunaux Territoriaux spécialement pour les indigènes. L'occupant européen ne s'est pas toujours rendu très bien compte du caractère excessif de la Justice violente qu'il était appelé à remplacer, et il lui a substitué une repression des infractions remarquable en général, il faut bien l'avouer, par sa faiblesse. On a vu des criminels subir cinq mois ou deux ans de servitude pénale principale, des voleurs de gros bétail n'en recevoir que quelques mois. Cette attitude de mansuétude à l'égard des prévenus qui ne se comprendrait pas toujours en Europe, est en tous cas, nettement déplacée ici car elle est en opposition formelle avec l'esprit du noir, habitué qu'il est à se voir appliquer des sanctions édifiantes pour la masse. Même remarque à formuler également en ce qui concerne les dommages et intérêts ; des Administrateurs Territoriaux ont exprimé leur impression qu'il suffirait simplement d'appliquer la coutume à cet égard pour faire diminuer considérablement le nombre des vols de gros bétail et des autres infractions.

Il nous a fallu plus de deux mille ans pour passer, et au prix de combien d'hésitations, de la Loi du talion à notre conception actuelle de la Justice répressive ; la résultante de cette évolution a été appliquée d'office aux banyarwanda, dès notre arrivée en 1916, sans aucune période de transition, puisque les Allemands n'avaient rien changé à la coutume des autochtones — Musinga conservait même sous leur administration, son droit de vie et de mort sur tous ses sujets.

C'est là une erreur.

JURISPRUDENCE

Infractions spéciales aux militaires - Incompétence des Tribunaux Indigènes.

Notice.

Même si la coutume réprime le fait, le Tribunal indigène est incompétent lorsque la loi a érigé ce fait en une infraction spéciale comme le vol au camp ou au cantonnement.

Tribunal du Parquet du Lualaba séant en instance d'annulation à Jadotville.

Audience publique du mardi 24 octobre 1944.

JUGEMENT :

En cause de Isuke Bernard, soldat de 2^{me} cl. à Jadotville; fils de Bukako et de Bampunde, originaire de Bungila, territoire Waka;

contre :

Sende Ambroise, fils de Kalombe et de Kambe, originaire de Bena Songo, territoire de Demba, soldat de 2^{me} cl. à Jadotville;

Vu par le Tribunal du Parquet du Lualaba, séant à Jadotville, en instance d'annulation le 24 octobre 1944, le jugement rendu le 2 décembre 1943 par le Tribunal de Territoire de Jadotville en cause du soldat Isuke Bernard c/ le soldat Sende Ambroise, et condamnant le soldat Sende Ambroise du chef de vol d'un caban, d'un morceau de savon, d'un coussin et de 80 frs, commis au détriment du soldat Isuke Bernard en novembre 1943 à Jadotville à une servitude pénale principale de 45 jours; à 80 frs de dommages-intérêts ou 15 jours de contrainte par corps; aux frais taxés à 30 frs ou 6 jours de contrainte par corps;

Attendu que d'après les art. 78 et 87 paragraphe 2 du décret sur l'organisation

judiciaire, seuls les Conseils de Guerre sont compétents pour juger toutes les infractions commises par les militaires;

Qu'en principe donc le Tribunal de Territoire est incompétent en ce qui concerne les infractions commises par les militaires;

Attendu, cependant, que les art. 11, 12 et 13 du décret organique sur les juridictions indigènes, établissent clairement que les Tribunaux de Territoire sont compétents pour juger les militaires, soit quand ils sont défendeurs dans des contestations d'ordre privé, soit quand ils sont poursuivis pour des infractions qui sont ou réprimées par la coutume seulement ou par une loi écrite qui donne expressément compétence aux juridictions indigènes;

Attendu qu'en l'espèce, il s'agissait de poursuite pour vol; que le vol est puni à la fois par la loi écrite et par la coutume; que cependant, il résulte de l'instruction faite devant cette juridiction, qu'il s'agit d'un vol commis au camp et en chambrée par un soldat au préjudice d'un autre soldat; qu'il s'agit donc de l'infraction spéciale; sui generis, prévu par le décret du 22 décembre 1888 art. 20; que l'on ne peut soutenir que pareille infraction était prévue et punie par la coutume qui ignorait ces situations; que le décret du 22 décembre 1888 ne prévoit pas la compétence des Tribunaux de Territoire; qu'il en résulte donc que ni la coutume ni la loi écrite ne donne ici compétence aux juridictions indigènes;

Attendu qu'il est de doctrine constante que les lois particulières et plus récentes — ici le décret sur les juridictions indigènes — peuvent faire exception aux principes de base édictées par des lois générales — ici le décret sur l'organisation judiciaire — mais que pour admettre les exceptions, il faut que le texte particulier et plus récent soit net et ne

laisse aucun doute sur la volonté du législateur de créer une exception à un principe qui soit de base à l'organisation judiciaire;

Attendu que dans le cas présent, l'on peut admettre que les art. 11, 12, 13 du décret sur les juridictions indigènes font exception à l'art. 78 du décret sur l'organisation judiciaire: qu'il est impossible de les interpréter autrement et que la volonté du législateur est donc formelle; que cependant l'exception prévue par les art. 11, 12 et 13 doit être strictement limitée au cas envisagé c'est-à-dire celui de militaires poursuivis pour des « infractions coutumières » ou pour des infractions à une loi écrite donnant compétence expresse aux Tribunaux Indigènes;

Attendu que tel n'est pas le cas ici puisqu'il s'agit d'une infraction uniquement prévue par une loi écrite qui n'a pas donné compétence aux juridictions indigènes;

Attendu que le Tribunal de Territoire était donc incompétent au point de vue de la matière et qu'au surplus il a fait application d'une prétendue coutume contraire à une loi impérative et d'ordre public applicable à tous les militaires;

Par ces motifs,

Vu les art. 20 de la loi du 10 octobre 1908, l'art. 20 du décret du 22 décembre 188, les art. 11, 12, 13, 35 et 36 du décret du 15 avril 1926 modifié par le décret du 10 mars 1938;

Le Tribunal du Parquet séant en instance d'annulation annule le jugement rendu le 2 décembre 1943 par le Tribunal de Territoire de Jadotville.

Ainsi jugé et prononcé en audience publique du Tribunal du Parquet du Lualaba séant en instance d'annulation à Jadotville le mardi 24 octobre 1944 où siégeaient Messieurs Edmond t'Serstevens, Juge, et Paul Gravez, Greffier.

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

- Les collections des deux premières années (1925 et 1926), sont épuisées.
Les numéros restants des années 1927, 1928 et 1929 : 150 francs.
Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.
Celles des années 1943 et 1944 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.
La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1075 francs.
La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et ses deux suppléments : 1925 francs.

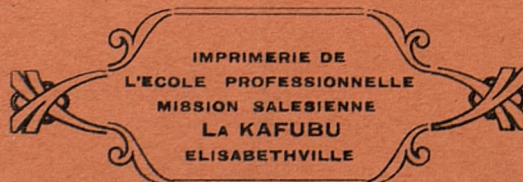
BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

- Les collections des dix premières années (1935 à 1949), non reliées : 35 francs par année.
Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.
Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume) : 105 francs le volume.
Celle des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES :

- Ouvrages épuisés* : Introduction à la jurisprudence congolaise. Les Juridictions indigènes, La Dot et Le Droit coutumier, branche nouvelle du droit, par A. Sohier; Répression des coutumes barbares et superfécondes, par V. Devaux; Coutumes et institutions des Barundi, par E. Simons.
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.
Les diverses sortes de cheptels dans le droit coutumier des pasteurs du Kivu, par A. Moeller une brochure, 3 francs.
Notes sur le droit coutumier des halebi, par F. Grévisse, une brochure, 5 francs.
Un tournant de notre politique indigène — Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 francs.
Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.
Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.
Enquête sur le droit coutumier Congolais : Questionnaire, par P. van Arenbergh, une brochure, 5 francs.
La famille chez les Bashilla, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, contenant l'analyse de toutes les décisions publiées par les recueils de jurisprudence jusqu' 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 supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, par L. Bours : 150 francs.
Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec les deux suppléments : 325 francs.
Le « Mupongo-Muloji » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.
La propriété Foncière chez les Bekelebe, par L. Bours, une brochure, 5 francs.
Le « Lusalo » ou mariage monogamique par échange 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 Banwensii, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.
De la Perception du Droit Proportionnel de 4 % sur les sommes et valeurs adjudgées par Jugement, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 francs.
Les Bazeke, 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 - 1916-1920 - Souvenirs de carrière par F. Dellicour, 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.
La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.
Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.
Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.
La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobaré, par le R. P. de Beaucorps, s - j., une brochure, 5 francs.
Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, 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: 100 frs; au Bulletin seul: 50 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'ASSERVISSEMENT CHEZ LES BASONGO DE LA LUNIUNGU ET DE LA GOBARI, par le R. P. de Beucorps, s. j.	161
ETUDE SUR LE MARIAGE COUTUMIER CHEZ LES BANTOU, par A. Verbeken, Com- missaire de District honoraire	167
A PROPOS DE LA « PHILOSOPHIE BANTOUE », par Mgr Tanghe, Vicaire Apostolique de l'Ubangi	176
NOTES SUR LES INSTITUTIONS ET COUTUMES JUDICIAIRES DES NKUNDU-MON- GO, par Dethier F. M., Administrateur Territorial	178
JURISPRUDENCE :	
Art de piéger le poisson	188
Le prix de la médecine inopérante doit être remboursé	188
La séduction d'une jeune fille est punissable	188

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Nous n'avons été informés que tout récemment de la publication par l'Institut Royal Colonial Belge d'un ouvrage de Monsieur A. Sohier sur le « Mariage en droit coutumier congolais ». (1)

Nous en parlerons plus longuement dans notre prochain numéro du Bulletin des Juridictions Indigènes.

Disons dès à présent que cet ouvrage est indispensable dans la bibliothèque de tous ceux qui s'intéressent au Droit indigène et que nous espérons qu'il sera largement diffusé dans tous les territoires de la Colonie.

RECTIFICATION

Dans l'étude sur les coutumes des bashi parue dans le n° 4 de juillet-août 1945, page 110, l'auteur a omis, bien involontairement, de mentionner, outre l'étude de Mr. le Vice-Gouverneur Général Moeller parue en 1934, une étude de Mr. l'Administrateur Territorial Corbisier F. qui a obtenu le prix Egdard Castelein de 1932-33. Il s'en excuse et répare.

L'asservissement chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari par le R. P de Beaucorps, s. j.

Si nous nous plaçons au point de vue de la condition des personnes, la tribu des Basongo se trouve divisée en deux classes : celle des hommes libres, *Bamfum*, — et celle des esclaves *Baswo*.

La première est de beaucoup la plus nombreuse. En plus d'une chefferie, que nous avons étudiées de plus près à ce point de vue, les esclaves ne dépassent pas, « grosso modo », la proportion de six à sept pour cent. En beaucoup de villages d'une population de 100 à 200 habitants, on n'en trouve pas un seul. Ailleurs, la proportion n'atteint que deux à trois pour cent.

Comment un homme libre devient-il esclave, et à quel signe le reconnaît-on ? Quelles sont les conditions de son existence, de son mariage, de son avoir ? Quel rang occupe-t-il dans la société ? Peut-il s'affranchir des liens qui l'enchaînent à son maître, et comment ?

C'est ce que nous allons essayer de dégager des divers témoignages recueillis.

1. — CAUSES D'ASSERVISSEMENT.

L'esclave, *Muswo* (plur. *Baswo*), doit ce caractère soit à sa naissance, soit à l'impuissance, où se sont trouvés ses ayants-droit, — parents ou possesseurs claniques, — de solder une dette, soit au simple besoin qu'ils ont éprouvé de se procurer des ressources, soit à un crime, soit enfin à un acte de sa propre volonté.

1. Tout enfant issu de mère esclave, est esclave lui-même. Et il en est ainsi de génération en génération : ainsi l'on rencontre parfois telle branche de clan ou même tel petit clan dont tous

(1) Institut Royal Colonial Belge. - Mémoires. - Collection in-8° - T. XI - Fasc. 3.
Bruxelles, Librairie G. Van Campenhout, 22 Rue des Paroissiens.

les membres sont asservis (clan Besi-Kimbwa, esclave sur les terres bambala à Kisala). Un tempérament est cependant apporté à ce principe : l'enfant né de l'union de mère esclave avec son propre possesseur n'est pas considéré généralement comme esclave, mais comme libre. Le possesseur de cet esclave, qui est en même temps son propre père, possède en effet sur lui tous les droits du possesseur clanique sur les membres de son clan; par assimilation cet enfant est souvent considéré comme membre du clan paternel.

2. Le plus souvent l'origine de l'esclavage se trouve dans l'insolvabilité d'un débiteur. Chez les Basongo, le principe juridique de la prescription est entièrement inconnu : une dette ne peut être éteinte que par le paiement. Aussi lorsqu'un débiteur, quelque soient la nature et le montant de son obligation, a perdu tout espoir de pouvoir se libérer, il offre en échange un proche parent, le plus souvent un enfant, — pour la bonne raison qu'un adulte ne consentirait pas aussi facilement à perdre l'usage de sa liberté pour une question d'argent.

Il en est autrement lorsqu'un débiteur, — sans se déclarer irrémédiablement insolvable, — ne peut payer sa dette aussi promptement que l'exige son créancier. Dans ce dernier cas, il livre « ad tempus » un membre de sa famille clanique, (très rarement un de ses propres enfants), afin de se donner le temps de se procurer la somme exigée. Parfois même il entre lui-même au service de son créancier. Cette situation n'est pas considérée comme un asservissement proprement dit. Elle reste personnelle et ne s'étend pas à la progéniture. La personne ainsi engagée au service du créancier ne porte pas le nom de *Muswo*; elle est désignée par le terme *Kipii*, qui signifie « gage ». Elle est libérée ipso facto, et sans aucun cérémonial, par le paiement de la dette. Au cas seulement où le débiteur se refuse au paiement où le diffère indéfiniment, le créancier en vient à déclarer que le « *Kipii* » est désormais considéré par lui comme « *Muswo*, c'est à dire esclave proprement dit.

Autre est le cas du joueur de dés qui, ne pouvant solder les sommes considérables perdues par lui, donne sa femme en gage à son gagnant. Ce cas, qui n'est pas un concubinage autorisé, puisque le mari garde sur son épouse ses droits maritaux exclusifs, — n'est considéré par personne comme un asservissement. En effet la femme reste ordinairement à son foyer, mais fournit au créancier tout son travail, tant pour la préparation de la nourriture que pour les cultures, ou même les divers travaux lucratifs en usage chez les femmes.

Lorsqu'une tribu vient s'installer sur les terres déjà occupées par une autre tribu, il était jadis d'usage de livrer un ou plusieurs esclaves, en vue de se libérer des redevances de chasse et prestations diverses à fournir au chef premier occupant. C'était une façon commode et expéditive d'arrondir la somme souvent élevée demandée par ce dernier pour renoncer à ses droits.

Lors de l'arrivée des premiers Bambala sur la partie sud des terres comprises actuellement entre les deux blocs basongo (1) Gomonene dut livrer à Malaka, qui résidait sur la chefferie Munkiyi, en outre de la somme de 19.000 nzim (cauris), une esclave dont le nom a été fidèlement conservé. De même Mulindambi, venant s'installer sur la partie nord de ces mêmes terres, remit au chef Kasambanza une somme de 10.000 nzim et une esclave.

3. Autrefois un certain nombre de crimes et délits étaient sanctionnés par l'asservissement, tels : le meurtre d'un sujet de clan étranger; l'adultère avec une épouse de chef; le vol fait à un chef; la violation du domicile du chef, impliquant intention de vol ou d'adultère; toute injure grave ou délit envers le chef, pouvant être considéré comme mépris de l'autorité.

(1) Les Basongo occupent deux régions distinctes, l'une sur la Gobaré, l'autre sur la Luniungu (cfr. Bulletin des Juridictions Indigènes, Janvier 1943, p. 1).

4. Il ne semble pas que les guerres inter-tribales aient jamais entraîné l'asservissement des vaincus.

D'après la plupart des témoignages entendus, l'envahisseur faisant irruption dans un village ennemi exterminait ceux qui tombaient sous sa main, mais ne les asservissait pas.

Il arriva peut-être que tels ennemis appréhendés furent vendus comme esclaves à d'autres tribus. Mais ces faits ne semblent s'être produits qu'à titre exceptionnel.

Il en était autrement d'un étranger qui se serait égaré sur une terre lointaine. Il était immédiatement appréhendé et réduit en servitude. Ce genre d'esclaves portait même un nom spécial, il était désigné par le terme *Kutol*. Si ses parents, partis à sa recherche, parvenaient au lieu où il avait été saisi, on les renvoyait immédiatement chez eux, se munir de la somme nécessaire à son rachat.

5. Reste une dernière source d'asservissement : l'esclavage volontaire. Un individu en conflit avec son « possesseur clanique » (1) ou tels membres de son clan ne voit d'autre moyen de se soustraire à leur aversion que par la fuite. Un jour il disparaît. Mais il ne peut rester en pays étranger sans appui. Il s'approche d'une case et fait le simulacre de voler ; ou bien il brise un objet de peu de valeur, comme une écuelle. Le geste est compris du propriétaire : il devient son esclave. De tels faits ont été rencontrés plus d'une fois chez d'autres tribus, comme chez les Bambunda. Ils ne semblent pas avoir été fréquents chez les Basongo ; ils sont même inconnus en certaines parties.

Un fait reste acquis, c'est que l'asservissement n'a jamais été collectif à son origine. Personne ne connaît d'exemple de clans entiers qui, s'étant réfugiés sur des terres étrangères, auraient été asservis en bloc. Un clan venant s'établir sur les terres d'un autre devient *Mulwe a tung*, c'est à dire non pas esclave, mais sujet du chef de la terre.

Le servage ne se contracte pas davantage par union matrimoniale. Un homme libre épousant une esclave ne devient pas esclave, mais ses enfants le seront. Par contre une femme de condition libre épousant un esclave reste libre et engendre des enfants libres, *Bamfum*.

Un enfant né de père et de mère esclaves porte le nom de *Muan amio*, terme étendu, en certaines régions, à tous les esclaves.

2. MODE D'ASSERVISSEMENT.

1.- Supposons le cas fréquent du gage livré pour cause d'insolvabilité.

Un débiteur, lassé par les récriminations de son créancier, a décidé d'y mettre fin, jusqu'à ce qu'il puisse trouver la somme exigée. Il choisit dans sa parenté la plus proche un enfant, garçon ou fille, sain et vigoureux, âgé de six à treize ans, de préférence un orphelin, enfant adoptif, élément souvent gênant dans une famille, et en tous cas dépourvu des défenseurs naturels de son droit à la liberté, assez jeune pour ne savoir ni protester ni fuir.

La veille, sa mère lui a préparé sa nourriture, une boule de pâte de manioc, *Bwa*, et, enveloppé dans une feuille, un peu de *kiséel*, purée de jeunes pousses de manioc pilées et bouillies. De bon matin, triste et résigné, l'enfant s'achemine avec son père ou son tuteur vers le village du créancier. Son mentor porte une poule et une calebasse de vin de palmier, qu'il remettra au nouveau possesseur de l'enfant. Aucun rite spécial ne se déroule, car l'enfant n'est livré que comme simple gage ou prêt, et il sera libéré « ipso facto », au jour où la dette sera soldée.

(1) « Possesseur clanique » : nous désignons par ce terme l'autorité clanique immédiate entre les mains de qui tout individu — même libre — reste soumis durant le cours de son existence. Il être doit soigneusement distingué du « possesseur » du propriétaire de l'esclave.

2. — Il en est autrement si le débiteur se sait irrémédiablement insolvable, car l'asservissement est alors perpétuel.

Dans ce cas, à l'arrivée du nouvel esclave, le créancier exécutera le *Nsambu*, signe d'asservissement. Il prend de sa main droite un bracelet de fer ou de laiton, *Muwa*, qui n'est pas « *Wen* » c'est à dire qui n'a pas été consacré comme insigne de chef de clan (v. p. 23 janvier 1945). Il le place quelques instants au-dessus de la tête de l'enfant, autour de laquelle il trace ensuite un cercle avec ce même bracelet. Puis il le remet au débiteur, qui l'échangera pour une ou plusieurs calebasses de palmier

3. — Si un crime a été commis, le clan du coupable doit, en outre d'une amende considérable, fournir un ou plusieurs esclaves au clan de la victime. Dans ce cas, on choisit le plus souvent des adultes, hommes ou femmes. Le futur esclave est amené avec une chèvre destinée à être sacrifiée sur la tombe de la victime. Le sacrifice accompli, le nouveau possesseur prend un peu de *mpio*, (1) et en trace une ligne le long des avant-bras de l'esclave. C'est le signe indiquant que l'affaire est définitivement réglée et qu'aucune autre réparation ne sera plus demandée.

3. — CONDITIONS D'EXISTENCE DE L'ESCLAVE.

L'existence de l'esclave diffère peu, dans son enfance, de celle des enfants adoptifs, et même des membres de la famille.

Parvenu à l'adolescence, il vivra ordinairement sans heurt avec le clan possesseur ; car, la passivité naturelle et acquise aidant, son caractère se pliera assez bien à l'état de servilité. En nombre de cas, il ne lui viendra pas à la pensée de secouer son joug ; il a d'ailleurs l'intime conviction que la fuite ne lui servirait de rien. retourner à son pays d'origine à titre d'esclave fugitif attirerait sur son propre clan les représailles du clan du maître lésé. Ce n'est qu'après de longues années d'asservissement que tel esclave, particulièrement résolu, cherchera à rompre le lien qui le rattache à son maître ; encore n'avons-nous rencontré ce cas que pour des esclaves originaires d'une contrée éloignée de celle du possesseur.

Au reste, l'existence du « *muswo* » n'est pas si pénible qu'on pourrait le croire, si ce n'est qu'il vit loin des siens. Si l'on s'en rapporte à la terminologie, son possesseur serait pour lui comme un père adoptif : il le désigne, si c'est un homme, du nom de « *Tat* » ou « *Ngwas* », à l'égal de son père naturel ou de son possesseur clanique ; si c'est une femme, il l'appelle « *Ma* », ma mère. Lorsque son propriétaire ne se signale pas par son avarice et sa brutalité, la vie de l'esclave diffère peu de celle de l'homme libre. Seulement il est dépouillé du droit de posséder. Il conserve la jouissance de son habitation, de ses instruments de travail, engins de chasse et de pêche, produits de son industrie et de son élevage. Il en use tout comme le ferait un homme libre. Seulement il n'en est que l'usufruitier. Il ne peut en aucune façon en disposer, à titre onéreux ou gratuit.

A sa mort, tous ces biens reviennent de droit à son maître. Quant aux biens dont il pourrait hériter, son possesseur ne lui en laissera ordinairement que ce qui lui est strictement nécessaire pour l'entretien de sa famille.

Sauf exception, les travaux qui lui seront imposés ne seront pas excessifs : débroussaements en vue des cultures, construction de cases, confection de piège ; et, si c'est une femme, cultures ordinaires au même titre que toute autre. S'il ne jouit pas de la considération dont l'homme libre est l'objet, l'on ne peut dire cependant qu'il soit méprisé. Il aura accès, aussi bien que tout homme libre, aux danses, aux battues et chasses collectives, aux marchés, à l'audience des tribunaux, aux deuils et réjouissances publiques. Il ne portera aucun signe extérieur indiquant son état

(1) « *Mpio* » appelé ailleurs « *mpembe* », « *mpemba* », bloc de terre rouge ou de kaolin blanc.

de servage. Nous parlerons dans un prochain paragraphe du bracelet *Muwa* porté par l'esclave « *Ntwala* »; mais il est considéré comme une distinction honorifique plutôt que comme un insigne humiliant.

Il est vrai que l'esclave père de famille sera frustré de la dot de ses propres filles, dot qui revient de droit au père de condition libre, et qui sera versée, pour une fille de père esclave, entre les mains de son possesseur. Mais par contre, l'esclave jouira d'un avantage considérable : lorsqu'il cherchera une épouse, il ne sera pas dans l'obligation de solder la dot par ses propres moyens : si son possesseur ne peut lui fournir une épouse tirée de son propre clan, à titre gratuit, c'est à lui qu'il incombera de payer la dot de toute autre épouse prise par son esclave.

Le statut matrimonial dans l'état servile est donc le suivant : Un esclave peut épouser la fille de son possesseur ou une autre esclave de son possesseur : dans ce cas il n'a pas à payer de dot; — s'il épouse toute autre femme, la dot est payée par son possesseur. Une femme esclave épousera souvent un proche parent de son possesseur : dans ce cas il n'y aura pas de dot à payer; — si elle prend un autre conjoint, la dot sera touchée par le possesseur de la femme. Une fille de mère esclave est esclave elle-même, et par conséquent rentre dans le cas précédent. Une fille de père esclave et de mère libre est libre, mais la dot est due non pas à son père, mais au possesseur de celui-ci.

4. -- PRÉROGATIVES SPÉCIALES AUX ESCLAVES.

1. — La première des prérogatives dont un esclave puisse être gratifié est celle du *Ntwala*.

Le *Ntwala* est un esclave choisi librement par le chef de clan pour la garde et la transmission de ses insignes. Le *Ntwala* porte au bras gauche — plus rarement au bras droit, — un bracelet de fer, tordu ou non tordu, *Muwa-Ntwala*. Ce bracelet ne reçoit jamais la consécration qui transforme le *Muwa* de chef en « *Muwa-Wen* ». A la mort du chef de clan, c'est au *Ntwala* qu'il appartient d'enlever de son poignet le *Muwa* de chef et de le porter à l'endroit assigné par la coutume, puis, accompagné du « *Ngang* » consécrateur, d'accomplir au cimetière, sur la tombe du chef décedé, la cérémonie décrite plus haut, (p. 23, janvier 1945).

Les fonctions de *Ntwala* ne sont pas héréditaires. A la mort du *Ntwala* en charge, le chef choisit tel esclave qui lui agrée. Les esclaves devenant rares à l'heure actuelle, certains chefs sont dépourvus de ce dignitaire; ils y suppléent en chargeant de ces fonctions un proche parent, ou en faisant appel, le cas échéant, au *ntwala* d'un clan voisin.

2. — Nous avons déjà vu comment certains chefs intrigués, en vue d'assurer la succession à leurs propres enfants, épousent parfois une esclave, dont ils assimilent la progéniture à la parenté clanique. En réalité ceux-ci n'ont, pas plus que les *Ntwala*, aucun droit à la succession. Cette pratique abusive a pour effet de fausser la loi coutumière de succession (1).

5. - L'AFFRANCHISSEMENT.

Un esclave peut toujours s'affranchir. Les esclaves affranchis ne constituent pas chez les Basongo une troisième classe sociale : l'affranchi rentre de plein droit dans la classe des hommes libres, *Bamfum*; aussi aucune dénomination spéciale ne le désigne.

(1) En principe, l'esclave ne peut devenir chef. Cependant, lorsqu'une lignée d'esclaves est devenue assez importante pour former un sous clan, elle peut se choisir un chef, qui est investi du pouvoir selon le même rite que les chefs libres et reçoit les mêmes insignes traditionnels, anneau (*muwa*) et corne du cimetière (*wen*). (cf. Bulletin des Juridictions Indig., janvier 1945 p. 23).

Comment s'opère l'affranchissement ?

Si l'origine de l'asservissement était d'ordre économique, il suffira que les dommages-intérêts ou la dette soit soldés, et l'affranchissement suivra de plein droit, sans aucun rite ni jugement.

Si un esclave a été livré en représailles d'un crime, il pourra alors même se libérer en offrant à son maître la compensation pécuniaire exigée par lui. Dans ce cas on procède au rite du *Kilwis*, dont nous avons déjà parlé à propos de la répudiation (1). Après avoir versé la somme exigée, l'esclave passe et repasse sous le bras levé de son maître. Puis un tiers s'en va couper une branche de *Mukwer* ou de *Kololo Mpuru*; il en détache l'écorce, la réduit en fragments, qu'il jette dans une tasse remplie d'eau. Après avoir absorbé ce breuvage, l'esclave libéré paiera au préparateur une modique rétribution ou gage, *mabwisi*.

Dans l'un et l'autre cas, il restera à l'esclave marié, devenu libre, le devoir de solder la dot de l'épouse qu'il a reçue gratuitement.

Le décès du possesseur n'est jamais cause d'affranchissement; l'esclave, assimilé à un bien meuble objet de propriété, fera partie de l'héritage et passera au pouvoir de l'héritier du défunt, selon les règles ordinaires de la succession. C'est au même titre qu'un esclave peut faire l'objet d'un don gratuit, aussi bien que d'une cession à titre onéreux.

De même que l'asservissement est héréditaire, de la même façon l'affranchissement d'une mère esclave entraîne de plein droit celui de ses descendants futurs. C'est pour ce motif qu'autrefois on admettait difficilement l'affranchissement d'une femme adulte mariée, et qu'en tous cas, les compensations exigées étaient ordinairement assez considérables.

(1) Bull. des Jurid. Indig., novembre 1943, p. 124.

Etude sur le mariage coutumier chez les Bantou

Par A. Verbeken
Commissaire de District honoraire

INTRODUCTION.

Le Mémoire présenté à la séance du 23 mars 1942 de l'Institut Royal colonial Belge par Monsieur A. Sohier, Procureur Général honoraire près la Cour d'Appel d'Elisabethville, est une étude très soignée du « Mariage en droit coutumier congolais. »

La lecture de cet ouvrage, qui vient de nous parvenir m'a rappelé qu'au début de l'année 1933, j'avais soumis à Monsieur Sohier, encore en fonctions, une « Etude sur le mariage des Noirs » en vue de sa publication dans le Bulletin des juridictions indigènes.

En me retournant mon manuscrit, Monsieur Sohier m'écrivait : « J'ai lu avec intérêt votre étude qui contient des rapprochements intéressants et des vues ingénieuses et bien étudiées. Sa publication serait utile, mais elle ne rentre pas dans le cadre du Bulletin tel que je le conçois actuellement. Votre travail est plutôt d'ethnographie et de science que de documentation et pratique judiciaires, terrain sur lequel j'estime que nous devons rester quelque temps encore. Vous pourriez ... nous la réserver pour l'année prochaine. »

Pendant 12 ans, mon étude est restée enfouie dans mes papiers. La publication du Mémoire de Monsieur Sohier me donne l'occasion de l'en sortir, en y ajoutant quelques données acquises depuis 1933.

Monsieur Sohier écrit justement, au début de son Mémoire (Nécessité des préliminaires) : « Il est impossible de comprendre les institutions juridiques d'un peuple sans certaines notions générales sur son organisation sociale et politique... Mais le droit est universel : il y a un fond commun à l'humanité ; la nature de l'homme et les conditions de la vie sociale font que les institutions particulières d'un peuple ne sont que des variétés d'institutions plus générales : sous toutes les latitudes, le mariage a des caractéristiques sans lesquelles il ne serait plus un mariage. On admettra donc que, avant de commencer à indiquer les coutumes des noirs en la matière, nous approfondissions la notion générale du mariage ».

Mon étude a précisément pour but de résumer cette notion générale du mariage des « bantou » en montrant de quel ordre-matériel et moral, familial et social-sont les liens que le mariage crée. Pour ce faire, j'ai été plus loin que Monsieur Sohier qui a édifié sa théorie, relative à l'institution du mariage des indigènes centre-africains, en se basant seulement sur des faits pris dans des monographies écrites sur quelques tribus congolaises ; il aurait pu la corroborer en comparant ces faits avec ceux relevés chez les autres populations africaines similaires. C'est cette comparaison que j'ai faite pour tenter de dégager le fond commun des caractéristiques de l'institution du mariage des « Bantou ».

ORGANISATION FAMILIALE ET SOCIALE.

Rappelons d'abord que, dans la famille primitive, l'individu, dans le sens où nous entendons ce mot, n'existe pas.

Le Révérend Willoughby, par exemple, écrit dans son ouvrage « Race problems in the new africa » : « Quand on étudie les institutions des bantou, il est nécessaire, pour commencer, de se débarrasser de notre idée de l'individu... Les droits et les devoirs d'un homme naissent avec lui, conditionnés qu'ils sont par son rang dans la famille, et par le rang de sa famille dans la tribu... Tout cela veut dire que, dans la société bantou, l'individu n'existe pas. L'unité est la famille. »

Le Clan. — Les noirs forment des groupes dont le rôle est en même temps — et sans qu'il y ait à chercher de priorité — social et domestique. Ces groupes sont les clans.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, le clan n'est pas une division locale, c'est-à-dire une forme primitive d'organisation territoriale. En effet, la communauté de village ne semble pas être un mode originaire de groupement des hommes. Et cela se conçoit si l'on songe que les peuples actuelles du Congo, n'étant pas les premières qui ont occupé le sol, il est assez naturel qu'avant leur apparition, la relation de l'homme avec une portion définie du territoire n'ait pas été ce facteur d'organisation sociale qu'elle est devenue par la suite. Une multitude d'indices tendent à établir que la religion fut appelée, avant la géographie, à décider de la façon dont les hommes seraient groupés, et cette sorte de groupement s'est vue renforcée plus tard lorsqu'elle s'est appuyée sur la communauté de vie locale. (1)

La cohésion de chacun de ces groupes est de nature mystique; elle vient de ce que ses membres, portant un même nom, se considèrent comme issus d'une même origine, d'un même Ancêtre. D'après Durkheim, le nom de l'Ancêtre est encore un nom totémique mais auquel une mythologie plus évoluée donne figure de nom d'ancêtre dans la mesure où c'est à un ancêtre déjà plus ou moins individualisé qu'elle attribue le mérite d'avoir procuré le totem au clan considéré. L'ancêtre serait devenu alors celui qui a engendré ses descendants et les a liés les uns aux autres par l'unité de sang. (2)

Un Clan est donc l'ensemble de tous les descendants, par filiation maternelle ou paternelle, d'un ancêtre commun, et qui porte le nom de la collectivité. Il comprend tous les indigènes des deux sexes, « qu'ils vivent en-dessous ou au-dessus de la terre », — les défunts et les vivants — qui ont reçu le sang de l'Ancêtre. (3)

La parenté. — Primitivement, dans le Clan, la parenté était donc « de groupe ». Ce n'étaient pas les individus mais les groupes qui étaient parents entre eux; les individus étaient apparentés parce qu'ils appartenaient à des groupes qui l'étaient. La parenté était donc plutôt sociale que familiale au sens où nous prenons le mot. (4)

Cette parenté diffuse, les membres du Clan, la tenaient de l'Ancêtre éponyme dont la descendance ne saurait être effectivement tracée mais seulement symbolisée par la communauté de « Totem », par la suite, après que l'Ancêtre mysthique eut individualisé le « totem », le sang devint le véhicule du « totem » et tous les membres du Clan furent dans un rapport de consubstantialité mystique avec « l'Esprit », ancestral, avec les Mânes. Depuis lors la parenté est fondée sur des relations de consanguinité bien définies. Elle se transmet par filiation utérine ou masculine. Dans le premier cas — le matriarcat — l'enfant appartient au clan de la mère; ce sont les oncles maternels qui sont les chefs de famille et qui lèguent leurs biens à leurs neveux; l'héritage du père ne va pas à ses enfants, mais retourne à la famille de la mère. Dans le second cas, — le patriarcat — l'enfant appartient au clan du père; c'est celui-ci qui est le chef de famille et ses frères et ses fils héritent de ses biens par droit d'aînesse.

Remarquons en passant, que la priorité de la filiation utérine dans les sociétés primitives a été démontrée; c'est sous l'effet de causes extérieures que ce mode de filiation a donné naissance à la filiation paternelle. En effet, on a observé maintes transformations de clans utérins en clans paternels, alors qu'on ne connaît pas d'une transformation inverse. (5)

(1) « Des clans aux Empires » par A. Moret et G. Davy.

[2] « Formes élémentaires de la vie religieuse » (p. 142 - 150).

[3] D'après R. P. Van Wing S.J. : « Etudes Bakongo ».

[4] D'après Lévy-Bruhl : « L'âme primitive ».

(5) D'après Moret et Davy : « Des clans aux empires ».

Il existe encore au Congo quelques clans à filiation utérine (1) et dans les clans à filiation paternelle, les plus nombreux, se mêlent des rappels du matriarcat ancien, comme le rôle privilégié que joue l'oncle maternel. (2)

La Famille. — La « Famille » n'a pas, chez les Noirs, le sens que nous lui donnons. Pour eux c'est un groupe domestique, plus étendu, spécialisé, hiérarchisé, mais c'est aussi un groupe social de parents liés entre eux par la communauté de nom, de culte, de sang.

Sous la poussée intérieure le Clan s'est fragmenté. Du tronc principal qu'il constitue, sont sorties des branches, ou clans secondaires, mais sans que ceux-ci perdent le sentiment de leur communauté d'origine et de leur solidarité.

Chacune des branches, ou sous-clans, est un groupe qui comprend tous les individus rattachés par filiation, à l'un des pères, ou l'une des mères, du Clan.

Ces branches se divisent elles-mêmes en groupements familiaux qui, à leur tour, comprennent les groupes restreints, formés d'un homme, de la femme ou des femmes avec qui il vit, et de leurs enfants mineurs, que sont les ménages ou « maisonnées ».

A titre d'exemple, je donne ci-dessous, l'échelle des groupements qui rattache généalogiquement les ménages ou maisonnées au clan ancestral, chez les Baluba-Bambo (région du Sankuru-Lubilashi).

CLAN (Tshisa ou Tshisamba.. : en dialecte tshiluba, ce mot signifie botte ou faisceau.

| | |

Branches ou Lignées

(Mídibu) : midibu, pluriel de mudibu, nom de plante rampante produisant des courges; également : bourgeons.

| | | |

Foyers ou Groupes familiaux

(Meko ou Bisaka) : Meko pluriel de diko, nom de chacune des pierres qui forment le foyer.

| | | | |

Ménages ou maisonnées

(Mafu ou Nzubo) : mafu, pluriel de difu = ventre; nzubô (invariable) = hutte.

Une branche ou lignée peut se détacher du Clan et former à son tour un sous clan qui se fragmentera de la même manière.

Droits et Devoirs des parents. — Nous avons dit que la « famille », — dans le sens que lui donnent les Bantou — n'est pas qu'un groupe domestique, c'est aussi un groupe social de parents.

Les parents ont, les uns vis-à-vis des autres, certaines obligations fixées par la Coutume et qui constituent de véritables droits et devoirs, non seulement de respect et d'entraide, mais aussi de prestations économiques, alimentaires et autres.

MM. Smith et Dale disent : « Le clan est une société naturelle de secours mutuel, dont les membres sont tenus de donner, à leurs compagnons, toute l'aide qu'ils peuvent dans la vie. Les membres d'un même clan sont aussi, s'il est permis d'employer une expression de la Bible, les membres les uns des autres. Un membre appartient à son clan, il ne s'appartient pas à lui-même (3) ».

(1) Ex. les Bakongo, d'après R. P. Van Wing.

(2) « Les Baluba » par R. P. Colle.

(3) Smith et Dale : « The ila-speaking peoples of Northern-Rhodesia ».

D'autre part, dans ce groupe social, l'individu qui ne lui appartient pas ne compte pour rien ; c'est un étranger et l'étranger c'est l'ennemi.

Mais poussé par la nécessité, les dangers du milieu, le besoin de protection, l'instinct même de sa propre nature, le clan est porté à étendre ses relations, à confondre son intérêt avec celui d'un clan puissant voisin

Un seul obstacle se présente : comment se lier à ce clan voisin, s'assurer de son amitié fidèle et maintenir une union inviolable ?

Il n'y a de devoirs qu'entre parents ; il faut donc trouver un moyen qui créera artificiellement, si l'on peut dire, la parenté. Or, c'est la communauté du sang qui constitue la parenté ; donc, en mêlant son sang à celui des parents on devient soi-même parent et l'on participe à tous les privilèges des parents.

Alliance par le sang. — L'alliance par le sang répond précisément à ce besoin. Cette façon de se lier ne provient pas d'une idée préconçue ; elle n'est que l'application pratique, l'utilisation de croyances préexistantes et en fonction desquelles seules elle est intelligible.

Les faits observés chez diverses peuplades congolaises corroborent cette manière de voir.

L'alliance par le sang crée une véritable parenté en provoquant la participation mystique à un même Ancêtre et en causant une réelle identification de nature entre les intéressés. Elle permettra à deux clans étrangers, représentés par deux de leurs membres qualifiés de ne plus se traiter en ennemis ; elle servira à assurer la paix, à faire jouir d'une protection, à suspendre une vengeance ; bref, elle remplacera chez ceux qui y participent l'hostilité d'ennemi ou l'indifférence d'étrangers par l'amitié et la collaboration.

L'échange du sang. — L'alliance par le sang se pratiquait par une sorte d'adoption qui était « l'échange du sang ».

Cette coutume, bien connue au Congo, était très répandue par les populations autochtones du centre africain ; elle n'est plus pratiquée de nos jours.

L'échange du sang se faisait au cours de cérémonies appropriées et s'accompagnait de formules sacramentelles et imprécatoires exprimant la solidarité active et passive qui unissait indissolublement les « frères de sang » et la menace des maux terribles qui accablent le parjure.

L'alliance ainsi contractée s'étendait de l'individu à tous les autres membres du clan qui ne font qu'un dans le même sang fraternel.

Voici un exemple typique rapporté par Mgr. Le Roy (1). « C'était en Afrique Orientale, au Kilima-Ndjaru. Pour la première fois, des voyageurs français et des missionnaires catholiques y paraissaient en nos personnes (1892). Il s'agissait pour nous de fonder une station sur la montagne. Le chef de Kilema, Fumba, désirait beaucoup nous garder mais il exigeait que, avant tout on procédât solennellement à la cérémonie de la « fraternisation ». Je fus désigné pour la chose. Lors donc que, à l'heure fixée tous les guerriers de la tribu étant présents, nous fûmes assis sur une même peau de bœuf, Fumba et moi, au milieu de la grande place du village, nos parrains ou répondants procédèrent successivement à notre interrogatoire et nous accablèrent d'imprécations qui devaient devenir terribles au cas où nous serions infidèles à notre alliance. Puis, une chèvre blanche ayant été égorgée, on fit au bras de Fumba et au mien une entaille d'où le sang coula, le foie de la victime partagé en six morceaux fut frotté de ce sang et nous nous donnâmes l'un à l'autre à manger... Le sang de Fumba était maintenant le mien, le mien était le sien, nous étions « frères » : nous nous devions amitié, conseil, aide et assistance, nos intérêts étaient communs, nos familles

(1) « La Religion des Primitifs » par Mgr. Le Roy (p. 119)

étaient des familles sœurs. Et chose intéressante, il y a de cela 15 ans : pas un seul jour, au milieu de toutes les révolutions et de toutes les guerres qui ont, depuis, soulevé le Kilima-Ndjaru contre les européens, pas un jour Fumba n'a violé sa parole... ni moi la mienne. Mes fils, c'est-à-dire les hommes de ma race, les missionnaires catholiques présents et à venir sont devenus ses fils, comme aussi les enfants de Fumba, c'est-à-dire les hommes de Kilema, sont devenus mes enfants : entre eux, les uns et les autres sont frères et alliés ».

On voit bien par cet exemple que l'échange du sang était un rite d'adoption grâce auquel une parenté réelle se communiquait par transfusion artificielle de sang.

L'Amitié. — Il semble que l'usage des indigènes de « lier amitié » que nous rencontrons encore de nos jours, se rattache à la même idée. Son but est d'échanger obligatoirement des cadeaux.

Chez les Baluba habitant les régions entre le Lualaba et le Lomami, il existe une coutume, appelée « lusalo » mot qui signifie « tatouage ». Elle consiste à faire échange de sang entre deux hommes ou entre deux femmes dans le but d'exprimer, d'affirmer et d'affermir leur amitié réciproque par ce rite. (R. P. Louillet, dans *Revue Congo*).

Les Baluba-Bambo (du Sankuru-Lubilashi, du Kasai) disent : « kudya bulunda » ce qui signifie « manger l'amitié » — l'incorporer.

Mais ici, ce n'est plus la communion de sang qui crée l'état d'amis, mais uniquement la communion d'aliments. Je dis uniquement parce que, comme nous l'avons vu dans l'exemple cité, les nouveaux frères devaient échanger leur sang en l'absorbant au moyen d'aliments auxquels il était mêlé, tandis que dans le cas des nouveaux amis, il y a seulement partage des mêmes aliments, sans absorption de sang.

A la fraternité « sanglante » succède une sorte de fraternité « alimentaire » mais celle-ci est moins durable que celle-là.

Toutefois, cette coutume peut aussi reposer sur le principe de la magie contagieuse — que Frazer appelle « magie homeopathique » (1) — qui veut qu'en agissant sur une partie d'un tout, on peut agir sur le tout. De sorte, qu'en agissant magiquement sur des restes de nourriture on peut agir par sympathie sur la nourriture ingérée dans l'estomac, et celui des deux nouveaux amis qui voudrait agir maléfiquement sur les restes du repas « d'amitié » devrait commencer par s'abstenir de partager ce repas, faute de s'exposer à devenir lui-même victime de son maléfice. L'union sympathico-magique de chaque commensal avec les restes sur lesquelles l'autre pourrait agir, devient ainsi la caution de l'alliance, de « l'amitié ».

Dans ce cas, la coutume de l'alliance par échange de sang avait donc évolué en même temps que l'état social et que la conception des dieux ; elle ne reposerait plus sur la communion totémique par le sang, mais uniquement sur un principe magique.

LE MARIAGE COUTUMIER

Instrument de paix. — A la lumière de ce qui précède, et en examinant soigneusement les coutumes des bantou relatives au mariage, nous constatons que celui-ci fonctionne également comme une sorte de cas particulier de l'alliance par le sang ou comme un cas analogue à cette alliance.

Partout, au temps des guerres entre clans, le chef vaincu offrait au moins une de ses filles au vainqueur. Très souvent, cette fille était sacrifiée et son sang scellait le pacte de paix.

Quand les mœurs s'adoucirent, le vainqueur épousa cette fille pour atteindre le même

(1) « Golden Bough » vol. II p. 190-154.

but : la réconciliation basée sur une parenté-alliance semblable à celle résultant de l'échange du sang.

Cette façon de faire amena insensiblement les groupes à donner en outre à cette sorte de « mariage » un caractère de compensation. Au mariage-alliance s'ajoutait l'idée de « composition ». Et dans ce cas, la femme offerte pouvait ne plus être nécessairement une fille du vaincu.

On vit alors fournir une femme pour le règlement d'un différend surgissant entre clans voisins, pour la réparation d'une injure ou pour l'abandon d'une vengeance : il s'agissait de payer le dommage causé.

Mais, même dans ce cas, où d'aucuns croient que l'idée de compensation domine, ce n'était pas tant pour sa valeur marchande que la femme était donnée. Ce mariage, comme l'autre, gardait sa signification et sa valeur de mariage, et ne descendait pas au niveau d'une simple indemnité. La femme était offerte, non seulement comme une chose gratuite, mais surtout comme un gage de bon vouloir et de désir d'amitié.

Créateur de la parenté. — On voit que cette sorte de mariage, comme je le dis plus haut, est moins un cas particulier de l'alliance par le sang, qu'un cas analogue à cette alliance, qui est l'application de ce principe très général qu'on se trouve lié avec autrui quand quelque chose d'autrui passe en soi. On doit donc admettre que, à la suite de certaines circonstances dues à l'évolution, le mariage devient le rival de la famille pour créer la parenté à l'extérieur du groupe.

La filiation produit la parenté à l'intérieur du clan et de ses subdivisions, le mariage à l'extérieur. Le lien conjugal se substitue au lien familial comme base de la parenté et c'est lui qui impose la réciprocité d'obligation entre époux et entre parents et enfants.

Le formalisme du mariage, les obligations des époux vis-à-vis des beaux-parents, celles qu'imposent la naissance des enfants, le deuil, etc. attestent de cette institution à créer des liens et des devoirs de parenté.

Exogamie. — Cette aptitude du mariage tient à la loi exogamique. On sait que cette loi oblige à prendre femme en dehors de son clan où plus généralement, de sa parenté; elle exclut toute union entre personnes qui sont censées avoir le même sang.

Il est possible que le « totémisme » ne soit pas étranger à cette prescription, comme le prétendent de savants sociologues, dont Durkheim, à l'encontre de Van Gennep qui déclare que le totémisme et l'exogamie sont deux institutions différentes.

D'ailleurs, aucune de ces conceptions n'est contraire ni à la conscience morale ni à la conscience religieuse et l'essentiel c'est que l'exogamie assure la moralité de la famille en prohibant l'inceste.

Ce qui paraît certain c'est que l'exogamie assure au clan des avantages que l'endogamie n'aurait pu lui procurer. Si, en effet, l'endogamie avait prévalu et qu'on eût pu prendre femme au sein de sa « famille », le mariage serait resté intra-familial et n'aurait impliqué qu'une extension et une complication des obligations familiales déjà existantes. Au contraire, avec la pratique de l'exogamie, il devient une affaire inter-familiale et exigeait une entente entre les familles intéressées, c'est-à-dire entre des groupes extérieurs les uns aux autres. C'est là le but principal du mariage des bantou. (1)

Affaire du groupe familial. — On comprend dès lors que le consentement de la femme

(1) Maurice Delafosse écrit : « Selon les principes adoptés en pays noir, le mariage est le résultat d'un contrat entre deux collectivités, en l'espèce deux familles, et non point entre des individus. » (« Les civilisations négro-africaines » p. 52).

n'ait pas à compter dans le mariage qui n'est que le moyen d'acquérir et d'échanger les privilèges attachés à la parenté. Evidemment, l'inclination personnelle joue un rôle indéniable. La jeune fille trouvera bien le moyen de suggérer à ses père et mère ce qu'elle désire; si elle a été mariée sans son assentiment, elle aura tôt fait de lasser, par sa conduite, la patience du mari qui la renverra chez elle en exigeant son remplacement. Mais, sous cette réserve, c'est le groupe familial qui décide.

Quant il s'agit d'un mariage d'alliance entre deux clans, son règlement est une véritable affaire diplomatique.

S'il s'agit simplement de l'union de deux familles, c'est une affaire économique-sociale dont la femme est la garantie. Chez les Bechuana, écrit J. Tom Brown (1) « rarement le mariage a pour cause l'inclination mutuelle des époux. C'est invariablement une affaire arrangée entre leurs parents. Il n'est pas extraordinaire que des enfants soient fiancés avant d'être nés: deux familles ont convenu que le fils de l'une épousera la fille de l'autre, alors qu'il n'y a encore ni fils ni fille. »

Les langues des bantou témoignent du rôle passif dévolu à la femme dans l'institution du mariage. Pour l'homme on dit: se marier (forme active du verbe); pour la femme on dit: être marié (forme passive).

Mariage-capture. — Mais avant que le mariage ne soit devenu une véritable institution réglementée, le sentiment naturel, joint à l'horreur instinctive des hommes pour l'inceste, à incité ceux-ci à se procurer des femmes en-dehors de leur groupe, or, comme on a commencé par ne se rien procurer qu'à titre de butin, on a pris des femmes par des raids chez ses voisins: c'est le mariage-capture. (2)

Echange des femmes. — La capture faisant naître dans le groupe familial lésé le droit à la vengeance, on va « composer en donnant en échange de la femme ravie une autre femme, une sœur (au sens de ce mot dans la famille clanique).

Puis, cette habitude de composition une fois établie, la capture disparaît et ne subsiste, chez certaines tribus, qu'à titre symbolique.

L'arrangement précède l'échange des femmes: le mariage devient une institution pacifique. Mais que faire, s'il n'y a de femmes épousables en nombre suffisant que d'un seul côté?

La compensation prend alors une autre forme pour permettre à ceux qui ne reçoivent pas de femmes en échange de leurs sœurs de s'en procurer ailleurs avec ce qu'ils auront reçu.

Telle est probablement l'origine et l'une des raisons essentielles de la « dot ».

Mariage par dot. — Sans doute, avec le temps, des idées secondaires se sont greffées sur celle-ci qui est fondamentale: l'entrée d'une femme dans un groupe, par le mariage, implique toujours une compensation pour le groupe qui la perd.

Monsieur H. A. Junod, que a passé sa vie au milieu des peuplades sud-africaines, écrit (3): « Dans les tribus primitives ou demi-civilisées, le mariage n'est pas l'affaire individuelle qu'il est devenu chez nous. C'est une affaire de la communauté. C'est une sorte de contrat entre deux groupes: la famille de l'homme et celle de la femme. Quelle est la situation respective de ces deux groupes ou familles? L'une perd un de ses membres, l'autre en gagne un. Pour se prémunir contre une diminution injustifiée, le premier groupe revendique une compensation que le second lui accorde sous la forme de « lobola » (dot). Ce versement, de bœufs, de hoes, ou d'argent,

(1) « Among the Bantu nomads »

(2) « Origine du mariage dans l'espèce humaine » par Westermarck.

(3) « The life of a South African tribe »

permettra au premier groupe d'acquérir à son tour un nouveau membre à la place de celui qu'il perd, et ainsi l'équilibre sera maintenu. Cette conception du « lobola » est certainement la vraie ; elle seule explique tous les faits. »

Même affirmation de J. Tom Brown pour le « bogadi » (dot) des Bechuana. (2)

Pourtant une autre interprétation est donnée par le Major Orde-Browne et Charles Dundas. (3) Ceux-ci pensent que « la raison du paiement de la dot serait une sorte de garantie. D'une part il assure un bon traitement de la femme par le mari qui, dans le cas contraire, pourrait être obligé de libérer sa femme, avec la perte de la dot en plus ; d'autre part, il incite la femme à bien se conduire, puisque tous ses parents sont intéressés à sa fidélité, à défaut de quoi ils devraient rembourser la dot. »

Le Major Orde-Browne pense aussi qu'à côté de cette idée que la dot serait une « garantie », la dot peut-être « un paiement de fécondité » qui assure au mari la possession des enfants naissant dans le mariage. Chez certaines tribus comme chez les Chagga, dit Monsieur Dundas, le paiement de la dot n'est effectué qu'à la naissance du premier enfant.

Dans les tribus, où la pratique de la dot est obligatoire, le versement est la preuve du mariage.

Certaines tribus ne connaissent pas la dot. Le cadeau du gendre au père de la femme consiste en des objets de peu de valeur intrinsèque ; il constitue cependant la preuve du mariage qui n'est pas moins valide que celui avec dot. Dans certaines tribus, comme chez les Wabemba, le gendre est seulement obligé d'effectuer certains travaux chez ses beaux-parents.

Pour terminer cette rubrique, disons qu'il ne faut pas confondre le mariage par dation avec le mariage-achat pratiqué par de rares tribus, et qui n'est qu'une corruption du mariage par dation. D'ailleurs, chez ces tribus, même le mariage-achat, comme le mariage par dation, fonde aussi des liens familiaux et sociaux qui ne sont pas seulement d'ordre matériel. L'homme qui a acheté une femme-esclave et qui en a des enfants a contracté une union qui crée des obligations à l'égard des parents de la femme ; les enfants doivent à leurs parents les marques d'entraide et de respect, durant la vie et après la mort.

L'union conjugale. — Le mariage n'est pas seulement un contrat d'alliance entre deux groupes de familles mais il est la consécration de l'union sexuelle des époux. Des relations sexuelles peuvent avoir existé avant le mariage entre les époux, sans qu'il en ait résulté des obligations entre eux et entre leurs familles. Le mariage seul crée ces obligations.

Le premier droit du mari est d'avoir des enfants qui lui assureront l'hérédité, la paix de son « esprit » après sa mort et la réincarnation.

Il est certain que, pour tous les bantou, le mariage vaut promesse d'enfants ; si sa femme ne lui en donne pas le mari a le droit de rompre le contrat d'alliance et d'union, en renvoyant sa femme chez ses parents qui sont tenus de lui rembourser intégralement le montant de la dot. C'est le seul cas où le divorce est admis sans discussion. Au contraire, très souvent, le mari doit verser à son beau-père un supplément de dot, lors de la naissance d'un enfant.

La seconde obligation découlant de l'union conjugale est l'échange de biens et de nourritures. Dès le début des pourparlers, il y a cadeaux, réceptions alimentaires et beuveries, réciproques entre les deux familles ; le coût de ces cadeaux et de ces réceptions a sa répercussion sur le montant de la dot.

(2) D'après E. Torday, dans « The Principles of Bantu marriage » Revue Africa juillet 1929.

(3) Même interprétation par Maurice Belafosse dans son ouvrage « Les Noirs de l'Afrique » p. 141.

Polygamie. — La polygamie est pratiquée, peut-on dire, chez tous les peuples bantou. On, a beau faire et beau dire, elle continuera de l'être aussi longtemps que la femme sera une source de richesses.

Monseigneur Leroy écrit à ce propos (1) :

« Dans la plupart des populations noires, c'est la polygamie qui domine — en droit du moins, quoique non en fait — polygamie d'ailleurs organisée, réglée par des coutumes ayant force de loi et qui, dans l'esprit de ce monde, non seulement ne détruit pas la famille mais la fortifie en donnant à son chef plus d'aisance, plus de produits, plus de relations, plus d'alliances et partant, plus d'autorité. »

Chez les Bakongo, dit le R. P. Van Wing, « la famille est généralement polygamique. »

« Le régime matrimonial des Baluba, écrit le R. P. Colle, c'est la polygamie. Les hommes ont autant de femmes qu'ils peuvent s'en procurer. La femme est la source et le signe de la richesse des hommes et c'est un capital placé. » (2)

Mais s'il est vrai que chez les bantou, tout homme vise à être polygame, s'il est vrai que les femmes même voient la polygamie d'un bon œil, trouvant que chez un polygame, on doit travailler moins, on aurait tort de croire que la polygamie prime en fait ; elle reste le privilège du petit nombre et est, surtout, l'apanage des Chefs.

Pour ceux-ci c'est une obligation, aux yeux de leurs sujets, d'avoir de nombreuses femmes. Plus un Chef a de femmes plus il est considéré ; pour pouvoir faire face aux devoirs de sa charge il doit être riche et chez les bantou on ne peut être riche que si l'on possède plusieurs femmes.

Ici, il faut noter que, dans le ménage polygame, la première femme est considérée comme l'épouse réelle qui procure à la famille les avantages attachés à la parenté.

« L'idée bantou du mariage est que le fils d'un homme qui n'est pas chef n'a rien à dire au choix de sa première ou « grande » femme qui sera la mère de son héritier et que, jamais, fille n'est autorisée à choisir son mari. La considération n'est pas si les personnes se conviennent l'une à l'autre, mais si une alliance est désirable... Une fois qu'un homme a épousé sa « grande » femme, il est libre de jeter les yeux où il lui plaît. » (3)

Conclusion. — Je crois avoir résumé dans cette étude, la notion générale de l'institution du mariage des Ban'ou.

Déjà, cette notion a évolué vers la conception européenne du mariage. Sous la poussée des nécessités nouvelles il n'est pas douteux que les Bantou sauront y adapter leurs coutumes traditionnelles ?

A. VERBEKEN
Commissaire de District Honoraire.

(1) « La religion des primitifs » p. 101.

(2) « Les Baluba », 1 p. 293.

(3) Rév. W. Willoughby : « Race problems in the new Africa »,

NOTE

Nous avons publié dans le numéro 5 du Bulletin des juridictions indigènes la préface au Livre de Révérend Père Tempels « La philosophie Bantoue ». Nous sommes heureux de pouvoir faire connaître à nos lecteurs l'appréciation de Monseigneur Tanghe, Vicaire Apostolique de l'Ubangi, ethnologue et philologue distingué.

D. M.

A propos de la " Philosophie bantoue ".

Les ethnographes, qui se sont sérieusement appliqués à l'étude de la psychologie de nos Congolais, ont reconnu l'existence d'un fond intime mystérieux, qui échappait, en grande partie, à leurs observations et à leurs investigations. Ce fond se rattache à leurs principes philosophiques, qui jouent un rôle de premier plan dans leur morale et religion, dans leurs actions.

Le Révérend Père Placide Tempels, de l'ordre des Frères-Mineurs, attaché au Vicariat Apostolique du Lulua et du Katanga Central, a entrepris une étude de valeur sur ce sujet, et nous enseignant tout un système psychologiques, qui leur est propre.

Pendant plusieurs années, il a étudié, chez les Baluba, les profonds secrets de leur mentalité. Ses efforts laborieux et persévérants furent couronnés de succès, et il inscrit en tête de la thèse, qu'il édite :

Philosophie Bantoue.

Dans son exposé, il démontre que la Puissance vitale (Levenssterkte) en est le point central, qui rattache autour de lui les concepts philosophiques des Baluba.

Je m'empresse d'ajouter que ces principes ne sont pas l'apanage exclusif des Baluba et des autres Bantous du Congo Belge, mais, qu'ils se retrouvent également chez les populations soudanaises du Nord de notre Colonie. J'estime que le R. P. aurait hardiment pu inscrire en tête de son ouvrage : « *Philosophie des Congolais et des tribus primitives du Centre Africain.* »

A mon avis, il est franchement regrettable que ces savantes analyses n'aient pas vu le jour, il y a une soixantaine d'années, au début de l'existence de l'Etat Indépendant du Congo.

C'eût été en effet une chose de la plus haute importance, déjà et surtout dans les commencements, de connaître les différents aspects, et les coins les plus profonds de l'âme congolaise. Que de bévues et d'inepties auraient été évitées, si l'état d'esprit de ces primitifs avait été dévoilé tel que la monographie, que nous préférons, nous le montre.

Nombreux sont les Européens et autres étrangers au Congo, qui ont, de par leurs fonctions ou emplois, tout intérêt à être renseignés au sujet de la mentalité de nos Noirs. J'énumère la Justice, l'Administration, l'Evangélisation, le Commerce, l'Enseignement, etc.

Pour éviter de faire incursion dans le domaine d'autrui, je me contenterai de dire un mot de l'Evangélisation.

Qu'il me soit permis d'évoquer l'arrivée au Congo des premiers Missionnaires belges. Si ces pionniers, apportant l'Evangile et la doctrine de Jésus-Christ dans les milieux foncièrement païens, avaient pu consulter et utiliser la Philosophie bantoue, dont l'impression est imminente à l'heure actuelle, ils y auraient repéré des bases solides à l'enseignement des principes fondamentaux de la vraie religion.

N'en tirez cependant pas la conclusion que je préconiserais de remplacer notre vieille méthode d'évangélisation par des innovations quelconques; elle a fait ses preuves pendant plus d'un demi siècle, et je ne vois aucun motif qui obligerait à introduire du flambant neuf à sa place. Ceci n'empêchera pourtant pas, qu'au point de vue catéchistique, par exemple, certains concepts basés sur les principes philosophiques des Congolais, ne puissent être pris en considération.

Je tiens à souligner, qu'en matière d'instruction chrétienne, il est très utile, voire même indispensable, d'être au courant de la mentalité de nos adeptes, et d'y conformer notre enseignement religieux. Surtout, devant un auditoire, composé d'indigènes, arrivés à la maturité de l'âge, il est indubitable que nous fixerions davantage leur attention, et que nous satisferions mieux leur intelligence, pour obtenir leur adhésion.

Dans les assemblées habituelles de nos Chrétiens et de nos Catéchumènes, nos instructions intelligibles, et à la portée de tous les indigènes, trouveront aisément certaines adaptations, applications, ou interprétations à présenter à leur auditoire.

Félicitons donc le R. P. Tempels d'avoir mené à bonne fin son travail, reflétant sur la vie indigène une lumière éclatante, qui nous montre les différents aspects de la philosophie de nos populations noires. Les heureux résultats de ce très intéressant exposé ne manqueront pas de porter les meilleurs fruits dans toutes nos interventions étrangères, auprès des Congolais, qui vivent à côté de nous, sur la terre africaine.

† Basile Octave TANGHE
Vic. Apost. De l'Ubangi.

Molegbe Saint Antoine, en la fête de Saint Michel Archange, le 29 Septembre 1945.

Notes sur les institutions et coutumes judiciaires des Nkundu-Mongo

par DETHIER F. M.
Administrateur Territorial

INTRODUCTION :

Les présentes notes ont pu être recueillies au cours de voyages entrepris dans les territoires de Busankusu-Djolu et Bohungu du District de la Tshuapa, elles résultent aussi bien du contrôle des tribunaux indigènes que des relations obtenues des anciens ou juges, personnages appelés BALIMO (sing. elimo) par nos populations, seul vocable énonçant à la fois les concepts ancien et juge qui ne peuvent être séparés.

Les anciens sont les dépositaires des traditions ou coutumes, simples usages transformés par le temps, les influences intérieures et extérieures ainsi que par un certain nombre d'actes conformes en règles susceptibles cependant d'évolution légitime qu'il nous faut, sans heurts, canaliser.

Ces coutumes reçues des ancêtres sont incontestablement et par ce seul fait à caractère religieux et sacré, leur sage application présidait jadis à l'apaisement des conflits entre les individus par le truchement des patriarches; ces différends eurent et ont encore leur origine en rapport intime avec tout le système familial et politique de la société indigène, leur liquidation équitable suppose une connaissance approfondie des coutumes et institutions judiciaires, puissent ces quelques notes contribuer à en fixer quelques unes.

1. — LES POPULATIONS. LE PAYS.

Les Nkundu-Mongo appartiennent au groupe ethnique des bantou, ils seraient originaires du N. E. de la Colonie et du Soudan anglo-égyptien, ils auraient émigré dans la cuvette centrale, il y a deux siècles environ. Les souvenirs actuels des anciens ne remontent cependant pas plus loin qu'à l'époque du passage du Lomami, on ne trouve dans les légendes aucune réminiscence ayant pour objet les conditions de vie dans les pays de savane pas plus que l'évocation d'animaux importants tels le lion, qui puisse faire croire un séjour relativement récent des Nkundu-Mongo dans ces régions, il n'est de plus pas possible de déterminer si jadis, ces populations habitaient les cases rondes propres aux gens vivant en savane ou si le fait de construire des cases carrées résulte simplement pour eux d'une rapide adaptation au milieu.

Quoiqu'il en soit, les populations Nkundu-Mongo ne se sont stabilisées quelque peu à la fin du siècle dernier qu'après une longue suite de guerres intestines dont le souvenir est encore très vivace dans l'esprit de quelques uns et connues sous le nom d'« *etumba ea mbwa* » ou mieux « *etumba ea lokeli* » (guerre du chien ou guerre de la faim). Même ceux qui n'ont pas connu cette période difficile en parlent avec une volubilité sans pareille qui démontre suffisamment que les anciens ont su faire comprendre à leurs descendants les horreurs de ces guerres parfois très meurtrières et les changements profonds qu'elles apportèrent à l'état de chose existant. Ces luttes fratricides eurent pour origine une légende qui peut être résumés comme suit :

... Une femme vivait dans un village situé aux environs des sources de la Maringa et du Lopori; à la mort de son frère, elle avait reçu un chien qui, lorsqu'elle se maria, fut employé pour la chasse par son mari. Ce chien, chasseur réputé, fut, à l'origine, pour le groupement, de la plus grande utilité mais il ne tarda pas à être indirectement la cause de discordes multiples qui surgirent lors du partage des dépouilles du fait que le chien appartenant à la femme, ce

partage ne se faisait pas toujours équitablement ou simplement au gré de celle-ci. Le mari, un jour, lassé de ces incessantes querelles, retourna à la chasse et y tua le chien, il en rapporta sans mot dire le foie à sa femme, le lui fit manger puis lui avoua son geste. La femme pleura longuement son chien pour prendre finalement la fuite dans un groupement voisin qu'elle mit aussitôt au courant de son malheur. Elle parvint ainsi à susciter une guerre qui bouleversa les populations, les obligeant à de multiples déplacements qui les affamèrent jusqu'au moment où elles furent stabilisées par l'arrivée des blancs.

Actuellement, les Nkundu-Mongo occupent le presque totalité du District de la Tshuapa, quelques groupements Gombè, en effet, assez importants cependant, venus du Nord-Est, se sont établis dans l'Ouest des Territoires de Basankusu (région d'Ikoli et de Bolomba sur l'Ikelemba) et Bongandanga (région de Djombo sur Lopori). Les Nkundu-Mongo comprennent les Bangando ou Laalia Buma et Laalia Ngolu des Territoires de Djolu et Ikela, populations dont les coutumes et la langue se différencient quelque peu de celles des Nkundu-Mongo, pas assez cependant pour que Monsieur le Commissaire de District Vereecken qui les étudia pendant longtemps, ne les déclare formellement comme faisant partie du groupe Nkundu-Mongo.

Les populations qui nous occupent habitent un pays de forêts denses, primaires, coupées de marécages parfois fort étendus, entièrement compris dans la cuvette centrale; il y a peu de relief et le sol est argilo-sablonneux.

Les Nkundu-Mongo se nourrissent principalement de manioc et de bananes, ils sont pourvus d'importantes palmeraies naturelles, de terrains de chasse fort giboyeux et de rivières poissonneuses.

II. — LE MARIAGE OU LIBALA.

Le mariage des Nkundu-Mongo a fait l'objet d'une étude très complète du R. P. Hulstaert (1), nous nous bornerons à relater certains aspects de cette intéressante question résultant d'observations personnelles.

a) *Définition* : Le mariage des Nkundu-Mongo est un contrat interclanique conclu, parfois devant témoins, entre les parties par le truchement des représentants qualifiés de leur clan respectif et qui a comme preuve un titre (2) constitué par les membres de la famille du futur et remis solennellement au père juridique de la femme.

b) *Mariage avant puberté ou mariage par coemption* : Les Nkundu-Mongo connaissent le versement de valeurs constituant titre de mariage :

1° pour des filles non encore nées (rare)

2° pour des filles impubères. Dans l'un et l'autre cas, les versements sont d'importance variable sans cependant atteindre la totalité du titre, ils sont effectués afin de s'assurer une alliance que l'on présume profitable, ils représentent également un placement de valeurs que le futur gendre ou « bokilo » désire soustraire aux convoitises de sa parenté.

Ces unions, pour autant qu'elles puissent être ainsi qualifiées, de par leur caractère hypothétique, ne pourront qu'être précaires : la conclusion de l'union définitive reste, en effet, subordonnée au consentement de la femme, lequel sera toujours exprimé lors de sa maturité. Le défaut de consentement de la fille amènera automatiquement la rupture de l'alliance de clans projetée et qui se traduira par la restitution intégrale des valeurs versées.

[1] « Le mariage des Nkundo » par le R. P. Hulstaert, publication de l'Institut Royal Colonial Belge. 1938.

[2] Mot emprunté à Monsieur le Substitut du Procureur du Roi, Possoz, E.

La fille non pubère pour laquelle a lieu un commencement de constitution de titre prend le nom de BOANDA.

Entre l'époque des premiers versements et celle où, devenue pubère, la fille sera capable de donner son consentement, elle séjournera par intermittence chez le futur mari aux fins de s'initier aux travaux domestiques et d'apporter, le cas échéant, aux premières épouses ou à la mère du prétendant toute l'aide possible; il y a donc dans ce cas, cohabitation mais sans qu'il y ait tentative quelconque de l'accomplissement de l'acte sexuel; la sanction coutumière en cas de manquement à cette règle de la part du futur mari sera une maladie consistant en un dépérissement considéré par nos populations comme une véritable sanction pénale, celle-ci sera accompagnée de la perte des valeurs versées et du paiement d'une indemnité aux parents de la fille (sanction civile).

C'est au R. P. Hulstaert que revient le mérite d'avoir par un exposé judicieux de la question, démontré en ce qui concerne les Nkundu-Mongo, l'inanité du Décret du 9 juillet 1936 relatif à la protection de la fille indigène non pubère. (1)

c) Le mariage;

Versements préliminaires, titre de fiançailles:

Le jeune homme qui a jeté son dévolu sur une jeune fille soit qu'il ait déjà obtenu une promesse de consentement à une union future au cours de rencontres secrètes en forêt soit que ce consentement reste à acquérir, porte chez le père juridique de la fille le titre LOKULA ou LIKONGA (flèche ou lance) peu important quant à sa valeur mais représentant en fait le gage de la demande en mariage.

Si la demande émane d'un notable soucieux de s'assurer des alliances, ce premier versement consistera en un, deux ou trois anneaux en cuivre.

Après la remise de ce premier titre, le fiancé rentre au village où il est rejoint, quelques jours plus tard par la fille accompagnée de son père juridique (celui qui possède sur la fille la puissance paternelle) qui aura eu, entretemps, l'occasion de solliciter et d'obtenir son consentement de principe.

Ce ne sera qu'à l'arrivée de la femme dans son village que le prétendant pourra annoncer son mariage prochain, il ne risque, en effet, plus d'être l'objet des moqueries de la part des membres du clan au cas où ayant mis ceux-ci au courant de ses projets, la fiancée, après versement du « lokula » ou « likonga » refusait de venir dans le clan où par alliance, elle sera tenue de résider, cette mutation peut donc être considérée, en fait, comme le signe extérieur du consentement donné par la fille, le refus de celle-ci entraîne purement et simplement le renvoi au prétendant de l'objet constituant le gage.

Les Mongo du Nord du District de la Tshuapa désignent l'objet de ce premier versement du nom de « boala » c'est à dire du nom de l'arbre qui fournit le bois de lance et de flèche.

La présentation, par le père juridique, de la fille consentante au futur époux assisté lui-même de sa famille, entraînera pour lui l'obligation de marquer sa résolution de contracter mariage par la remise solennelle d'un versement supplémentaire. Le père juridique sera donc pourvu en l'occurrence d'un titre de fiançailles appelé « ndanga » ou « ilongo » différant du « boala » quant à sa valeur et à sa nature il peut, en effet, comprendre jusqu'à 10 anneaux en cuivre.

Après la remise de ce nouveau titre, le père de la femme devient « bokanga » ou celui qui détient les valeurs remises par le gendre ou « bokilo ».

Quelle sera dès lors la situation sociale de la femme ? Celui-ci a incontestablement le titre d'épouse, les peines répressives de l'adultère pouvant désormais lui être appliquées.

(1) Revue " Congo ", oct. 1937

Les titres préliminaires dont il est question ci-dessus sont toujours remis au père de la femme.

Versement massif du titre : La sagesse indigène considère que l'union ne peut être durable si elle n'est étayée par un versement important dès que sera passé le stade de l'accoutumance des conjoints l'un à l'autre.

Nous écartons d'office le mot DOT employé communément et abusivement pour déterminer les valeurs remises au père de la femme alors qu'il ne peut désigner que les apports de celui-ci dans la communauté conjugale.

Nous adoptons la dénomination de *titre de mariage* pour définir l'ensemble des valeurs ou objets remis solennellement au père de la fille et destinés à représenter celui-ci dans son clan d'origine appauvri par son départ.

Ce titre de mariage proprement dit a nom : « BOSONGO » (Bakutu Bosaka) du verbe « songya ou songa » acquérir une femme ou « BONSOMBO » (Bakutu-Bosaka) du substantif « nsombi » prêt, représentant une idée que nous aurons à développer dans la suite

Les Mongo désignent souvent ce titre par des mots plus généraux tels que « likondja » « baumba » « bosolo » « tshalo » (Laalia), lesquels représentent tous une idée de richesses ou de valeurs qui, jadis ne devaient servir qu'à la constitution de titres à échanger contre des femmes.

Les valeurs composant le titre de mariage sont quérables par le « bokanga » chez le « bokilo », elles sont remises avec le plus de solennité possible, en principe devant un témoin qui a nom « nkolo ».

Le titre échoit au père juridique de la femme, deux ou trois anneaux en cuivre seront cependant confiés à la mère en reconnaissance pour l'éducation et les soins donnés par elle à la fille.

La valeur et la nature du titre varient avec les régions, jadis et, de nos jours, chez les populations restées assez primitives (Bakutu-Bosaka-Mongo de Befale) il comprend presque exclusivement des objets métalliques tels que : anneaux en cuivre pesant parfois plus de cinq kilos : « konga » ; lances ornées de fils de fer ou de laiton : « makonga » (sing. likonga) ; couteaux ornés de cuivre : « nkula » (sing. lokula) ; barres de fer : « bibende » (sing. ebende), à ces objets s'ajoutent des chèvres et quelques pièces de tissus.

Le titre ainsi composé est compté en « nkoto », un « nkoto » comprenant deux ou trois anneaux en cuivre de grosseur moyenne ou d'autres objets de valeur équivalente. Toutes ces valeurs sont nettement déterminées, en principe, elles devaient être enterrées pour être scrupuleusement conservées et restituées intactes en cas de rupture de l'union coutumière.

Nous verrons plus loin qu'il est des cas où le titre pourra être réemployé par le « bokanga », il ne pourrait cependant jamais être utilisé pour l'apurement d'une dette quelconque mais seulement pour constituer titre pour autre femme qui devient ainsi le gage des valeurs versées par le bokilo.

Les populations qui ont depuis plus longtemps été en contact étroit avec un développement économique plus important ont remplacé anneaux, lances et couteaux par l'apport de sommes d'argent et d'objets hétéroclites tels que vêtements, machettes, machines à coudre et autres ustensiles d'usage courant et ayant une valeur commerciale.

Le bokanga ne délient pas le titre en tant que propriétaire, il ne peut, en effet, en disposer à sa guise, il ne lui est remis qu'en compensation de l'affaiblissement subi par son clan par suite du départ d'un de ses membres et ne peut en aucune façon constituer le prix d'achat de la femme : le titre de plus n'est pas fixe, il est susceptible de s'augmenter dans la mesure où les relations bokilo-bokanga auront été longues et harmonieuses.

Par l'union ou « libala » de deux de leurs enfants, les familles (sensu lato) d'origine de ceux-ci ont conclu un traité d'alliance aux termes duquel elles se doivent aide et assistance dans toutes

difficultés; leurs relations ou « *likilo* » doivent se poursuivre sans heurt par l'observance d'obligations et de devoirs réciproques : « *bokilo aoma nyama bokanga aokanela* » si la chasse du bokilo a été fructueuse, le bokanga peut se réjouir à l'idée qu'il participera au festin.

A ces devoirs et obligations, il faut ajouter ceux qui incombent aux époux dans les diverses circonstances de la vie conjugale.

Le manquement à toutes ces règles fait naître dans le chef de l'autre partie l'exercice parfois violent du droit correspondant, jadis il donnait lieu à l'état de guerre effectif depuis la rupture du traité d'alliance par le retour de la femme dans sa famille d'origine jusqu'à la restitution intégrale du titre, actuellement il engendre le simple combat judiciaire.

Relations entre familles alliées.

On peut dire qu'une aide réciproque dans toute circonstance et pour n'importe quelle cause est la règle principale qui préside aux relations entre les familles alliées des « *bokilo-bokanga* », elle est dûe et d'ailleurs requise notamment dans les cas suivants :

- a) l'apurement des dettes, paiement des impôts et amendes pour le compte d'une des parties en mal de ressources,
- b) l'hospitalité qui implique la remise de cadeaux à l'arrivée et au départ,
- c) l'assistance à l'accouchement des femmes de l'une ou l'autre des familles,
- d) les devoirs funéraires avec remise de cadeaux réciproques, participation au deuil et respect des interdictions et observances qui en sont la conséquence.

Le bokilo a, de plus, le droit de réclamer sa femme en fuite en s'adressant au bokanga qui a le devoir de rechercher sa fille, persuader celle-ci d'adopter une conduite plus sage et la renvoyer chez son mari pourvue d'une chèvre ou de quelques poules, cadeaux d'apaisement.

Obligations réciproques des époux :

Les devoirs des époux entre eux peuvent se résumer comme suit :

- 1) pour le mari :
 - a) relations sexuelles avec sa femme,
 - b) éducation des fils à partir du jour de leur initiation,
 - c) protection de la famille au besoin par les armes,
 - d) abatage de la forêt en vue de l'établissement des plantations de vivres,
 - e) construction de la case,
 - f) ravitaillement de la famille en viande de chasse,
 - g) de nos jours, remise à la femme des tissus et des ustensiles nécessaires pour lui assurer une existence en rapport avec les contingences locales,
- 3) pour la femme :
 - a) fidélité envers l'époux,
 - b) éducation des enfants en bas âge, même ceux que le mari pourrait avoir d'une autre femme légitime encore vivante ou décédée,
 - c) éducation des filles à la puberté,
 - d) préparation et entretien des champs de vivres sauf en ce qui concerne l'abatage de la grosse forêt,
 - d) préparation des aliments.

La femme peut être autorisée à rendre périodiquement visite à sa famille et y résider quelques jours; cependant, le fait, pour la femme, de quitter le domicile conjugal pendant de longues périodes pour vivre dans sa famille et sans qu'il y ait de raison plausible, pourrait être considéré comme une tentative du père juridique en vue de rompre l'union coutumière existante qu'il vou-

draît remplacer par une autre plus profitable ou bien une simple manœuvre à l'effet d'éprouver l'attachement du mari pour sa famille et obtenir ainsi qu'il vienne la rechercher en apportant un supplément de valeur.

L'intervention d'un Tribunal saisi d'un cas de l'espèce devrait tendre à limiter les visites que la femme est autorisée à faire à sa famille, provoquer éventuellement le versement d'un supplément de valeur si le titre versé est ou est devenu manifestement insuffisant, enfin infliger une peine au bokanga avec remise de dommages et intérêts au bokilo s'il est prouvé qu'il use de son autorité pour tenter de rompre l'union existante ou qu'il n'agit que par esprit de lucre.

Condition sociale de la femme mariée :

Dans les groupements restés primitifs, la condition sociale de la femme mariée Nkundu-Mongo, d'inférieure qu'elle était, n'a pas beaucoup évolué, Outre qu'elle contribue à augmenter le potentiel humain du groupement du mari, c'est à la femme mariée qu'incombent l'exécution des travaux les plus durs et l'enrichissement du mari.

Dans les milieux évolués et dans les centres, on constate cependant que la femme prenant conscience d'elle-même, s'est créée des besoins et accepte plus difficilement les charges et travaux qui lui étaient jadis dévolus, on enregistre malheureusement aussi une diminution parfois tragique du nombre des naissances et, résultante de cette situation, une grande instabilité des mariages car « le mariage peut être rompu mais son lien est assez solide quand il y a des enfants ». (1)

Circonstances déterminant l'agrandissement du titre de mariage :

Le titre de mariage, avons-nous vu, n'a pas de valeur fixe, il se grossit du montant des valeurs payées par le bokilo pour apurer les dettes contractées par le bokanga ainsi que des versements supplémentaires faits dans les circonstances suivantes :

1) à la naissance d'un enfant, la mère de l'épouse doit recevoir un anneau en cuivre qu'elle porte à la jambe et qui a nom « konga ea likondo » « anneau du bananier » ; c'est le titre de reconnaissance du père du nouveau-né rendant hommage à sa belle-mère d'avoir elle-même donné le jour à une fille qui, devenue adulte, s'est montrée apte à procréer, but suprême du mariage.

S'abstenir de remettre cet anneau aurait pour conséquence que la mère de l'épouse s'arrogerait le droit de s'emparer du cordon ombilical de le conserver par devers elle et d'empêcher ainsi qu'il ne soit enterré entre les deux bananiers plantés pour la circonstance par le père et la mère de l'enfant, elle serait donc en mesure, suivant les croyances, de compromettre l'existence même du nouveau-né.

2) à la mort de l'épouse dans le clan d'origine du mari, il est du devoir de celui-ci d'accompagner le corps de la défunte chez le bokanga et de remettre à celui-ci les cadeaux de deuil il doit, en outre participer aux cérémonies funèbres et couvrir son corps de poussière, la non observance de ces obligations rendrait caduque la restitution éventuelle du titre de mariage.

Après la cérémonie funèbre, le veuf, rentré dans son village, sollicitera des anciens du groupe leur avis au sujet de l'opportunité de continuer le likolo, la décision devant être déterminée en fait par la nature des relations antérieures au deuil et la fertilité de l'union.

Cette décision se révélant favorable au maintien du traité d'alliance, le bokilo apportera dans la famille du bokanga, car il ne s'agit plus d'un titre quérable par celui-ci, un titre supplémentaire de 5 à 20 anneaux en cuivre, exprimant ainsi d'une manière tangible qu'il n'a pas l'intention d'entamer une procédure en remboursement du titre mais, au contraire, qu'il désire que soit poursuivies les relations nées du likilo. La remise de ces valeurs qui viennent grossir le titre versé pour

(1) Montandon. « Ologénèse culturelle » p. 55.

la défunte, entraîne pour le bokanga l'obligation de fournir au bokilo une nouvelle épouse, celui-ci sera choisie, en général, parmi les sœurs de l'épouse remplacée, elle prend d'ailleurs de nom de « bankitsa » (du verbe nkita) devenir qui signifie remplaçante. La bankitsa cumule les deux titres, elle remplace dans le sens le plus complet du mot, l'épouse défunte.

Est-ce à dire qu'en fait, le consentement de la remplaçante est toujours acquis, il ne paraît pas qu'il puisse être répondu affirmativement à cette question tant les collectivités indigènes placent à un haut degré la nécessité de maintenir intacte l'alliance interclanique que constitue, en pratique, le mariage.

Dans le cas où l'épouse meurt alors qu'elle réside dans sa famille, il appartiendra au bokanga de porter le décès à la connaissance du mari dans le plus bref délai possible, il s'acquittera de cette obligation en lui envoyant le « limo » (du verbe « limwa » : disparaître) ou « indemnité de mort » composée généralement d'une dizaine de poules et d'une ou deux peaux de loutre. Ces cadeaux sont destinés à apaiser la douleur du mari de n'avoir pu assister aux derniers moments de son épouse, ils servent sans doute aussi à rendre moins lourde la période transitoire au cours de laquelle le bokilo se trouvera dans une situation moins favorable du fait de la perte de son épouse, toujours représentée par le titre dans le clan allié, éprouvée dans des circonstances qu'il peut ignorer et qui pourront toujours lui paraître suspectes. Ce ne sera que postérieurement à l'accomplissement de ces formalités et des cérémonies funèbres qu'aura lieu le versement du titre supplémentaire dont il est question dans le paragraphe précédent.

Le même processus sera suivi pour remplacer une épouse répudiée parce que malade incurable, stérile, inapte aux travaux domestiques ou pour toute autre cause, au lieu de procéder à la dissolution de l'union par restitution du titre.

Il y a généralement perte de vue du titre de mariage si les conjoints au moment du décès de l'épouse, ont atteint un âge avancé et surtout si l'union a été fertile.

Abus d'ordre matrimonial :

1) Il nous sera donné plus loin de voir dans quelles circonstances, certains polygâmes sont amenés à prêter une de leurs épouses en échange de prestations diverses fournies par un indigène souvent déshérité ou étranger au groupement et dont ils font leur vassal.

Ces transactions sont vraisemblablement dues au fait du déséquilibre créé dans certains groupes par l'accaparement de la majorité des femmes par les notables, vieillards détenteur du pouvoir et des richesses ; elles visent à l'augmentation de la population du groupement, les enfants nés de cette forme spéciale de concubinage appartenant toujours au possesseur du harem.

Cette coutume d'ailleurs actuellement peu répandue tendra à disparaître avec l'abandon progressif de la grande et de la petite polygamie.

2) *Polyandrie.* La polyandrie n'existe ni en droit nkundu-mongo ni en fait.

Le bokanga ne pourra recevoir deux titres d'origine différente pour une même femme. En acceptant souvent clandestinement que des valeurs lui soient versées pour une fille qu'il a déjà donné en mariage, il commet une escroquerie que nos juridictions punissent d'une peine avec obligation de rembourser le second titre.

3) *Concubinage* ou « linsamba ».

Le « linsamba » est l'état résultant de la vie commune menée par un homme et une femme sans qu'il y ait eu, préalablement et publiquement, remise d'un titre de mariage.

Deux cas se présentent :

a) la femme qui vit en concubinage est déjà mariée. Le mari outragé et lésé pourra porter

plainte, l'amant et sa complice seront poursuivis du chef d'adultères et punis ainsi que nous aurons l'occasion de le voir dans la suite.

S'il arrive que la femme vive en concubinage avec l'accord de son mari, cas assez rares, croyons-nous, celui-ci ne pourrait être fondé à réclamer de rémunération ou dédommagement quelconque; il en serait de même pour la femme qui réclamerait à son amant la rémunération des faveurs qu'elle a accordées, ayant une cause immorale.

b) la femme concubine est célibataire.

Il s'agit, le plus souvent, de femmes vivant dans les centres et milieux évolués soit qu'elles s'y livrent à la prostitution, dans ce cas, elles sont astreintes à des contrôles d'ordre administratif, soit qu'elles y deviennent la maîtresse d'un étranger, travailleur, employé ou soldat de la Force Publique qui a d'ailleurs érigé en système ce genre de cohabitation

Si, dans le cas du soldat, il peut être considéré comme souhaitable que la concubine puisse devenir son épouse légitime, il ne doit cependant pas être perdu de vue que la femme ne pourrait moralement être tenue de suivre son mari rejoignant ses foyers, dans un milieu étranger, souvent fort éloigné de son propre territoire d'origine et qui, dans la plupart des cas, ne pourrait que lui être hostile.

Sur plainte du père juridique de la femme, l'homme vivant avec celle-ci pourra toujours être tenu de la renvoyer et de verser à la famille une indemnité qui ne devra jamais être élevée que pour éviter que le bénéficiaire ne prenne goût à ces avantages pécuniaires et n'y trouve en prostituant la fille une source appréciable de revenus

Nos juges savent que pour l'ordre social l'état d'épouse est préférable à l'état de concubine, ils sont imprégnés de ce principe; il nous fut même donné de relever un jugement imposant à l'amant de verser un titre équivalant au titre de mariage pour sa maîtresse, morte chez lui.

La dot proprement dite.

La dot proprement dite est composée des apports dans le mariage et provenant de la famille de l'épouse; elle totalise tous les cadeaux faits au mari dans la mesure où l'exigent les bonnes relations du « likilo ».

Nous avons vu, en effet, que lors de l'arrivée de la femme dans le village de celui qui est appelé à devenir son époux, au cours des visites faites par le mari à sa belle-famille, au retour de la femme en fuite du domicile conjugal, l'époux était pourvu de cadeaux qui « en fait » constituent ce que nous appelons la dot.

Celle-ci, en principe, ne comprend aucun objet métallique, elle ne doit pas être conservée parce que se trouvant être essentiellement différente du titre mais elle pourra compter quelques anneaux en cuivre et quelques barres de fer si la femme est fille de notable. Dans la plupart des cas, la dot sera composée de chèvres, poules, chiens, peaux de loutre ou de civette, filet de chasse, ceintures en peau de « lisoko » et même aussi des sommes d'argent.

Le total de la dot peut parfois être très important et même dépasser la valeur du titre de mariage dans le cas des unions solides et de longue durée.

La dot a nom « likomo », « djia » ou encore « yuka » mot signifiant grand panier et employé en l'occurrence pour désigner le contenant : pour le contenu ce qui est placé dans le panier de la femme pour être remis à l'époux.

Mariage religieux.

Le mariage religieux ou « bolonga (n) i », (du verbe « longana » être placé ensemble) catholique ou protestant est contracté par des indigènes qui ont adopté librement le statut spécial et évolué des chrétiens.

Il est évident que pour être durable, le mariage religieux doit être complété par toutes

les stipulations requises par la coutume, non contraires à son caractère monogamique et indissoluble et dont la principale est la remise au père juridique de l'épouse des valeurs constituant titre de mariage.

Au même titre que n'importe quelle autre union monogamique, le mariage religieux doit être protégé contre toute tentative de rupture, des instructions très précises nous ont d'ailleurs été données dans ce sens par Monsieur le Procureur Général de Léopoldville.

Il peut en être dégagé les quelques données suivantes :

1° Les époux religieusement mariés ont, sans contrainte manifesté leur volonté de maintenir leur union, monogamique et indissoluble; la dissolution de cette union, sauf évidemment par la mort de l'un des conjoints, est exclue et inadmissible en justice.

Il faut noter qu'une Mission Protestante du District de la Tshuapa admet la dissolution du mariage religieux protestant par le « Comité Consultatif » sur proposition des membres de l'« Eglise Indigène » et des autorités de la Mission.

2° Il est admis qu'une femme quitte l'homme qu'elle avait épousé coutumièrement, pour devenir chrétienne et contracter un mariage religieux avec un autre homme.

3° Une femme religieusement mariée ne peut être tenue de vivre dans la polygamie; elle est fondée à demander que son mari soit astreint à répudier les autres femmes et a droit à une indemnité.

4° Une union coutumière conclue par quelqu'un, marié antérieurement devant l'Eglise Catholique et dont l'époux est encore en vie, est contractée de mauvaise foi et de ce fait, nulle; le titre versé doit être considéré comme un cadeau fait pour une cause immorale et la demande en restitution doit être déboutée.

Cependant, il doit pouvoir être fait une large application de cette règle, en effet, il semble pouvoir être admis qu'une personne qui mariée religieusement, s'est cru dégagée de tout lien par la restitution du titre et, engagée à nouveau dans une union coutumière, a dès lors contracté un mariage putatif. Il est évident que le premier mariage reste indissoluble et que le mariage putatif est nul mais du fait qu'il fut contracté de bonne foi, il paraît équitable de faire droit à la requête tendante à obtenir la restitution du titre versé et l'attribution de la puissance paternelle sur les enfants nés de cette union.

III. — L'ADULTERE.

L'adultère est désigné par les Nkundu-Mongo par le mot « djibi » ou « jibi » (du verbe « liya » ou « njiya » voler), le flagrant délit ou constat d'adultère s'appelle « bontembo » (du verbe « tembola »).

Au même titre que le vol, l'adultère est considéré comme une véritable infraction aux règles coutumières.

1° *Adultère de l'épouse* : la constatation du délit par le mari trompé ou par un proche de celui-ci, l'aveu même de l'épouse infidèle sont les preuves de l'adultère communément admises et de presque égale valeur en droit nkundu-mongo; elles suffisaient jadis à autoriser la poursuite de l'infraction par le lésé lui-même qui avait le droit de maintenir comme otage le complice de l'épouse puis de le réduire en esclavage ou de le mettre à mort s'il n'obtenait réparation.

Le fait pour l'épouse de se trouver fréquemment en compagnie d'un autre homme que son mari, de lui préparer de la nourriture et de la lui apporter en secret, d'être surprise tenant par la main un homme qui pourrait être son amant, constitue une tentative d'adultère suffisante pour entraîner l'action répressive : « *mbwa la nyama ntakisaka liloka limoko* » soit : il n'est pas possible que l'animal traqué et le chien de chasse séjournent ensemble dans le même trou... sans qu'il n'en résulte des conséquences funestes pour le premier.

La « procédure » ancienne prévoyait la trêve dans l'exercice de la poursuite de l'adultère par action violente, elle admettait la remise d'un chien (mbwa lokula) par l'amant au mari trompé, ce cadeau permettait à ceux-ci de se voir sans se « battre » et imposait un armistice préalable à la fixation de l'indemnité à payer, il marquait le passage de la répression violente à la liquidation paisible du conflit à soumettre désormais à la décision des arbitres, il pouvait constituer en même temps le signe extérieur des aveux de l'amant.

Le droit à l'indemnité naît pour le mari de l'usurpation frauduleuse du droit de possession de sa femme en même temps que du caractère outrageant et injurieux qui en résulte; il est évident que cette indemnité doit revenir au mari et non au « bokanga » ou père juridique de la femme qui pourrait être considéré, dans ce cas, comme recevant d'une manière détournée un second titre de mariage, s'il arrive qu'elle lui est versée (Mongo de Basankusu) c'est toujours avec l'obligation de remise ultérieure au « bokilo ».

L'épouse infidèle qui niait les faits était soumise à l'épreuve du poison dite épreuve du « samba » (suc de la liane « samba »), indépendamment de ce mode de prouver, elle se voyait appliquer les sanctions suivantes : exposition en public dans la plus complète nudité, entraves aux mains et aux pieds dites « lifoke », mutilations et tortures corporelles, exposition du corps de la femme aux morsures des fourmis rouges, etc., etc.

Il est des cas où l'adultère fait l'objet d'une répression plus sévère notamment s'il est commis par certaines catégories de personnes :

1^o toute relation sexuelle est formellement interdite pour une femme enceinte avec tout autre homme que son mari, l'adultère ainsi commis pouvant engendrer, au cours de la portée et lors de l'accouchement, des accidents funestes et susceptibles de mettre en péril la vie de la mère et de l'enfant à naître.

La coutume établit, de plus, que nul ne peut ignorer qu'une femme est enceinte; la rumeur publique et les interdits alimentaires observés par la future mère suffisent à la désigner comme telle à la population du groupe. L'amant est déclaré responsable de la mort éventuelle de l'enfant à la naissance et il ne pourra se libérer qu'en versant au mari l'indemnité compensatoire ou « mbalaka ».

En cas de décès de la mère à l'accouchement ou pendant la grossesse, ce sera elle qui, avant de mourir, désignera son complice; ses révélations constitueront une preuve irréfutable déterminant l'action à intenter par le mari en vue de la récupération des dommages et intérêts à verser au père juridique de la défunte pour autant que l'adultère ait été commis en dehors du village d'origine de la femme et à l'insu des membres de sa famille.

Enfin et dans le même ordre d'idées, il résulte des croyances des indigènes que si une femme de polygame est enceinte, les autres femmes ou « benkale » ne peuvent avoir des rapports sexuels avec un autre homme que leur mari commun, la transgression de cette défense pouvant entraîner la mort de l'enfant à naître.

2^o Seront encore réprimées plus sévèrement :

- a) toute relation sexuelle avec l'épouse du « bokanga »,
- b) toute relation sexuelle avec l'épouse d'un notable ou l'épouse préférée d'un polygame,
- c) toute relation sexuelle suivie de contamination vénérienne.

Il faut encore ajouter que, jadis, l'esclave surpris en flagrant délit d'adultère avec une femme libre était immédiatement mis à mort.

Adultère de l'épouse commis dans son village d'origine :

Le père juridique de l'épouse peut être déclaré responsable en tant que complice de l'adultère commis par sa fille dans son village constituant le groupe familial. Le mari trompé devra cependant

et dans ce cas faire la preuve que l'infraction a été commise avec le consentement du père juridique. La coutume précise que pour qu'il y ait consentement il n'est pas nécessaire que le père juridique ait exprimé son approbation mais il suffit qu'il ait eu simple connaissance des faits délictueux.

L'époux outragé a, dès ce moment, le droit d'injure à l'adresse de son beau-père ou « bokanga », mettant ainsi celui-ci en demeure de lui verser l'indemnité prévue dans ce cas et qui comprend, en général, un des objets suivants : une chèvre, un gros anneau en cuivre, un filet de chasse ou deux barres de fer.

En pratique cependant, le « bokilo » ne fera pas usage de son droit, il évitera en effet de s'aliéner sa belle-famille en l'astreignant au paiement de valeurs pour la réparation d'une injure qu'il lui sera loisible de poursuivre en se retournant simplement contre le complice de sa femme ; il n'hésitera jamais à adopter la procédure régulière quand la femme, enceinte, meurt dans son clan d'origine après s'être publiquement confessée d' y avoir commis l'adultère.

Les juridictions actuelles des M'vundu-Mongo admettent que la responsabilité de la femme adultère est fortement atténuée s'il est prouvé qu'avant de succomber, elle a pu résister à trois demandes ou à toute autre tentative répétée trois fois et dont le but est l'adultère.

2° Adultère de l'époux.

Sauf dans le cas d'un mariage religieux ou parfois de transmission de maladie vénérienne, il ne nous a pas été donné de constater qu'il été enregistrée une seule affaire dans laquelle l'épouse eût porté plainte pour adultère du mari.

La femme obtient indirectement satisfaction en amenant, au bénéfice du père juridique, la constitution d'un titre supplémentaire que l'époux sera tenu d'apporter au « bokanga », condition sine qua non de la réintégration du domicile conjugal par l'épouse qui, à la suite des adultères répétés de son mari, rejoindra toujours son clan d'origine.

* * *

D'une manière générale, on peut dire que les juges Nkundu-Mongo répriment assez mollement l'adultère qu'ils sont cependant unanimes à décrire comme une grave atteinte à l'ordre social, eu égard aux sanctions qui en assuraient jadis la répression. Actuellement, l'amant se trouve absout après paiement de quelques francs d'amende et d'une faible indemnité au mari lésé souvent, nos juridictions omettent même de poursuivre la femme, complice d'adultère, consacrant ainsi une véritable prostitution.

Enfin pour terminer ce chapitre, signalons que la coutume prévoit des peines contre l'« ekima » ou intermédiaire dans les tentatives devant aboutir à l'adultère.

(A suivre)

JURISPRUDENCE

JURIDICTIONS INDIGENES DU TERRITOIRE DE KASONGO

Règles coutumières.

1. Affaire n° 1250 (Vol. 30-1941) : l'art de piéger le poisson s'enseigne et cet enseignement se paie.

2. Affaire n° 136 (Vol. 33-1942) : le Médecin indigène doit rembourser son client lorsque le patient ne guérit pas.

3. Le fait de séduire une jeune fille est également punissable. Dans l'affaire n° 108 du 2-2-44, le séducteur est condamné à 100 frs d'amende et à 2 chèvres de D. I. pour le père de la jeune fille.

Note : Jugements conformes aux notices.

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 ;
CORNIL, L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;
GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
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, Professeur de droit civil à l'Université coloniale d'Anvers ;
WALEFFE, F., Président de chambre honoraire 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. D. MERCKAERT, Procureur du Roi ;
Membre : M. H. de RAECK, Substitut du Procureur Général.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX, Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général ; J. de MERTEN, Juge-président du tribunal de 1ère instance ; G. le MAIRE DE WARZÉE, substitut du Procureur du Roi et J. HUMBLÉ, 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 100 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 75 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 50 francs. Ces montants sont payables par chèque sur Elisabethville ou mandat postal. Ils peuvent également être versés aux comptes chèques 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.

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des deux premières années (1925 et 1926), sont épuisées.
Les numéros restants des années 1927, 1928 et 1929 : 150 francs.
Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.
Celles des années 1943 et 1944 non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.
La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1075 francs.
La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et ses deux suppléments : 1925 francs.

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées : 35 francs par année.
Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.
Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume) : 105 francs le volume.
Celle des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES :

Ouvrages épuisés : Introduction à la jurisprudence congolaise, Les Juridictions indigènes, La Dot et Le Droit coutumier, branche nouvelle du droit par A. Sohier; Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux; Coutumes et institutions des Barundi, par E. Simons.
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.
Les diverses sortes de cheptels dans le droit coutumier des pasteurs du Kivu, par A. Moeller une brochure, 3 francs.
Notes sur le droit coutumier des halebi, par F. Grévisse, une brochure, 5 francs.
Un tournant de notre politique indigène — Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemplinne, une brochure 5 francs.
Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.
Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.
Enquête sur le droit coutumier Congolais : Questionnaire, par P. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.
La famille chez les Basfila, par R. Marchal, 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 supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, par L. Bours : 150 francs.
Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec les deux suppléments : 325 francs.
Le « Mupongo-Muloji » ou l'impulsion criminelle, par S. E. Mgr A. De Clercq, une brochure, 5 francs.
La propriété Foncière chez les Bekalebiwe, par L. Bours, une brochure, 5 francs.
Le « Lusalo » ou mariage monogamique par échange 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.
Les Walendu, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.
L'âme Luba, par le Révérend W. Burton, une brochure, 25 francs.
La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.
Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.
Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.
La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobaré, par le R. P. de Beaucois, s - j., une brochure, 5 francs.
Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, 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: 100 frs; au Bulletin seul: 50 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

- LE MARIAGE EN DROIT COUTUMIER CONGOLAIS, à propos d'un livre de Monsieur A.
Sohier, par V. Devaux 189
- NOTES SUR LES INSTITUTIONS ET COUTUMES JUDICIAIRES DES NKUNDU-MONGO,
par Dethier F. M. Administrateur Territorial (suite) 201
- JURISPRUDENCE :
- Contestation au sujet d'un prêt de tête de bétail. 223

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 ;
CORNIL, L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;
GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
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, Professeur de droit civil à l'Université coloniale d'Anvers ;
WALEFFE, F., Président de chambre honoraire 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. D. MERCKAERT, Procureur du Roi ;
Membre : M. H. de RAECK, Substitut du Procureur Général.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX, Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général ; J. de MERTEN, Juge-président du tribunal de 1^{ère} instance ; G. le MAIRE DE WARZÉE, substitut du Procureur du Roi et J. HUMBLÉ, 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 100 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 75 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 50 francs. Ces montants sont payables par chèque sur Elisabethville ou mandat postal. Ils peuvent également être versés aux comptes chèques 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 4^e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

Le Mariage en Droit Coutumier Congolais

A propos d'un livre de Monsieur A. SOHIER.

L'Institut Royal Colonial Belge a publié, en pleine guerre, en 1943, une étude de *M. A. SOHIER* sur le *Mariage en Droit coutumier Congolais* que la Revue Juridique, dans son dernier numéro, a signalée à ses lecteurs.

M. A. Sohier, procureur général honoraire près la cour d'appel d'Elisabethville, actuellement conseiller à la Cour d'Appel de Liège, est le fondateur de notre Revue Juridique et du Bulletin des Juridictions indigènes et de Droit coutumier congolais.

Depuis qu'il a quitté la Colonie, il n'a jamais cessé de s'intéresser aux questions coloniales et surtout à celles qui sont relatives au progrès social des populations indigènes.

Son étude actuelle, qui forme un volume de 245 pages, a pour but, comme il l'expose, d'étudier d'une façon détaillée les règles juridiques des indigènes congolais concernant l'institution du mariage, *non seulement de façon purement spéculative, mais pour faciliter la tâche des administrateurs qui dirigent les juridictions indigènes et des magistrats qui les contrôlent.*

Cette intention est pleinement réalisée. Aussi ce petit traité sur le mariage coutumier sera-t-il dorénavant indispensable à tous ceux qui s'occupent des institutions politiques et juridiques des indigènes, soit que leurs fonctions les y obligent, soit que l'intérêt scientifique les y pousse. En s'y référant, en le prenant pour base, ils coordonneront leurs efforts et augmenteront le rendement...

Avec une rare prudence M. Sohier remarque qu'il tente d'expliquer le véritable esprit des usages indigènes « *dans la mesure où nos connaissances actuelles le permettent* ».

« *Nos conclusions, dit-il en terminant, posent de nouveaux points d'interrogation et nous ne pouvons considérer notre ouvrage que comme une étape* ».

On retiendra de cet ouvrage, non seulement les nouveaux points d'interrogation qu'il pose, mais la méthode qui permettra d'y répondre; et l'on mesurera, de l'étape qu'il marque, le chemin parcouru.

* * *

Il s'agit avant tout de prendre le droit indigène au sérieux, et de se méfier des conclusions hâtives et prématurées.

On peut légitimement faire preuve de hardiesse dans l'interprétation des coutumes, mais avant de prétendre les connaître, on doit faire preuve de beaucoup de prudence. Combien de fois la décision d'un tribunal indigène rendue en dehors de toute sollicitation et de toute pression venant de l'européen est-elle qualifiée « *décision contraire à la coutume* », parce que d'autres décisions semblent en sens contraire. Or l'erreur peut tout aussi bien être dans la décision antérieure que dans la dernière dont on prend connaissance; d'ailleurs le droit, même écrit, évolue par la jurisprudence, et enfin, un examen plus attentif des faits de la cause expliquera peut-être la divergence de deux décisions en apparence contradictoires.

Il faut savoir se mettre non seulement « *à l'école du blanc* » mais « *à l'école du noir* », comme dit M. Sohier.

C'est une école plus difficile à suivre qu'on imaginerait de l'extérieur, et il n'est pas étonnant que la même leçon ne soit pas toujours comprise de la même façon, malgré la meilleure bonne volonté du monde et la plus grande sincérité. C'est avec de la patience et de longues méditations qu'on trouve parfois une clef qui permet, tout à coup, de déchiffrer et de mettre en ordre des fouillis de règles qui semblaient inconciliables dans leurs tendances ; ainsi la distinction d'un triple lien dans le mariage indigène : l'union conjugale, l'alliance et le régime matrimonial.

* *

Si l'on se reporte à une vingtaine d'années, la différence, l'opposition parfois, des idées en cours sur le droit indigène, donnera une idée des difficultés rencontrées et des résultats acquis. Pour nous en tenir à la seule question du mariage : il y a une époque où certains coloniaux ne voulaient voir dans le mariage coutumier qu'un odieux esclavage de la femme ; dans les relations des parents avec leurs enfants : un droit de propriété ; dans la dot : un prix d'achat ; aussi proposaient-ils tout simplement, par exemple, de supprimer la dot. Voilà où on en était !

Le livre de M. Sohier nous montre où l'on en est arrivé aujourd'hui.

On ne comptait pas sur la coutume pour instituer la famille sous la forme la plus grossière et la plus inférieure : on espère maintenant que la coutume seule organisera la famille monogamique et indissoluble, idéal de notre civilisation.

Je ne crois pas qu'il puisse encore être contesté que le droit indigène est en effet, susceptible d'évoluer, de sa vie propre, en conformité de ses propres principes, jusqu'à permettre aux justiciables d'en revendiquer les garanties à l'appui de la conception la plus élevée de la famille.

Avec M. Sohier on doit admettre que c'est « *en vertu même de ses principes que ce droit est amené à conseiller, à accueillir, à adopter, pour les chrétiens, leurs règles spéciales de l'union conjugale* » (p. 237) et qu'« *il est ridicule de prétendre que le remous provoqué dans les peuplades noires par la conversion, l'effort d'appropriation et d'intégration des usages des néophytes aux pratiques séculaires ne peuvent donner des principes coutumiers parce que ces usages sont d'inspiration civilisée.* » (p. 234)

La polygamie, le droit à la polygamie, n'est pas plus essentiel au droit indigène que le divorce ne l'est à notre droit civil si l'on considère le droit dans ses sources profondes et son évolution favorable, indépendamment de la réalisation actuelle et momentanée du droit positif.

Mais M. Sohier va beaucoup plus loin.

Sur ce point et sur le pouvoir législatif en droit indigène, on trouvera dans son livre deux très importantes innovations, susceptibles de bouleverser les interprétations habituelles du droit coutumier et de donner la solution aisée et immédiate d'un problème devant lequel on s'arrête depuis des années.

1. — *L'indigène, de par coutume, nous dit-il, a le droit de s'engager à la monogamie et à l'indissolubilité du mariage, et de faire sanctionner ses engagements.*

2. — *Il y a chez les indigènes un pouvoir législatif dont les décisions conservent leur entière force obligatoire sous le régime européen.*

Ces deux questions méritent une attention toute spéciale.

* *

I. — DE LA MONOGAMIE DANS LE DROIT COUTUMIER

« *Le droit indigène sanctionne l'engagement de monogamie pris par les époux* » : on trouve expressément cette affirmation dans le traité de M. Sohier. S'il en est ainsi, on comprend qu'il soit inutile de songer à une intervention législative pour organiser la famille des justiciables indigènes qui manifestent la volonté de la constituer sur la base de la monogamie. Aussi

l'auteur n'examine aucune formule susceptible de donner un statut légal à cette famille : le droit coutumier, dès à présent y suffit, et la situation difficile qu'on a souvent dénoncée résulte d'une mauvaise interprétation de ce droit.

Divers auteurs ont signalé que les indigènes de la Colonie ont connu et pratiqué dans le mariage des pactes d'indissolubilité qui entraînaient l'engagement à la monogamie. L'existence de cette pratique est indiscutable, et cependant la jurisprudence n'a publié qu'un seul jugement de tribunal indigène (1) (encore est-ce un jugement de Tribunal de Territoire, présidé donc par un fonctionnaire européen) qui assimile le mariage chrétien à cet engagement et lui donne une valeur juridique. Je ne connais aucune décision judiciaire sanctionnant un tel pacte dans sa forme purement indigène.

Faut-il croire que cet engagement n'avait qu'une valeur religieuse ou superstitieuse ; ou faut-il en conclure à une régression de l'institution familiale après l'occupation européenne, et à l'abandon de cette pratique ?

M. Sohier semble croire à cette explication, c'est ainsi qu'il écrit : « *Malheureusement en de nombreux endroits ces mœurs (les mœurs des indigènes) ont été perverties par le contact des Arabes et des Européens : la licence est généralement un article d'importation assez récente.* Il examine ainsi les mœurs privées dont les effets ne se font sentir que lentement sur les institutions ; si ce fait était vrai, un événement aussi récent n'aurait pu que légèrement affecter les normes juridiques, très peu modifier l'habitude des indigènes de recourir à telle modalité de mariage, plutôt qu'à telle autre.

Par contre, c'est le droit lui-même qu'il examine, quand il écrit : « *L'étude des formes du mariage renforce l'idée actuellement adoptée par la majorité des ethnologues que la monogamie est bien la forme primitive de la famille, notamment chez les noirs, et que la polygamie en est une déformation ne tenant pas au fond du droit.* » Il passe ainsi par delà les réalisations du droit positif. Cela équivaut somme toute à découvrir sous les mœurs et les lois d'une époque barbare, les grandes lois de la conscience, les principes du droit naturel. Mais l'on peut se demander comment nous réussirions nous-mêmes à les découvrir, à dégager les coutumes, à les débarrasser, comme il nous y invite, « *de tous leurs éléments adventices et surajoutés, magie, dérèglement des mœurs* », si nous n'y étions aidés par l'antique loi du Sinaï, et l'achèvement chrétien de la Loi.

Quant aux mœurs privées, comment se rendre compte si la licence a été accrue par l'arabe et l'européen ? On ne doit guère en croire le témoin indigène : « *laudator temporis acti* ». Sans compter cette tendance, si naïvement générale, à trouver beau le passé, comment mesurer la licence ? La licence publique, oui, bien ! c'est à dire l'insubordination avouée, la violation manifeste et publique de la règle ; mais cela correspond-il toujours à une licence accrue des mœurs privées ? Je ne le pense pas.

L'organisation sociale peut faiblir, la loi être bravée, le respect et l'observation des lois positives momentanément diminuer, malgré une morale privée qui s'épure. C'est probablement une des circonstances qui expliquent les redressements imprévus des peuples, quand les refoulements provoqués par une morale supérieure se calment grâce à une adhésion plus unanime et plus sincère à des règles nouvelles.

Je me ferai mieux comprendre peut-être par une comparaison.

Quelle belle idée Homère nous donnera de la pudeur conjugale dans la civilisation ionienne, ou mycénienne, lorsque Pénélope reconnaît Ulysse ! la preuve qui met fin à ses hésitations et la jette dans les bras de son mari, c'est la description du lit conjugal, taillé dans la souche d'un olivier : « C'est bien notre lit », s'écrie Pénélope, « personne que nous deux ne l'a vu, sinon notre

(1) Cité par M. Sohier : Revue Juridique 1933, p. 95.

servante Actoris qui gardait l'entrée de notre chambre ». Très beau en effet ! Mais quand nous verrons les douze servantes coupables de s'être abandonnées aux prétendants, étranglées et balancées à la corde tendue d'une colonne à l'autre, « *comme des grives prises aux filets* », il faudra bien reconnaître que cette pudeur conjugale s'accommodait d'un certain dérèglement des mœurs, tout au moins chez un mari fournit d'autant d'esclaves. Il en est ainsi pour la famille tout au long de l'antiquité, tant que dure l'esclavage. On se rend compte que cette façon de comprendre le lien conjugal, réduisait assez fortement les refoulements destructeurs de la famille légale.

Dans la société moderne bien des familles se désagrègeront, bien des désordres sociaux se multiplieront, étalant le spectacle du mépris des mœurs publiques, avant que la moralité privée n'atteigne l'étiage qu'elle avait sous cet ordre antique si bien respecté.

Les Arabes et les Européens ont brisé les cadres sociaux des indigènes ; ils ont ainsi ébranlé les institutions familiales, accru les désordres publics, mais pouvaient-ils abaisser les mœurs privées.

En prenant en observation des groupes isolés d'indigènes qui pratiquement ont échappé au contact de l'Arabe et de l'Européen, on peut se rassurer sur ce qu'aurait de peu encourageant pour la morale le fait qu'une moralité assez inférieure pour dégrader les peuplades sauvages que nous soumettions, se soit accompagné d'une supériorité écrasante : supériorité non seulement matérielle, mais intellectuelle et spirituelle. Il faut en revenir à juger l'arbre par ses fruits.

Les fruits : l'ensemble des productions qui manifestent l'efflorescence d'une civilisation ; « *tout ce qui est bon, juste et vrai* » ; le fruit de la lumière, d'après Saint Paul. Si les civilisations sont plus ou moins imparfaites, elles n'ont qu'un seul et même principe dans ce qu'elles ont de bon.

Ce que nous constatons aujourd'hui chez les indigènes ne peut être le résultat d'une dépravation récente et accidentelle : ils n'auraient pas été marqués d'une trace aussi profonde.

La question n'est pas de savoir si tous les vices ne se rencontrent pas sporadiquement chez nous, comme toutes les vertus, chez eux, mais c'est de savoir ce qui, des deux, a fécondé les diverses manifestations de l'activité sociale.

C'est, dès avant notre arrivée, que la coutume réservait toute la sévérité des sanctions contre le complice de l'adultère, à moins de circonstances aggravantes spéciales à charge de la femme. Pourquoi ? Parce que la femme était estimée incapable de résister à une sollicitation pressante. On m'objectera peut-être quelques fables qui n'appartiennent pas seulement au folklore congolais ! Mais chez nous, l'expression de cette antique tradition n'a guère laissé de traces dans les institutions et les usages. Par contre, la femme indigène nous découvrira dans la hiérarchie des sentiments un renversement de valeurs inattendu quand, pour se défendre d'avoir cédé à une sollicitation coupable, elle répondra : « J'étais *confuse* de refuser : c'était la troisième fois qu'il me le demandait ». Qui n'a entendu ce système de défense, compris d'ailleurs par les juges indigènes, sanctionné par certaines coutumes.

Ce n'est pas de notre occupation que date, entre maris, l'échange et le prêt *juridique* des femmes ; « l'hospitalité écossaise » ; les multiples associations — officielles — qui affranchissent des règles morales, rendent les femmes communes entre les membres ; les rites et les événements qui dispensent du devoir de fidélité, ou plutôt qui créent des devoirs d'infidélité.

Ce n'est pas de notre occupation que date la pratique des pires aberrations lorsque les institutions, ou des circonstances accidentelles, gênent le libre cours des instincts sexuels.

D'apparents hommages à la vertu, la recherche par exemple de la virginité, ne sont-ils pas souvent l'occasion de stupres qui n'ont pour origine, ni l'Arabe, ni l'Européen.

C'est dès qu'une civilisation se dessine : Mangbetu, Avungura, Hamitique, que l'on constate un enseignement supérieur aux mœurs, un idéal — relatif — proposé à fins éducatives. Et la civilisation qui naît confusément déjà sous notre influence produit le même phénomène. Jusque là, la vertu n'est sans doute pas ignorée : l'homme n'est pas plus essentiellement mauvais qu'il n'est essen-

tiellement bon ; mais si la vertu chez eux se manifeste dans les mœurs, c'est souvent... comme la générosité chez qui est assouvi.

* * *

La solution préconisée par M. Sohier au problème du mariage monogamique doit-elle être rejetée parce qu'on ne partage pas son avis sur la délicatesse de la moralité, et les qualités du droit des indigènes avant notre arrivée au Congo ? Certainement non.

Encore une fois, comme il le propose, mettons-nous à l'école du noir : si le droit indigène, *au jour d'aujourd'hui*, sanctionne la monogamie, il n'y a pas lieu de discuter et d'ergoter : la solution est trouvée.

Mais il ne faudrait pas qu'une réaction trop vive contre l'ancienne compréhension péjorative des coutumes, la surprise heureuse de découvrir un droit dont la richesse est indiscutable, dont le développement permet, théorique ment, toutes les possibilités du nôtre, nous donne des espoirs démesurés qui seraient déçus. Nous sommes à un moment critique de l'évolution indigène, *l'immobilité et l'abstention nous engagent autant que nos interventions*. Il faut se hâter d'oser conclure en due connaissance de cause, et d'agir en conséquence.

Dans l'état actuel des coutumes indigènes, sommes-nous sûrs de trouver des juristes qui, unanimement et sans hésitation, en vertu de ces coutumes, sanctionneront les engagements à la monogamie pris par les époux ? Certains d'entre eux, pour écarter cette solution, ne raisonneront-ils pas comme un des plus illustres juristes belges Laurent, au sujet de *l'indissolubilité (?)* du mariage civil.

« Nos « Principes » sont un ouvrage de droit positif, écrit-il, T. III., N° 171, il faut donc nous borner à exposer les motifs pour lesquels les auteurs du code civil ont admis le divorce. Ils partent du principe que le mariage est contracté dans un esprit de perpétuité. Le vœu de la perpétuité, dit Portalis, est le vœu même de la Nature. (Portalis. Discours préliminaire du Code civil. No 51). Rien de plus vrai ».

L'exposé des motifs pour lesquels les auteurs du Code ont admis le divorce commence donc par l'affirmation qu'ils sont partis du principe : que « le mariage est contracté dans un esprit de perpétuité ! »

Après avoir, dans des termes élevés, proclamé que le mariage est l'union de deux âmes « aspirant à l'éternité du lien qui, de deux êtres n'en fait qu'un », l'auteur continue : « Tel est l'idéal. Contracté dans un esprit de perpétuité, le mariage est, par cela même, indissoluble. Les auteurs du code admettent cette conséquence comme règle. » Et il s'appuie de nouveau sur l'autorité de Portalis : « Il faut, dit Portalis, que les lois opposent un frein salutaire aux passions : il faut qu'elles empêchent que le plus saint des contacts ne devienne le jouet du caprice et de l'inconstance. »

On se demande jusqu'ici où sont les motifs pour lesquels les auteurs du code ont admis le divorce, mais après les juristes, Laurent va faire parler Bonaparte, qui songeait déjà aux inconvénients d'un indissoluble lien avec Joséphine. « Écoutons, écrit Laurent, le Premier Consul. Sans doute, dit-il, le mariage est indissoluble, en ce sens qu'au moment où il est contracté, chacun des époux doit être dans la ferme intention de ne jamais le rompre, et ne doit pas prévoir les causes accidentelles, quelquefois coupables qui, par la suite, pourront en nécessiter la dissolution. » Est-ce à dire que l'indissolubilité du mariage soit une règle absolue qui ne puisse jamais être modifiée ? Ce système, répond le premier Consul, est démenti par les maximes et par les exemples de tous les siècles...

La loi doit-elle maintenir l'indissolubilité alors que le principe sur lequel elle repose est en opposition avec la triste réalité ? »

Vous voyez que si les auteurs du code sont partis du principe que le mariage est contracté dans un esprit de perpétuité dont la conséquence est l'indissolubilité, ils en sont partis... pour arriver à la triste réalité qui est en opposition avec le principe.

Au N° 172 Laurent nous affirmera d'ailleurs : « *A vrai dire, le divorce ne rompt pas le mariage : il ne fait que constater la rupture* ».

Je vois très bien des juristes en droit indigène, comme les auteurs du Code Civil français partaient du principe de l'indissolubilité du mariage pour instituer le divorce, admettre volontiers que le mariage coutumier est contracté dans un esprit de monogamie, mais partant de ce principe en arriver juridiquement à la triste réalité de la polygamie. Ils ajouteront peut-être à la façon de Laurent que la polygamie ne fait que constater la rupture de la monogamie...

Dans l'état actuel de la jurisprudence des tribunaux indigènes, il est évident que l'engagement des époux à la monogamie laisse sa pleine valeur au mariage coutumier, mais oserait-on affirmer que le respect de cet engagement est sanctionné, dès maintenant, par les coutumes dans leur état actuel ?

L'attitude des autorités indigènes montre que la coutume peut évoluer dans ce sens ; avec d'autant plus de facilité que le droit indigène, bien moins précis et bien moins ferme que le notre admet plus facilement, même lorsqu'il s'agit d' « institutions », que des dérogations interviennent par la volonté des parties. Il est naturel, comme dit Mr. Sohier, que le droit coutumier fasse cet effort d'adaptation et englobe les pratiques des convertis dans la mesure où elles ne sont pas en opposition formelle avec un principe essentiel.

Les indigènes intelligents, réfléchis, ceux à qui l'instruction et l'habitude du commandement a donné le sens des responsabilités, manifesteront en général cette tendance. Mais il y a en ce moment contradiction entre le mouvement intellectuel et la vie sociale.

Les renseignements qui sont donnés par les européens en contact avec les populations, semblent indiquer que le mariage polygamique se dissoud en évoluant plus vers l'union libre que vers le mariage monogamique.

Dans les circonstances actuelles on ne peut exclure l'hypothèse que la monogamie de droit, et surtout la sanction de la bigamie, ne seront pas admises sans contestation comme une norme du droit coutumier.

* * *

N'est-ce pas alors au législateur à intervenir ? Oh ! non par une législation qui instituerait une nouvelle espèce de mariage à l'usage des indigènes soumis à la coutume : un mariage civil pour noirs, mais par une législation qui permettrait aux conjoints indigènes de modifier les obligations coutumières du mariage dans le sens de la civilisation, quand ils l'ont comprise, et comme ils l'ont comprise.

Ceux qui estiment que, dès à présent, la bonne interprétation de la coutume permet aux époux, par un engagement solennel, de renoncer à la polygamie et de faire sanctionner leur engagement, quelle objection verront-ils à une intervention du législateur qui, pour mettre fin à toutes tergiversations, reconnaîtra explicitement ce droit ? En quoi cette solution par la loi différerait-elle de la solution par la jurisprudence ? Feraît-elle vivre les chrétiens en marge de la société coutumière ? La différence, c'est que la loi sortira ses effets immédiatement et mettra fin à des scrupules sincères ou non, à des tiraillements nuisibles à l'autorité et au développement progressif de la société indigène dans la voie de la civilisation.

Et parmi ceux qui ne croient pas que les coutumes dans leur état actuel permettent cette heureuse solution, quelqu'un refuse-t-il d'admettre qu'il serait souhaitable cependant, que les indigènes qui ont subi notre influence puissent se référer à un statut légal pour constituer une famille monogamique ; un statut légal conforme à l'enseignement moral qu'ils ont reçu, aux aspirations que nous leur avons inculquées ou que nous avons ressuscitées en eux.

Quelles que soient les opinions sur l'état actuel du droit indigène, sur son interprétation, sur ses chances d'avenir, il y a là une sorte de terrain d'entente facile à trouver et où rien n'est compromis.

Pourquoi tout risquer sur la seule hypothèse d'un droit indigène déjà épuré au point d'atteindre dans l'organisation de la famille les réalisations les plus élevées de notre civilisation ? Cela ne deviendra plus qu'une discussion sociologique. Or il faut admettre qu'à côté de tout ce qui se découvre de surprenant et d'heureusement inattendu dans ce droit, on peut observer de dangereuses faiblesses. Ce droit est barbare c'est à dire faible, et la société indigène subit, et subira encore de rudes secousses. Sa faiblesse n'est pas une garantie d'heureuse évolution.

Les possibilités de ce droit sont grandes : soit ! Mais bien des causes peuvent l'atteindre dans sa vie, l'empêcher de se développer harmonieusement, il y a même des causes de stérilisation.

Les multiples juridictions d'appel que constituent les Tribunaux de territoire, les cours de cassation formées de chacun des substituts de la Colonie, réussiront-elles à coordonner les multiples tendances qui se manifestent ? Les tribunaux indigènes de plus en plus absorbés par l'application des règlements de police européens conservent-ils l'aptitude de former du droit civil indigène ?

La formation des juges sera-t-elle de nature à les y aider.

Parmi eux, les évolués reçoivent un enseignement de droit européen : au premier degré de leur évolution ils répugnent peut-être plus que l'euro péen à se mettre à l'école du noir ; quand leur évolution sera achevée, quand ils sortiront de nos universités ils auront, pour ce droit, leur vieux droit, le même intérêt que nous, plus d'affection peut-être, mais autant de difficultés à le pénétrer.

Ce serait donc d'un grand intérêt d'avoir, pour étayer la famille, un statut, non pas imposé mais simplement proposé aux indigènes, un statut qu'ils ont le droit d'adopter quand ils en comprennent la supériorité. C'est la solution que la conscience indigène tend à préconiser, je ne doute pas qu'une enquête le démontrerait.

Le législateur européen pourrait d'ailleurs ne pas proposer ce statut aux justiciables eux-mêmes, mais en proposer l'adoption à un pouvoir législatif indigène. Et c'est ainsi que nous en arrivons à examiner la seconde innovation que l'étude de Mr Sohier propose à notre attention.

II. DU POUVOIR LEGISLATIF CHEZ LES INDIGÈNES ET DE SA PERSISTANCE LEGALE APRES L'OCCUPATION EUROPEENNE.

Mr Sohier recherche d'abord le sens que le législateur de la Charte a donné au mot : « coutumes », quand il a décidé que les indigènes non immatriculés seront régis par « leurs coutumes ». Il fait observer avec raison que dans les mots : droit coutumier, *l'épithète coutumier prête à équivoque ; elle suggère l'idée qu'on se trouve en présence d'un droit né uniquement des usages* ».

Il est indiscutable que le législateur a entendu par coutumes, dans l'article 4 de la Charte, l'ensemble des règles juridiques qui formaient le droit indigène, peu importe qu'elles eussent leur source dans les usages, ou qu'elles eussent été promulguées par un pouvoir législatif autochtone.

Cette interprétation a été déjà plusieurs fois avancée sans provoquer, que je sache, de contradictions, et Mr Sohier trouve cette heureuse formule : « *Ce droit est coutumier, non parce qu'il résulte des coutumes, mais parce qu'il s'exprime en elles* ».

Mais si les lois, les édits indigènes promulgués avant notre occupation sont intégrés dans les coutumes que prend en considération le législateur de la Charte, il n'en résulte pas nécessairement

que les organes législatifs indigènes aient conservé, *après notre occupation*, le droit de continuer également l'exercice de leur fonction.

A partir de la Charte Coloniale, aucune institution de droit public n'exerce encore un pouvoir dans la Colonie qu'en vertu de la loi.

C'est en vertu de la loi que les tribunaux établis par les coutumes continuent à exercer leurs fonctions, et dans la mesure que cette loi détermine; c'est en vertu de la loi que les chefs indigènes continuent à exercer, conformément à la coutume, certaines prérogatives du pouvoir exécutif.

En est-il ainsi pour le pouvoir législatif, et la loi reconnaît-elle à des institutions de droit indigène l'exercice de ce pouvoir ?

L'opinion de Mr Sohier est catégorique; il écrit : « *la société nègre avait des organes législatifs : selon le régime politique, le souverain ou les conseils d'anciens édictaient des prescriptions d'ordre général, s'imposant à tous pour l'avenir et qui constituaient donc de véritables lois s'intégrant au droit. Nous pouvons voir ce pouvoir législatif fonctionner, fort légitimement à l'heure actuelle* ».

Cette affirmation est double :

1° l'existence dans les groupements politiques congolais indigènes d'une autorité qui y exerce les fonctions législatives;

2° la légalité de l'exercice de ces fonctions dans l'état actuel de la législation de la Colonie.

On comprend immédiatement toute l'importance de ces deux affirmations et l'attention que chacune d'elle mérite.

* * *

D'après Duguît (traité de droit constitutionnel, t. I. p. 169) la fonction législative serait « *incontestablement la fonction de l'Etat qui apparut la dernière dans l'ordre chronologique* ». « *Elle suppose, en effet, ajoute-t-il, un degré de civilisation très avancé* ».

Les études sociologiques parues jusqu'aujourd'hui, ne permettent pas, me semble-t-il, d'infirmer cette opinion. Mais il reste à savoir si un examen plus attentif ne révélerait pas des institutions passées jusqu'ici inaperçues.

Il y a évidemment les édits, fameux au Katanga, de M'Siri. C'est un exemple caractéristique de l'exercice de la fonction législative au sein d'une civilisation très primitive. Mr Sohier ne manque pas de les citer. Mais cet exemple, outre qu'il prend date très près de l'occupation européenne, survient dans des circonstances exceptionnelles. M'Siri est un étranger qui, accompagné de quelques Bayeke s'était emparé du pouvoir « *avec l'aide d'une bande waswahili* » dont, plus tard il a « *réussi à se débarrasser* ». (Les Bayeke. F. Grevisse, Bulletin des Juridictions indigènes, 1937, p. 3).

Il a pu subir des influences non indigènes, tout au moins indirectement, et il n'est pas sûr que ses procédés de gouvernement répondissent à des traditions locales. Son royaume était une création artificielle due à sa puissante personnalité; encore « *son autorité, écrit le même auteur, était bien branlante quand l'expédition Steiris Bodson équipée par l'Association Internationale arriva chez lui* ». Si les décrets de M'Siri ne permettent pas d'affirmer qu'on trouvera dans les communautés indigènes du Congo l'exercice d'une fonction législative, ils prouvent tout au moins, que ce n'est ni une notion incompatible avec leur développement intellectuel, ni une pratique inconciliable avec l'idée qu'ils se font de l'autorité : un chef autochtone use du procédé et ses sujets en subissent l'influence. On notera également avec intérêt que les conquêtes de M'Siri avaient créé localement une situation qui rappelle, par certains aspects, celle que notre occupation généralisera.

Si cet exemple n'est pas concluant, il faut rappeler que les premiers explorateurs du Congo, dès qu'ils entrèrent en contact avec les populations, s'abouchèrent avec eux, s'engageaient pour la communauté et prétendaient l'engager par des accords de toute nature. Si l'on examine la nature

de ces accords, on verra que ce sont de véritables décisions législatives qui statuent sur des questions que n'avaient pu prévoir les coutumes, sinon en établissant l'institution chargée de les résoudre.

Enfin tous ceux qui ont parcouru les régions si diversement peuplées de la Colonie, auront probablement été témoins d'assemblées réunies pour prendre des dispositions juridiques applicables à tous, pour statuer par des règles générales, exerçant ainsi véritablement des fonctions législatives. Il s'agissait le plus souvent d'interpréter des coutumes, ou de prendre des arrangements entre clans et tribus voisines dépourvues momentanément d'une autorité centrale, qui cherchaient à rectifier des divergences croissantes et à réduire ainsi les conflits : c'était bien là l'exercice d'un pouvoir législatif.

Mais dans les conditions où les observations ont pu être faites par la génération actuelle des coloniaux, il est difficile de démêler ce qui est, dans ces « palabres », d'origine strictement et directement indigène, ou d'influence européenne ; surtout quand il s'agit d'apprécier l'étendue des pouvoirs. Car un procédé aussi aisé pour exercer une influence, pour imposer des directives, était de nature à tenter tout agent de l'autorité européenne. Quoiqu'il en soit, le fait qu'il s'est révélé d'un usage facile, d'une certaine efficacité, tend à prouver qu'il répond à un genre d'activité juridique préexistante, à une fonction peut-être très faible en droit indigène, mais enfin, qui a des racines dans ce droit et qui serait donc susceptible de se développer suivant l'évolution normale de ce droit.

* * *

A supposer que l'existence de fait de cette fonction législative soit établie indiscutablement, il restera à savoir si dans l'état actuel de notre droit public, l'exercice en reste légal.

Mr Sohier dont le présent ouvrage n'a pour objet que l'étude du droit coutumier n'y expose pas le fondement de son opinion affirmative.

Bien que les décrets qui ont organisé les circonscriptions indigènes n'aient attribué aux autorités de ces groupements que de très minces pouvoirs réglementaires, ce n'est pas la preuve absolue de la non reconnaissance d'un pouvoir législatif préexistant. Cependant il faut admettre qu'aucune fonction juridique n'est encore exercée dans la Colonie qu'en vertu de la Charte et des décrets pris par l'autorité qualifiée. Une institution indigène, même de droit coutumier, n'y exerce plus légalement ses fonctions qu'en vertu de la loi, et le droit coutumier ne régit une partie des justiciables qu'en vertu de cette loi et dans la mesure que la loi prescrit.

Je ne m'attarderai cependant pas à cette discussion, car si l'on est amené à en conclure que la fonction législative de droit indigène ne s'exerce plus légalement, on conclura certainement à une lacune dans notre organisation politique.

Pourquoi ignorer aussi complètement cette fonction législative dans les communautés indigènes ?

Si elles en étaient absolument, complètement dépourvues, du moment que nous admettons que l'exercice de ce pouvoir est la *manifestation d'un degré de civilisation très avancée*, nous devons nous souvenir que nos efforts pour promouvoir dans la civilisation les populations autochtones aboutiraient précisément à faire sentir bientôt la nécessité de l'exercice de ce pouvoir. Leurs progrès se développeront fatalement dans le même sens que les nôtres, et ce qui est indispensable chez nous, le sera bientôt chez elles.

Si l'on estime que l'opinion de Mr Sohier ne peut prévaloir dans l'état actuel de notre législation, il faut que le Gouvernement de la Colonie reconnaisse le plus tôt possible, et pour autant que de besoin organise dans les circonscriptions indigènes l'exercice d'un pouvoir législatif. Certes en le limitant et en entourant l'exercice de garanties diverses, comme il l'a fait de l'exercice du pouvoir judiciaire, mais cette solution s'impose.

Elle s'impose si naturellement, dans les conditions actuelles de la Colonie, qu'ignorant

complètement l'étude de Mr Sohier, et partant de l'opinion courante sur l'inexistence ou tout au moins l'illégalité de l'exercice d'une fonction législative dans les chefferies indigènes, j'en arrivais cependant (conférence à la Société d'Etudes Juridiques en juillet 1944) à souhaiter l'intervention d'une législation indigène pour résoudre les problèmes que pose l'organisation de la famille monogamique.

* *

Mr. Sohier ne semble pas adversaire de l'intervention du législateur en cette matière, du moins d'une façon absolue.

« *Il ne faut pas nécessairement, écrit-il, pour échapper à des usages rétrogrades et incompatibles avec nos idées civilisées, s'empressez de légiférer, une solution en rapport avec la mentalité indigène pouvant être espérée de la libre évolution de la coutume, s'en dégagant déjà souvent ; qu'enfin cette évolution peut même être attendue des organes législatifs indigènes, généralement subsistants, et que nous pouvons conseiller, mais avec beaucoup de prudence et toujours en nous inspirant nous-mêmes de l'esprit des coutumes.* »

On voit que loin d'avoir à « s'empressez de légiférer », le législateur *européen* aurait, au contraire, à fixer simplement les limites dans lesquelles le pouvoir coutumier serait libre de « légiférer ».

On ne peut trop insister sur la nécessité, dans une Colonie, de recourir à la loi ; on ne peut trop mettre en évidence le danger de cette intervention si nécessaire. Toutes les écoles de droit soulignent cette contrariété.

J. Dabin (La philosophie de l'ordre juridique positif, p. 233) après avoir parlé du rôle de l'opinion dans l'élaboration du droit et de l'adaptation du droit aux sentiments populaires ajoute : « *Le problème de l'adaptation se pose avec une urgence et une gravité particulière dans le domaine de la législation coloniale, où il s'agit de faire pénétrer des principes de civilisation supérieure, tout en ménageant les transitions commandées par la mentalité du peuple colonisé.* »

Pour comprendre toute l'urgence et la gravité du problème, il faut se rappeler que la civilisation n'est pas le simple contenu du droit naturel, ce *fond de large humanité* dont parle Mr. Sohier, « *l'acquit de la civilisation dépasse, en le prolongeant, le contenu du droit naturel* » (Dabin p. 290). Le droit naturel « *se présente comme un don de la nature aux hommes de bonne volonté, tandis que la civilisation est l'œuvre infiniment délicate et complexe de l'intelligence, de l'industrie humaine* » (ibid. p. 290). Or, la justification de la colonisation est de faire bénéficier les indigènes *de cette œuvre infiniment complexe de l'intelligence, de l'industrie humaine.*

Pour Duguît, la loi, comme la coutume, « *est l'expression d'une règle qui se forme sous l'action de la solidarité sociale dans les consciences des individus membres d'une collectivité donnée* » (Traité de droit constitutionnel, t. II. p. 199).

Dans une colonie où nous rencontrons un droit objectif formé sous l'action d'une solidarité sociale dans la conscience d'individus membres de collectivités qui admettaient l'esclavage, l'anthropophagie, et quelques autres bagatelles de ce genre, il nous faut obtenir l'adhésion des consciences à une forme supérieure de solidarité.

Pour y arriver nous devons compter avant tout sur un enseignement judicieux, une propagande constante ; l'ordre du législateur, la loi n'est pas le mot fatidique qui « *substituera l'instantané à la durée, en l'espèce la loi et l'opinion en train de se rapprocher, avec la loi et l'opinion confondus* » (J. Dabin, p. 229). Mais pour J. Dabin aussi bien que pour Duguît, la loi exerce une force transformatrice sur l'opinion. « *Ce serait une erreur, dira le premier, de sous-évaluer la vertu éducative des lois.* »

Et le second constatera :

« *La loi positive... ne crée pas le droit objectif mais elle est incontestablement un facteur important de sa formation* » (Droit constitutionnel t. I. p. 144).

« *La loi positive, exposera-t-il plus loin, p. 172, a l'avantage (sur la coutume et la jurisprudence) de pouvoir formuler nettement les normes juridiques dont elle tend à assurer la réalisation et de pouvoir organiser tout de suite d'une manière complète et précise les procédés techniques qui en assureront la sanction. Elle trace du premier coup une règle de conduite aux particuliers et surtout aux agents de juridiction et d'administration qui sont chargés d'intervenir.* »

L'équilibre d'action entre la loi et l'opinion dans une colonie doit être atteint sous peine de conséquences plus graves que dans la métropole : car le plus faible est *tout le peuple colonisé*, et il cours le risque de l'annihilation, quel que soit le sens dans lequel se produit l'erreur. La solution la plus sûre est d'attendre, comme le propose M. Sohier, l'intervention des organes législatifs indigènes : Qu'on utilise ceux qui subsistent, ou qu'on provoque l'éclosion de cette activité juridique, puisqu'on la sait indispensable au sein de toute société qui se développe dans le sens civilisation !

Le rôle du législateur européen sera, dès lors, de restaurer ou de créer l'organe législatif, de limiter et de diriger son action.

*
**

En matière de mariage, le législateur européen commencera par protéger la famille indigène contre les atteintes que lui porterait quiconque n'est pas soumis au droit coutumier. Cela est de sa compétence exclusive, et son inaction, sous ce rapport, est le résultat d'un malentendu qui a fait croire que la protection de la famille indigène renforcerait ce qu'elle avait d'inférieur, y compris la polygamie. Pour le surplus, il autorisera l'autorité indigène à permettre à ses justiciables, sans les y contraindre, de constituer des familles suivant une conception plus stable et monogamique.

On s'étonnera peut-être qu'après avoir élevé des objections contre l'opinion de M. Sohier au sujet de la moralité primitive des indigènes et au sujet de leurs progrès actuels dans la pratique de la monogamie et de la stabilité conjugale, j'en arrive, *comme lui*, à espérer la solution du problème familial d'une intervention spontanée autonome, d'un législateur indigène.

Il est pourtant évident que l'opinion peu favorable sur la morale privée des indigènes avant notre arrivée, et même avant l'arrivée des arabes, aide à croire à la réalisation d'un progrès depuis lors.

Et quant à la désorganisation sociale actuelle — qui est le résultat d'actions diverses analysées ailleurs — j'ai expliqué pourquoi-elle ne correspond pas nécessairement à une régression de la conception morale dans les esprits et les cœurs.

A raison même de ses théories positivistes du *droit objectif*, Duguît est intéressant à consulter sur les circonstances qui président à l'élaboration du droit. Il ira jusqu'à écrire (t. I. p. 145) : « *Mais c'est la violation et la violation répétée d'une règle qui la fait apparaître à la masse.* »

« *L'observation sociologique des sociétés primitives l'a démontré et ce qui se passe même dans les sociétés modernes vient compléter la démonstration. Combien de faits qui n'étaient pas défendus par la loi pénal et qui, par leur répétition et leur fréquence ont fait apparaître à tous les esprits l'existence de la norme qui les défendait et provoqué la confection d'une loi positive, laquelle a, non pas créé, mais constaté cette norme préexistante.* »

Ceux qui sont en train de vivre une terrible crise sociale, se rendent compte, plus que les autres, mieux que les autres, de l'effondrement général où ils sont précipités.

Les indigènes, éclairés maintenant, même au fond de la brousse, sur les lois morales qui président au sort des civilisations, s'effrayent plus qu'auparavant des prévarications, et par cela

même qu'elles se multiplient, leur appréhension s'accroît d'autant. Les fautes leur apparaissent plus graves, le danger plus grand : leurs consciences *s'insurgent et demandent que tout ce qu'il y a de force dans le groupe intervienne pour réprimer la violation, pour châtier celui qui s'en est rendu coupable, pour contraindre directement et indirectement à accomplir l'acte qui est commandé* (Duguît, t. I. p. 145).

Au reste, ces réflexions théoriques sont aisément vérifiables : que notre législateur européen n'impose pas, qu'il autorise le législateur indigène à intervenir pour renforcer la famille de droit coutumier ; pour permettre, à ceux qui en manifestent la volonté expresse, de se conformer dans leur vie familiale aux principes de la civilisation que nos missionnaires leur enseignent, de modifier l'institution coutumière dans le sens de la monogamie et d'une plus grande stabilité. Et nous verrons qu'il ne restera au législateur européen qu'à prendre des dispositions pour protéger le mariage indigène contre les atteintes qui lui viendraient des justiciables non soumis au droit coutumier.

C'est une expérience à faire, dont on comprendra aisément la portée générale et le caractère transcendant.

V. DEVAUX

Notes sur les institutions et coutumes judiciaires des Nkundu-Mongo

par DETHIÈRE F. M.
Administrateur Territorial

(Suite)

IV. — DISSOLUTION DE L'UNION COUTUMIÈRE.

Les manquements aux devoirs et aux obligations qui font partie intégrante des relations entre époux et entre familles alliés entraînent, suivant le cas, le rappel ou le renvoi de la femme dans son clan d'origine. La rentrée de l'épouse dans sa famille marque le début de la procédure qui aboutira généralement à la rupture du traité d'alliance et par voie de conséquence à la dissolution de l'union coutumière.

Il est certain que, jadis, l'opportunité de dissoudre un mariage n'était jamais soumise au conseil d'arbitrage des notables : ne se présentaient, en effet, devant ce conseil que les deux parties devenues ennemies et en contestation quant au remboursement même du titre de mariage ou à l'évaluation du montant de celui-ci ; il n'y avait donc ni tentative de conciliation ni prononciation du divorce.

La tentative de conciliation est devenue une règle surtout dans le cas d'unions monogamiques qu'elles soient religieuses ou simplement coutumières.

La dissolution de l'union est consommée par la restitution du titre de mariage ; cette formalité est toujours et comme jadis un combat judiciaire, le Nkundu-Mongo ne concevant pas une réintégration paisible des valeurs versées par le « bokilo » dans le clan du « bokanga » et le plus souvent, sans motif apparent, le détenteur du titre est, sur la minute du jugement, puni d'une amende. Les juges donnent comme fondement légal à l'application de cette peine le fait que, dans la plupart des cas, le « bokanga » montre une réelle mauvaise volonté quant à la restitution des valeurs qu'il détient, assimilant ce retard à une manœuvre frauduleuse pour se les approprier définitivement.

Restitution des apports formant titre de mariage ou « bondjundo » ou « ndjundo ».

En principe, le titre de mariage doit être restitué par celui qui l'a reçu ou détenu « bo-leambeka bonsombo liambeka », il le sera cependant par chacun des époux successifs d'une femme quand la famille de celle-ci est éteinte ou considérée comme telle du fait de son absentéisme ou de son indifférence.

Les formalités de restitution ne sont pas sans donner lieu à des contestations interminables surtout chez le Mongo où une grande partie des valeurs est constituée d'objets disparates trouvés dans les factoreries et dont la conservation dans l'état primitif n'est pas toujours possible.

Il est une règle générale qui consiste à abandonner une partie du titre de mariage quand celui-ci a été fertile ; l'importance de ces titres reconnaissifs ou « beondo » varie avec les régions mais partout ils sont plus élevés quand il s'agit d'enfants du sexe féminin, la fille par son mariage étant, en effet, susceptible de procurer à son groupe d'origine des avantages parfois appréciables ; cette coutume s'explique aussi par le fait que les enfants, faisant partie du clan paternel, augmentent ainsi la puissance numérique de celui-ci.

En principe, la restitution du titre de mariage n'est pas due :

1) si l'épouse meurt chez son mari d'une maladie contractée chez lui. Nous avons vu cependant que dans ce cas, les relations du « likilo » peuvent être poursuivies par la désignation d'une « bankitsha » ou remplaçante moyennant titre supplémentaire ;

2) si la fille est impubère, est morte chez ses parents et que le futur époux s'abstient de venir la pleurer et de participer aux cérémonies du deuil ou « ilelo » ; s'il ne s'agit en l'occurrence que d'un titre de fiançailles ou « beala », il reste comme le titre mariage acquis à la famille de la fille.

Le fait pour le veuf de ne pas apporter les cadeaux funèbres, à la mort de sa femme dans sa famille, est considéré comme une injure grave qui aura pour conséquence de réduire parfois de moitié le montant du titre qui doit éventuellement être remboursé.

Motifs de dissolution de l'union coutumière :

Parmi les plus fréquents, il faut citer :

1° à la demande du mari :

a) adultères fréquents de l'épouse, adultère avec la circonstance aggravante de la contamination vénérienne ;

b) stérilité de l'épouse : l'époux est moralement tenu et dans certains cas, obligé de répudier sa femme si elle est stérile. Cette conception est encore très vivace chez le Nkundu-mongo tant est étroite la communion des vivants et des morts et grand le souci qu'il éprouve d'éviter la malédiction des parents défunts, pères du groupement, si faute d'avoir des enfants, il ne peut assurer la vitalité normale ou l'existence même de ce groupement et permettre la réincarnation des ancêtres dans sa progéniture.

Si la stérilité de l'épouse n'implique pas nécessairement la rupture du « likilo », elle peut cependant expliquer la polygamie comme en étant une des causes.

c) inconduite notoire et abandon du domicile conjugal ;

2° à la demande de la femme :

a) impuissance du mari ;

b) adultère commis avec l'épouse du « bokanga » ;

c) injures graves à l'adresse des beaux-parents du mari ;

d) mauvais traitements : coups et sévices répétés, négligence ou paresse du mari qui refuse de mettre une case convenable à la disposition de l'épouse et d'abattre la forêt en vue de l'établissement des plantations de vivres, enfin ne subvient pas d'une manière suffisante aux besoins de l'épouse ;

e) polygamie qui n'a pas été admise par la première épouse ;

f) départ du mari étranger et rejoignant sa famille dans une région lointaine à l'effet de s'y établir et où le milieu coutumier et les conditions d'existence pourraient devenir hostiles à l'épouse ;

g) conversion de la femme à la religion catholique empêchant la continuation de la vie commune avec un mari païen.

Il apparaît de plus en plus qu'il faille admettre comme une règle quasi générale, le fait, lors des contestations relatives à la restitution du titre de mariage, de défalquer du montant de celui-ci la valeur des cadeaux « djia-likomo ou yuka » faits au gendre par la belle famille et constituant la dot proprement dite comme nous l'avons vu.

Il faut noter cependant que cette règle n'est que fort peu observée chez certains Nkundu des territoires de la haute Tshuapa, restés plus primitifs, ce qui tendrait à prouver qu'elle n'est pour les autres que la résultante d'une évolution.

Nous ne croyons pas qu'en droit nkundu-mongo pur, il y avait lieu à restitution de la dot :

1) parce qu'elle n'est pas constituée comme le titre lui-même d'objets métalliques ;

2°) parce que les valeurs représentant la dot étaient livrés en propriété au gendre par le père de la fille.

Enfin ajoutons que les différents existant souvent lorsque se pose la question de la dissolution de l'union coutumière seraient faciles à trancher s'il était possible de faire appel au témoin des apports ou « nkolo » (cfr p. 5) ou « ndonga » ainsi appelé par le R. P. Hulstaert dans le « Mariage des Nkundo » et exerçant pratiquement les fonctions d'Officier d'Etat Civil ; malheureusement, il ne nous a pas été donné de pouvoir constater l'influence prépondérante et décisive que, selon le même auteur, ce témoin aux mariages détiendrait.

V. — SUCCESSION.

La succession est appelée « nanda », l'ensemble des biens à partager prend le nom de « mpuka ».

Les clans nkundu-mongo étant patriarcaux, la succession s'effectue d'ainé en cadet par les ayants droit mâles ; elle comprend, dans le clan :

1° le pouvoir, « paternat » ou « mpifo »

2° les femmes qui, veuves, prennent le nom de « lisango » et en tant qu'elles représentent des titres détenus hors du clan,

3° les biens meubles

4° les dettes.

S'il est établi qu'en principe l'ainé coutumier et par conséquent juridique prime par droit d'ainesse le descendant en ligne directe, il n'en est pas moins vrai que cette règle ne manque pas d'exceptions nées du jeu de certaines circonstances résultant de l'incapacité (banissement ou interdiction) des ayants droit, des intrigues ou tout simplement d'absence d'héritier légitime.

Faute de puîné masculin, l'avoir successoral passe au fils aîné dans le clan ou à défaut, au fils aîné du frère puîné. Dans certains groupements : nkundu-mongo et notamment chez les Bakutu-Bosaka de la Tshuapa, le fils de la sœur du défunt ou « lonkali » quoique résidant théoriquement de par sa naissance dans un clan distinct, exerce une influence prépondérante dans la liquidation des successions, celles-ci ne peuvent jamais s'effectuer en dehors de sa présence.

En vertu de quel principe de droit nkundu-mongo, les patrimoines des clans étant distincts, le « lonkali » peut-il lui-même détenir un droit tel qu'il lui permet de prendre une part active quant au partage de la succession et même hériter du pouvoir dans le clan d'origine de sa mère ?

La réponse à cette question fut fournie par des auteurs avertis qui cherchèrent la solution de ce phénomène d'ordre social au cours d'enquêtes minutieusement entreprises, elle peut être résumée comme suit : le titre de mariage versé par l'époux de la mère du « lonkali » a contribué à augmenter et à enrichir le groupe familial de l'oncle maternel ou « nyangompame » ou « nyangompika » ; grâce à ce titre en effet, celui-ci a pu acquérir une ou des épouses qui ont donné naissance à des fils et à des filles, ceux-ci sont cependant considérés comme des puînés ou « bakune » du « lonkali » qui devient donc ainsi le « contemporain » des frères du défunt et se trouve en ordre utile pour revendiquer une partie tout au moins de l'avoir successoral.

La coutume impose cependant pour l'exercice de ce droit la condition que le « lonkali » réside dans le clan maternel.

Nous résumons comme suit les droits et privilèges dont dispose le « lonkali » dans le clan de sa mère :

1° il dépèce le léopard chez le chef coutumier et en reçoit la partie dorsale ;

2° il reçoit les plumes de l'aigle « mpongo » ;

3° il ordonne les épreuves superstitieuses qui décèleront le ou les auteurs de la mort du « nyangompame » ;

4° il exécute les auteurs présumés de cette mort ;

5° il sacrifie les esclaves à la mort du « nsomi » ou chef de clan, esclaves actuellement remplacés par un ou des chiens.

Peut-on considérer que nous nous trouvons ici devant une forme un peu spéciale du matriarcat ou du régime avunculaire ou simplement un stade intermédiaire entre ces deux régimes ?

Nous ne le croyons pas, le neveu a un droit sur le patrimoine maternel qui naît du fait du remploi du titre, son intervention dans le partage des biens possessoires ne fait que consacrer ce droit qui n'est exercé, répétons-le que dans une mesure plus ou moins grande et suivant les régions. C'est vraisemblablement ce qui fit croire à l'existence d'un régime successoral matrilineal chez les populations mongo à dialecte « lontomba » du territoire de Basankusu ; il semble cependant qu'il ne se soit agi, en l'occurrence, que d'un développement plus important et anormal de la branche féminine du clan appelée « nkasa » (du nom des vêtements portés jadis par les femmes et faits de feuilles) faute d'ayant droit capable dans la branche masculine ou « eto » (du nom du vêtement d'écorce porté jadis par les hommes.)

Il resterait à découvrir l'origine du pouvoir d'ordre sacré qui, en certaines circonstances d'ailleurs citées ci-dessus, reste l'apanage du « lonkali » faut-il en conclure qu'originaire d'un autre groupement familial, il puisse mieux que quiconque, avec plus d'objectivité, enquêter, juger et exécuter la sentence ? Rien n'est moins certain.

Ce ne sera qu'après le deuil qu'aura lieu le partage des femmes du « lisango », entretemps celles-ci auront pu être courtisées par des indigènes étrangers au clan de leur mari défunt et, refuser dès lors de mener la vie commune avec l'héritier car pour ce faire, leur consentement sera toujours sollicité ; s'il n'est pas obtenu, cas jadis assez rare, il y aura lieu à remboursement du titre de mariage qui les concernent, par l'héritier.

Si, en principe, le puiné masculin hérite de l'entière du clan, le « lonkali » aura toujours droit à une des femmes, s'il n'en a reçu une du vivant de son oncle maternel, ce droit, nous l'avons vu, est issu du remploi avec profit du titre de mariage versé pour l' « isenkali » ou « isomoto » mère du « lonkali ».

Les cas où les « nkali » héritent du pouvoir ou « mpifo » sont rares mais ils existent, le chef actuel du secteur Djombo en territoire de Djolu chez les Laalia, bien qu'étranger au groupe, fut investi du pouvoir sans contestation parce que « lonkali ».

En droit coutumier nkundu-mongo, l'épouse est exclue du partage des biens du de cujus, elle en fait partie. Cependant tout comme dans la circulaire du Gouverneur Général du 10 avril 1923 qui a prévu que la coutume comportant certaines lacunes il y avait lieu d'établir des règles concernant le partage de l'avoir successoral de certaines catégories d'indigènes notamment les soldats de la Force Publique et les évolués vivant en dehors de leur milieu coutumier, ainsi peut-on considérer que dans le cas d'indigènes ayant adopté le statut des chrétiens, il puisse être accordé à l'épouse de recevoir la totalité des biens mobiliers acquis dans la communauté par son travail personnel. Cette règle constituerait une évolution légitime du système successoral.

Le client qui meurt sans laisser d'autre famille que ses propres enfants a comme héritier le groupe dont il est le client et duquel font d'ailleurs partie ses enfants ; ceux-ci pourront hériter de leur père lorsque les aînés du groupe seront morts.

L'esclave ne possédant rien ne pouvait laisser d'héritage, il était frappé de mort civile et étant la « res » du maître, il faisait partie de l'avoir successoral au même titre que les biens mobiliers.

Enfin, il semble que les règles coutumières qui régissent la dévolution des successions

puissent être écartées par l'exécution de la volonté du défunt; ces cas doivent être assez rares toutefois, les nkundu-mongo donnent le nom de « baongo » à l'exécuteur testamentaire.

LA NKITA : Cette institution sociale est d'application chez tous les Nkundu-mongo, elle tend à établir l'existence d'un droit exercé par tout neveu et nièce dans le clan maternel et qui y est concrétisée par la présence d'une femme appelée la « nkita » laquelle représente le profit tiré par l'oncle maternel du titre de mariage versé pour sa sœur et réemployé pour un second mariage.

Cette union ne semble pas devoir revêtir le même caractère de stabilité que celle qui fut contractée sous l'ancien titre, elle reste en principe subordonnée au maintien de ce premier mariage ayant donné lieu à constitution du titre original réemployé dans la suite; c'est ce qui pourra sans doute expliquer l'origine de la situation inférieure qui sera faite aux fils et petits-fils de la nkita vis à vis des fils et petits-fils de la « nkolo ea nkita » ou femme dont on a réemployé le titre ou littéralement celle « qui délient la nkita ».

Outre le droit de regard que le fils de la sœur est autorisé à exercer sur l'avoir successoral de son oncle maternel, ainsi que nous l'avons vu, le lonkali a droit, de plus, de la part des enfants de la nkita, ses cousins, aux marques de respect et d'assistance dûs par les enfants aux pères du groupement, il recevra aussi le titre de mariage constitué pour une des filles de la nkita à moins qu'il n'ait reçu la nkita elle-même au décès de son oncle maternel.

En acceptant une femme ou les valeurs qui lui correspondent, le lonkali transforme son droit en une obligation équivalente qu'il contractera à l'adresse de son oncle maternel qu'il procède lui-même au remploi de ces valeurs, il y aura donc enchevêtrement de droits jusqu'à perte de vue du titre au mort de l'une des parties. A la mort du lonkali, en effet, la femme reçue en raison de la nkita retournera dans le clan maternel, les patrimoines des clans maternel et paternel ne supportant pas d'être confondus.

Le femme nkita doit elle-même respect et assistance à la nkolo ea nkita.

Nous donnons ci-après un exemple d'une « affaire de nkita » soumise au Tribunal de la Chefferie des Buya (Basankusa : affaire Rongwalanga contre Bokiela :

Bioto H.	Imputshu 1 H.	Ifuwa F.
	Otoleki F. 1	Ifono F. 2
		Inkombola 1 H.
	Bokiela H.	† Inkombola 2 H.
		mari décédé de Bolota
Etuka H. Ekila F.	† Bokangu H.	Wetsi F.
		frère décédé d'Ekila

Bongwalanga H.

Thèse de Rongwalanga : Bokiela revendique la femme Bolota, veuve de son frère Inkombola 2, Bolota cependant me fut attribuée par Imputshu d'accord avec sa sœur Ifuwa en compensation de la femme Wetsi qui fut donnée à Inkombola 1, lonkali d'Imputshu. En ma qualité de lonkali de Bokangu, mon nyangompame parce que frère de ma mère Ekila, je dois recevoir une femme de la famille de Bokangu.

Thèse de Bokiela : Inkombola il n'avait pas droit à une femme de notre clan, la femme Wetsi lui a donc été abusivement remise, je ne nie pas que Bongwalanga est lonkali de Bokangu, Wetsi lui revenait et Bolota devait être à moi.

Jugement : Bokiela oublie ou feint d'oublier qu'Inkombola 1 quoique son cousin est son aîné aux termes de la coutume : en tant que lonkali des membres du clan d'Imputshu, Ifono est en effet nkita d'Ifuwa, mère d'Inkombola il, celui-ci avait droit à une femme venant de ce clan du fait du remploi du titre d'Ifuwa, ce fut Wetsi qui lui échut sans doute parce qu'au moment où elle

devint libre, Bongwalanga n'avait pas encore atteint l'âge adulte et Bolota était-elle toujours en puissance de mari. Bongwalanga a, pour la même motif qu'Inkombola 1, droit à une femme dans le clan maternel, il reçoit Bolota ou Wetsi.

VI. — FILIATION — TUTELLE — PATERNITE.

Chez les Nkundu-Mongo, l'exercice de l'autorité paternelle et le droit de garde appartient au père c'est à dire à celui qui est le mari légitime de la femme pendant la grossesse de celle-ci, la détention du titre de mariage chez le père juridique de la femme étant toujours le critère décisif pour l'établissement de la filiation d'un enfant.

L'absence de ce titre pendant la grossesse et a fortiori à la naissance de l'enfant, aurait pour résultat l'attribution de la puissance paternelle à la famille de la mère suivant l'adage : *fructus sequitur ventrem*.

Cette dernière règle n'est cependant pas rigoureuse : la coutume prévoit en effet que par le versement ultérieur d'un titre convenable pour la femme et pour l'enfant, le père naturel pourrait être fondé à régulariser la situation. Il est évident cependant que l'amant d'une femme déjà mariée n'a aucun droit à faire valoir sur le ou les enfants nés des relations adultérines ; en l'occurrence, il n'échet pas d'examiner si le ou les enfants sont nés de ces relations, ils sont toujours considérés comme étant ceux de l'époux légitime qui aura sans doute le loisir de les désavouer mais qui, en fait se garde bien d'user de son droit tant est placé à un haut degré le souci d'assurer par n'importe quel moyen, la postérité du groupement.

Actuellement, la coutume considère que le fait de répudier sa femme et de feindre de se désintéresser du titre versé en s'abstenant de le réclamer, constitue une manœuvre malhonnête tentée à l'effet de revendiquer la puissance paternelle sur le ou les enfants qui pourraient naître postérieurement des œuvres d'un candidat-époux ; il incomberait au tribunal appelé à statuer sur un cas de l'espèce de faire restituer sur le champ le titre de mariage au premier mari, débouter celui-ci en tant qu'il réclame l'attribution de la puissance paternelle sur les enfants litigieux et enfin, inviter le prétendant à régulariser sa situation.

L'exercice de la puissance paternelle déterminée par la légitimité de la possession de la femme au moment de la grossesse, n'est pas acquis et continu par ce simple fait, il doit comprendre, pour être absolu et définitif, la remise par le père à la famille de la mère, de titres supplémentaires appelés « beondo » ainsi que nous l'avons vu ; s'en abstenir, de mauvaise foi, aurait comme conséquence l'attribution de la progéniture au clan maternel lors du divorce.

La remise des « beondo » soit qu'elle ait été effective lors de la naissance des enfants soit qu'elle ait consisté dans l'abandon d'une partie du titre de mariage à la famille de l'épouse lors du divorce, est, en fait, la preuve tangible de la légitimité de l'exercice du droit de père.

Même en cas de dissolution de l'union coutumière, la coutume prévoit que l'enfant peut être gardé par sa mère et résider en dehors du clan paternel pendant tout le temps qui lui sera nécessaire pour atteindre la fin de l'époque de la première enfance.

L'orphelin, au sens que nous attachons à ce mot, est inconnu de nos populations ; tout enfant nkundu-mongo possède deux familles (sensu lato) où il trouvera droit de résidence, celui-ci est, en effet et dans l'ordre, patrilocal puis, le cas échéant, matrilocal.

Le Nkundu-Mongo désigne par le mot « eciki », l'orphelin de mère ; à la mort de celle-ci au moment où l'enfant n'est pas encore sevré, le père use comme d'un droit naturel, de recourir aux bons offices des femmes du clan pour assurer l'allaitement de son enfant, aucune femme ne songerait à se dérober à ce qu'elle considère comme une obligation car « ntekilelaka botema

befambe » « on ne peut refuser au ventre la nourriture ». Ces prestations ne donnent généralement pas lieu à rémunération.

L'enfant peut être amené à poursuivre son éducation soit dans la famille de la mère, à la mort de celle-ci soit chez toute autre personne étrangère, par naissance, au clan paternel mais résidant dans celle-ci afin que l'enfant ne soit pas soustrait à l'influence familiale. Le père, au moment où il revendiquera légitimement son droit de faire réintégrer par l'enfant, son propre clan, a l'obligation de verser à celui qui en a assuré la garde et l'éducation une indemnité qui porte le nom de « liongola » « liongedzi » ou encore « yongola » substantifs dérivés du verbe « bongola » éduquer - élever. A cette obligation si elle n'est pas remplie, correspond le droit pour le gardien de l'enfant d'assurer définitivement à celui-ci le jus loci dans le clan maternel.

Le montant de l'indemnité de garde était fixé jadis en chèvres, poules et animaux tués à la chasse, il était constitué d'une partie du titre de mariage s'il s'agissait d'une fille ; cette indemnité est composée, de nos jours, de valeurs métalliques : couteaux, lances et barres de fer.

Le père de famille ou « ise » exerce sur ses enfants des pouvoirs considérables qui rappellent la patria potestas romaine et qui peuvent être résumés comme suit :

il garde les fils, sous sa férule, pendant toute leur vie ; il n'est pour eux ni majorité ni émancipation et l'initiation des jeunes gens pratiquée au cours des cérémonies et des rites qui précèdent la circoncision n'est qu'un stade dans l'éducation qui leur permet de prendre une part active aux occupations dévolues aux adultes et notamment la chasse.

On constate cependant actuellement que le fils tente parfois de s'affranchir de l'autorité du père si celui-ci néglige ou refuse de constituer à son profit un titre qui lui permettrait de prendre femme ; la carence de l'« ise » dans ce domaine alors qu'en tant que détenteur du pouvoir et des richesses, il a l'obligation de mettre ses fils à même d'assurer la continuité de la famille, détermine souvent de nos jours, les jeunes gens à quitter leur clan d'origine pour aller s'engager dans les entreprises européennes et dans les centres.

Quant aux filles, elles échappent dans une certaine mesure à l'autorité paternelle :

- a) par le fait qu'elles sont déclarées capables de pouvoir consentir à leur mariage,
- b) pendant tout le temps qu'elles passent en tant qu'épouses dans la famille du mari.

L'autorité du père sur ses enfants doit exclure la possibilité :

- a) d'une procédure violente du fils à l'adresse de son père auquel il doit respect et obéissance,
- b) d'un contrat de vente entre père et fils,
- c) d'une manière générale, de l'introduction d'instances entre membres d'une même famille.

La bonne harmonie des relations familiales primant toute contestation particulière.

Nous n'avons pas été amené à constater de cas où l'ise pourrait être déclaré déchu de son autorité sur l'un ou l'autre de ses enfants.

Il est probable que l'exercice de l'autorité paternelle alla jadis jusqu'à l'éventualité de la mise à mort ou de la réduction en esclavage des enfants indignes mais cette manifestation extrême du pouvoir du père semblait devoir être ratifiée par un avis conforme de l'assemblée des pères du clan.

VII. — L'ADOPTION

Il ne nous a pas été donné de découvrir des cas d'adoption au sens donné à ce mot par le Code Civil. Si l'adoption existe en droit nkundu-mongo, elle ne peut faire l'objet d'un nombre important de cas compte tenu de l'extension donnée à la conception de la communauté familiale indigène.

VIII. — L'INTERDICTION.

Ne peuvent succéder, ester en justice et prendre femme, les incapables mentaux, les indigènes bannis du groupe et les esclaves.

En ce qui concerne plus spécialement la succession au pouvoir, il faut considérer que l'incapacité physique était une cause d'indignité.

N'est pas incapable physiquement l'individu ayant par exemple perdu l'usage d'un membre ou de la vue mais simplement celui qu'un défaut physique rend grotesque ou contrefait; les indigènes considèrent en effet un tel individu comme ayant déjà été marqué par les ancêtres pour être écarté du pouvoir et dès lors incapable par le fait d'une volonté sacrée d'assurer utilement le trait d'union entre les morts et les vivants.

IX. — FORMES D'ASSERVISSEMENT.

A) *Esclaves de guerre* : « bokwala » — « bontamba » — « mombo ».

A l'époque des guerres intestines, il était fait un nombre plus ou moins grand de captifs qui étaient irrémédiablement réduits en esclavage. Ces individus étaient la chose ou « res » du maître qui, en ayant la propriété, pouvait en disposer à son gré; ils servaient le plus souvent de monnaie d'échange, représentant en fait un potentiel d'activité et de travail qui n'était parfois pas négligeable; ils entraient souvent dans la composition des titres de mariage; parfois, ils étaient immolés aux mânes des ancêtres quand, à la suite d'événements malheureux, il y avait lieu d'apaiser ces esprits ou simplement dans les sacrifices rituels.

Il est compréhensible que les informateurs indigènes se montrent quelque peu réticents quant à ces questions qui n'offrent d'ailleurs chez les Nkundu-Mongo qu'un intérêt historique.

B) *Esclaves « de case » ou esclaves domestiques*. Actuellement, en effet, la condition sociale de l'ancien esclave s'est améliorée au point que devenu esclave dit « de case », il refuse le plus souvent de réintégrer son groupement d'origine.

L'esclavage de case est donc devenu une forme mitigée de l'esclavage proprement dit lequel comportait l'exercice par le maître du droit de vie et de mort sur la « tête » de l'esclave en tant que celui-ci est sa propriété.

En principe, l'esclave domestique doit au maître travail, respect et obéissance, celui-ci par contre lui doit les bons traitements, il peut être amené à lui procurer une femme, esclave comme lui ou même de condition libre. Nous ne croyons cependant pas que chez le Nkundu-Mongo, un esclave puisse arriver à pouvoir acquérir une épouse qui n'est pas elle-même une esclave, il ne peut, en effet, être à même de pouvoir posséder des valeurs constituant titre de mariage, de plus, il est frappé de mort civile.

Effets du mariage de deux esclaves ou de deux conjoints dont l'un est esclave :

L'enfant issu de parents esclaves reste évidemment esclave, il prend le nom de « bontamba », l'enfant né de parents dont un est esclave est appelé « botela », il est en général de condition libre.

La femme, esclave, peut devenir de condition libre si, épousée par le maître, elle lui donne des enfants; dans le cas où elle reste stérile, elle conserve son statut d'esclave pour être soumise aux épreuves superstitieuses à la mort du maître, si elle y survit, elle sera bannie du groupe; jadis, elle pouvait être immolée sur la tombe du maître.

Quel sera le sort de la femme et des enfants de l'esclave si celui-ci se résoud à regagner son groupement d'origine ?

Il semble qu'il soit nécessaire de distinguer si l'esclave est originaire d'un groupe ethnique

différent tel un Ngombe ou un Topoke réduit en esclavage chez les Nkundu-Mongo, ou s'il a, avec le groupe qui l'a asservi des affinités ethniques.

Nos juges sont d'accord pour établir que si l'esclave est d'origine ethnique différente et s'il veut regagner sa partie, il ne pourra se faire accompagner de l'épouse reçue du maître ni des enfants issus de l'union, il a droit à une indemnité pour prestations fournies au vainqueur, la femme en tant que compensation octroyée bénévolement par celui-ci est, en effet, une preuve tangible des services rendus.

L'indemnité à attribuer en l'occurrence représentera donc la femme que la perspective de conditions de vie différentes et l'éloignement empêchent de suivre le mari. Par contre, le maître ne peut s'opposer à ce que l'esclave qui le quitte, se fasse accompagner de la famille fondée par lui s'il regagne un groupement voisin et de même origine.

Actuellement, nos juridictions admettent assez facilement qu'il n'est plus possible de frapper les esclaves ou les descendants de ceux-ci des mesures de contrainte et d'incapacité dont ils étaient jadis l'objet.

La condition d'esclave est d'ailleurs susceptible de degré et il n'est pas possible d'établir des règles fixes touchant ce sujet, il importe d'ailleurs peu de tenter de les formuler aux fins d'application car il nous incombe de lutter contre l'esclavage *sous toutes les formes que ce soit* ainsi que le propose l'article 11 de la Convention du 10 septembre 1919.

C) *Contraint pour dettes ou « etaka »*. Se dit d'une personne placée comme otage chez le créancier ou chez une tierce personne à l'effet d'y attendre le remboursement d'une dette, il s'agit le plus souvent d'un enfant ou d'un des esclaves du débiteur lesquels recouvreraient leur liberté après paiement des valeurs dûes. Les cas sont encore fréquents actuellement chez les Kundu-Mongo où l'épouse répudiée est détenue comme otage chez un père du groupement jusqu'à restitution du titre de mariage.

Cette mise en gage d'un individu : homme adulte, mineur ou femme, ne sort pas des effets analogues à ceux de l'esclavage, elle ne peut en aucune façon engendrer une mise en servitude même temporaire de l'« etaka » soit au profit de la tierce personne qui en a la garde soit au profit du créancier lui-même, l'« etaka », de plus n'est pas la propriété du créancier : cependant les conditions faites à l'« etaka » à savoir résidence imposée dans un endroit déterminé et pendant un temps plus ou moins long ne sont rien moins qu'une atteinte pure et simple au principe de la liberté individuelle.

D) *Clients ou « etikeli » « eyaya »*. Se dit d'un indigène enfui dans un clan voisin dont il sollicite la protection en échange de prestations diverses.

Le client reçoit après accord du patriarche du clan qui lui donne l'hospitalité, le jus loci ou droit d'installation sur les terres; le fait du droit de résidence ne confère cependant pas celui de l'ingérence dans les affaires publiques du clan adoptant ni l'exercice de droits politiques.

Les prestations à fournir par le client sont en ordre principal : Participation, au besoin par les armes, à la défense du clan adoptant; remise au patriarche des dépouilles des animaux tués à la chasse.

L'« etikeli » ou « eyaya » conserve la faculté de quitter quand il le désire le clan qui l'a reçu; il peut d'autre part y faire souche et y créer lui aussi une famille.

E) « Ekele » ou « bokoko ». Se dit d'un homme sans ressources ou banni de sa famille d'origine, qui se met volontairement au service d'un indigène polygame pour recevoir de celui-ci l'autorisation d'user d'une des femmes du harem.

Les conditions ainsi faites à l'indigène « ekele » ou « bokoko » donnent lieu à prestations

diverses dont bénéficiera l'indigène polygame qui a droit de plus au respect et à l'obéissance de la part de son sujet.

Nous ne parlerons pas ici en tant qu'ils seraient des esclaves, des populations pygmoïdes ou pygmiformes qui ont nom chez les Nkundu-Mongo : balumbe, bafoto, batshua, batua ou encore ekunduki (région d'Isanga sur Lomela).

Ces indigènes furent vraisemblablement les premiers occupants de la grande forêt équatoriale où les trouvèrent les Nkundu-Mongo à l'époque de leurs migrations. Loin de les réduire en esclavage, ils n'en auraient vraisemblablement pas été capables tant la forêt était pour les pygmées un refuge certain, les envahisseurs Nkundu-Mongo contractèrent des alliances avec ces êtres dont ils ne connaissaient pas la langue ; ils leur donnèrent notamment des femmes en échange de viande de chasse ; c'est ce qui peut expliquer les mélanges ultérieurs qui eurent comme résultat d'atténuer fortement les caractères somatiques primitifs des pygmées à savoir absence de racine du nez, bras longs, peau claire et pilosité abondante pour ne citer que les principaux.

Nous ne pouvons nous résoudre à considérer ces pygmées comme des esclaves ainsi que d'aucuns le pensent généralement. Sans doute, sont-ils considérés par les Nkundu-Mongo comme des êtres de condition sociale inférieure du fait de leur croyance dans un être suprême différent qu'ils appellent Wa, de leur langue propre que les Nkundu-Mongo ne parviennent pratiquement pas à apprendre et dont nous donnons ci-après certains termes : moito-homme, mogali-femme, nsoy-éléphant efoy-un, ifele-deux, enfin de leur condition matérielle de vie : nomadisme - chasse à l'éléphant à la lance - habitat - monogamie.

Il n'est pas indiqué cependant de tenter de fixer des règles régissant les rapports entre pygmoïdes et Nkundu-Mongo car s'il existe encore dans l'entre Lomela-Tshuapa des groupements de pygmées « ekunduki » relativement purs et fuyant l'approche du Nkundu aussi bien que celle de l'Européen, il existe par contre des groupes importants de « batua ou de balumbe » (Ikelemba et Ruki) plus ou moins asservis aux Nkundu-Mongo ou aux Gombe ; les « bafoto » (Lulonga) sont à ce point mongoïsés qu'il est malaisé de les distinguer tant les mélanges furent nombreux et les conditions sociales et matérielles de vie uniformisées.

Le seul point intéressant serait donc de pouvoir établir les rapports juridiques existant entre batua et Nkundu-Mongo, il ne nous a pas été donné de les étudier en détail, nous croyons pouvoir en résumer certains points comme suit :

- 1) vie politique et sociale distincte donc pas de mariages nkundu-batua ;
- 2) le mutua doit son travail au nkundu qui lui donne en échange sa protection comme participant au jus loci ; le mutua est serf, il n'est pas esclave ;
- 3) tendance à l'égalité en justice, le mutua peut ester et témoigner en justice, un juge mutua intervient dans les affaires où les batua sont en cause ;
- 4) le mutua étant considéré comme mineur, le nkundu est responsable sur sa personne et sur ses biens des faits posés par le ou les batua dont il dispose.

X. — LA PROPRIÉTÉ.

1) La propriété foncière.

Il en est chez les Nkundu-mongo comme chez la plupart des populations de l'Afrique noire à savoir que la propriété foncière y est totalement inconnue.

Au point de vue foncier, en effet, il ne peut jamais être question de propriété c'est à dire de l'exercice à titre individuel d'un droit privatif de libre disposition d'une portion de terrain ; chez le nkundu-mongo, il ne peut s'agir que d'une appropriation actuelle du sol.

L'exercice des droits inhérents à ce mode de possession ou mieux d'exploitation des terres,

reste l'apanage des notables ou chefs de familles (sensu lato) qui les détiennent eux-mêmes des membres décédés du groupement; ces droits sont de ce fait d'ordre sacré et par voie de conséquence, le nkundu-mongo ne peut admettre ni même imaginer l'idée de l'aliénation définitive et complète du fonds, il ne peut donc devenir propriétaire de la parcelle qui lui a été assignée par le chef de famille en vue de l'érection de sa case et l'établissement de ses cultures, il n'en est que l'usufruitier, il pourra toutefois disposer à son gré des produits qu'il aura semé et récolté sur sa terre et de ceux qui y croissent spontanément.

Les palmeraies naturelles ou „ nkele ”, source importante de revenus dans le District de la Tshuapa, restent „ propriétés ” collectives, elles ne font jamais partie de ce que nous sommes convenus d'appeler „ terres domaniales! ” S'il arrive qu'actuellement des éléments étrangers soient autorisés à participer à leur exploitation, celle-ci ne pourra être pratiquée qu'avec l'assentiment des autorités qui ont charge de la gestion du patrimoine familial; le partage du droit d'usufruit trouvera, en général, une compensation suffisante aux yeux des indigènes dans l'attribution par l'exploitant étranger d'une indemnité remise à la collectivité par le truchement du chef de famille.

Délimitation des terres :

Chaque groupement dispose actuellement d'un terrain propre, obtenu jadis par voie de conquête ou au hasard des migrations lesquelles battaient son plein à l'époque où les européens pénétrèrent dans ce qui fut plus tard le District de la Tshuapa.

Pour tenter de stabiliser les populations en grande partie encore errantes, ces européens s'appliquèrent à faire déterminer par les autorités indigènes qu'ils trouvèrent sur place les limites des terres à faire occuper par leurs groupements respectifs.

Ces limites furent esquissées plutôt que fixées avec précision par ces autorités à l'occasion de la conclusion de pactes d'amitié ou de bonne entente connus sous le nom de „ bosonga ”.

Les limites des terres sont en général constituées par une rivière, par un arbre caractéristique ou encore par un accident quelconque du terrain, par exemple, un amas de roches, elles ont nom « bolelo », au pluriel « ndelo ». Par suite de la réorganisation générale des circonscriptions indigènes, ces limites sont actuellement bien connues de tous, leur non-observance engendre des contestations qui donnent lieu à affaires judiciaires, celles-ci seront le plus souvent des conflits d'intérêts surtout si, à l'occasion des chasses, il s'agit d'animaux traqués, blessés, poursuivis pour être finalement achevés ou simplement trouvés morts sur des terres étrangères.

Usage des terres : Si l'exploitation des terres, palmeraies, rivières, sources, est le propre de la collectivité, l'usage exclusif de certains biens d'ordre foncier est cependant reconnu à un individu déterminé, tel sera le cas pour :

1) le palmier (libila), le safoutier (nsaw ou ifole), l'oranger (libita) situés à proximité immédiate de la case de cet individu, que ces arbres aient ou n'aient pas été plantés par lui;

2) les herbes salines (bokwa) plantées dans une rivière ou pièce d'eau quelconque à usage collectif;

3) la partie de rivière où sont placés les nasses ou autres dispositifs employés pour la pêche;

4) la partie de forêt où sont établis les fosses et pièges de chasse;

5) la partie de terrain où sont établies les cultures soit vivrières, soit d'ordre économique.

L'exploitation de certaines pièces d'eau naturelles ou artificielles est collective ou individuelle, il faut en effet distinguer :

a) à usage exclusif :

1° le « bompika » ou « ekuke » établi généralement à proximité du village et consistant en un petit barrage pratiqué dans une rivière de peu d'importance, fait de branchages et de feuilles et servant à la capture du poisson,

2° l'« elua » ou pièce d'eau ménagée pour le rouissage du manioc, base de l'alimentation de nos populations. Chaque femme dans un village possède son « elua »;

b) à usage collectif :

1° l'« elshima » ou « elia » criques peu profondes naturelles ou formées par un barrage important aménagé par la collectivité en vue de la pêche,

2° l'« elende » étangs ou pièces d'eau formés par la crue des rivières importantes et qui sont en général fort poissonneux.

Il y a donc logiquement diminution du droit d'usufruit collectif par l'exercice du même droit, à titre privatif au profit d'un individu déterminé chaque fois qu'il y a de la part de celui-ci, mise en valeur effective du fonds.

C'est ainsi que faisant usage de son droit propre, l'homme qui a établi ses nasses, ses pièges de chasse ou la femme ses cultures, son « bompika » ou son « elua » poursuivront en justice comme ayant été l'objet d'un vol celui qui s'en sera frauduleusement approprié le produit ; il y aura toujours à cette occasion application d'une peine et attribution de dommages et intérêts.

Il en sera de même pour celui qui aura été chargé par l'usufruitier de relever le poisson et le gibier pris au piège et qui sans y avoir été autorisé l'aura soustrait en tout ou en partie ; l'usufruitier, par contre sera tenu de rémunérer celui qu'il a chargé de ce travail en partageant avec lui.

Loyer de pêche : La coutume nkundu-mongo prévoit que des emplacements réputés particulièrement poissonneux peuvent être loués à des étrangers à charge pour eux de livrer au chef de famille, détenteur du droit de pêche, le tiers du poisson capturé sous le couvert du contrat de location.

* *

Ajoutons enfin et pour terminer cette question que le père du groupement à savoir celui qui est le plus proche des ancêtres est le seul qui soit reconnu capable de décider en matière foncière et notamment :

1° Délibérer aux réunions tenues avec les représentants des groupements voisins en vue de la délimitation des terres,

2° Décider de l'abandon soit temporaire soit définitif des terres occupées par les membres du groupement,

3° Déterminer le choix des nouveaux terrains,

4° assurer la répartition de ces terrains et d'une manière générale ordonner leur exploitation.

* *

2) *La propriété mobilière.*

« Liswa ya loandja lifosambe bomongo liko » la hache qui est laissée ou trouvée dans l'enclos construit devant la case ne peut manquer d'avoir un propriétaire.

« Bomongo » est le propriétaire, il détient les objets et peut en disposer.

La case « ilombe », les armes : arc, flèches, lances et bouclier « bongango » « makula » « makonga » et « ngua », les filets de chasse et de pêche « botai » sont notamment propriétés individuelles au même titre d'ailleurs que les objets que le nkundu-mongo trouve à acquérir par son travail. Quant à l'épouse, elle conserve la propriété des objets qu'elle emporte en quittant son clan lors de son mariage à savoir ses hottes, paniers de tout genre et vans qui ont nom : « ekolo » « ifole » « yuka » « eoko » et « itunga », ses calebasses « ekutshu ses pilon et mortier » botute « et « eboka » ses nattes « itoko » et « itunda » ainsi que les parures, anneaux et valeurs d'échange qu'elle porte aux pieds et aux bras, obtenus en dehors du clan de l'époux ou dans ce clan mais alors à titre personnel, tel sera notamment le cas pour les valeurs indigènes formant la partie du titre de mariage qui échoit de droit à la mère.

En principe, la femme est tenue lorsqu'elle quitte le domicile conjugal de restituer au mari les vêtements et ustensiles divers soit qu'ils aient été mis à sa disposition à son arrivée dans le clan du mari soit qu'ils aient été acquis des ressources tirées de la communauté; ces objets restent donc la propriété du mari et la coutume nkundu-mongo ignore la séparation de corps et des biens. Il arrive cependant fréquemment que nos tribunaux dérogent à ce principe surtout chez les indigènes plus évolués, si, en cas de répudiation de l'épouse, ils parviennent à mettre en évidence l'activité personnelle de celle-ci qu'ils font alors bénéficier d'une partie des acquêts de la communauté.

Dans le même ordre d'idée, il est généralement admis que l'épouse puisse conserver par devers elle une partie des revenus obtenus de la réalisation du produit des cultures établies par elle, cette tolérance constitue donc également une dérogation au principe de droit nkundu-mongo qui dispose que la femme ne peut jamais revendiquer la propriété du produit de ses cultures, ce produit, résultant de la mise en valeur du terrain dont le mari lui a accordé la libre disposition, n'est en fait que le revenu du capital représenté par la femme.

Cependant si les cultures et leur produit appartiennent au mari, il est évident que la femme pourra en user pour assurer sa propre subsistance et celle de ses enfants; il en sera de même pour la veuve aussi longtemps qu'elle sera amenée à résider dans la famille de son mari défunt.

*
**

La coutume nkundu-mongo prévoit des peines et l'attribution de dommages et intérêts pour celui qui est reconnu coupable d'atteinte portée contre la propriété.

*
**

XI. — LA PROCEDURE

A) Introduction d'une affaire judiciaire.

Les Nkundu-Mongo n'établissaient jadis aucune distinction entre contestations d'ordre civil et d'ordre pénal. En fait et dans la plupart des cas, l'indigène lésé, aidé par ses proches qu'il avait rassemblé par ses cris, poursuivait lui-même la réparation du dommage causé par des actes de contrainte physique exercée avec violence sur la personne même du débiteur ou sur ses biens.

Cette forme de procédure use de la loi du talion; quand elle s'exerçait entre individus de clans différents, elle était à la base de multiples guerres intestines; les pouvoirs publics étant pratiquement inexistantes, la poursuite de la réparation de l'infraction s'exécutait impitoyablement au nom du droit sauf si l'indigène débiteur parvenait à la suspendre par la remise d'un gage „ndanga” esclave, anneau en cuivre ou quelque autre objet, faite au détenteur du droit par l'intermédiaire d'un patriarche qui avait qualité d'arbitre.

Cette trêve était le plus souvent commandée par la nécessité de ne pas rompre la bonne harmonie des relations d'alliance existant entre clans puissants par le simple fait de dissensions n'engageant qu'un nombre restreint d'individus, elle devait aussi éviter l'affaiblissement du groupe attaqué enfin, elle permettait l'arbitrage et faisait cesser momentanément l'état de guerre.

Cependant la suspension de l'action intentée par l'ayant droit n'impliquait pas la saisie d'office de l'affaire par le conseil d'arbitrage, il appartenait en effet au prévenu s'il s'était agi d'une tentative de réparation violente du délit donc en fait, d'une contestation d'ordre pénal de provoquer la réunion des pères du groupement, seuls qualifiés pour juger parce que détenteurs de l'autorité et par voie de conséquence de l'exercice du droit, prérogatives d'ordre sacré qu'ils tenaient directement des ancêtres.

Celui qui donc avait intérêt à la liquidation pacifique de l'affaire se rendait chez le patriarche ou „ ise ” où après lui avoir donné le salut respectueux ou „ losako ”, il lui exposait sommairement l'objet de la contestation : il recevait alors un gage tangible qui était la preuve de l'acceptation de la palabre en tant qu'affaire judiciaire pour l'examen de laquelle il y avait lieu à réunion des arbitres et des parties ; les uns et les autres étaient rassemblés par les soins d'un messager, sorte d'huissier.

Dans le cas d'une contestation d'ordre civil, le créancier n'agissait pas différemment pour l'introduction de l'affaire qu'il désirait voir trancher.

Quant au débiteur, s'il n'a pas été, au préalable, l'objet de violences, de la part demandeur, il aura été averti de l'action intentée contre lui par l'émission de propos injurieux portés à son adresse et qui, en droit nkundu-mongo équivalent à une mise en demeure, sommation ou provocation au combat judiciaire.

Suivant les régions, les arbitres ou juges sont désignés par les vocables suivants : « balimu » « tonkombola » (Mongo) „ ntendji ” „ nsambi ” (Nkundu-Bosaka) ou encore plus simplement „ ba-jugi, ” ces mots signifient les „ anciens, ” les notables, en fait ceux qui coutumièrement sont seuls investis de la capacité de pouvoir dire le droit, ou encore ceux qui „ tranchent ” les affaires judiciaires (du verbe „ tena ” couper, trancher) ou encore ceux qui font plaider (du verbe „ samba ” plaider).

L'assemblée comprend le patriarche „ ise ” ou aîné juridique d'un groupe de clans ainsi que d'autres notables connus pour leur sagesse et leur pondération ; la composition de ce conseil n'est pas différente de celle de l'assemblée dont les membres auront la charge de discuter en toute souveraineté des affaires publiques, dans cette éventualité, le droit consultatif des notables réunis mitige ce que les pouvoirs exercés par le patriarche pourraient avoir d'absolu pour ce qui concerne les affaires intéressant plusieurs clans ou des individus appartenant à des clans différents.

Dans le clan, le chef possédant la plénitude des pouvoirs, pouvait jadis trancher souverainement les différends qui lui étaient soumis à la condition qu'ils n'intéressent que des membres de la communauté à savoir l'entité ethnique formée par le clan.

B) Les débats.

La session ou „ boly ” commence, le tribunal est constitué par un abri qui a nom „ losombo, ” les juges ou arbitres arrivent un à un, ils sont porteurs d'un long bâton „ lokandu ” orné de fils de laiton ou de fer et sculpté au sommet, d'un chasse-mouches ou „ bosisua ” fait de nervures de palmiers et considéré par tous les nkundu-mongo comme l'insigne des dignitaires, enfin du couteau „ bolengwa ” au double tranchant et artistement travaillé ; leurs poignets et leurs chevilles sont ornées de bracelets en fer et en cuivre et d'anneaux, leur coiffure „ likuka ” est faite de peaux de singe „ ngila ” et en forme de mitre et à leur large ceinture de peau de l'antilope „ mbuli ” étaient passées des peaux de chats sauvages „ benkono ”, ils sont accompagnés de membres de leur famille et se font précéder de cors „ mempate ” fait de défenses d'éléphant ou encore chez les Laalia d'un „ elondja ” gong en fer et de forme cylindrique.

Les grands notables portent un collier de dents de léopard.

Enfin, les arbitres prennent place sur des « yeko » ou appuis-dos faits d'une branche, en forme de fourche, du parasolier.

L'instruction de l'affaire commence, elle est faite par un notable ayant les aptitudes requises, il dirige les débats, invitant tour à tour les parties à exposer leur argumentation, à fournir leurs moyens de preuve ; l'un des comparants hésite-t-il, se montre-t-il manifestement de mauvaise foi, il est aussitôt interrompu par un chant entonné par le « juge d'instruction », repris en chœur et scandé par les battements de mains des autres arbitres. Ceci ne laisse pas d'être la partie la plus pittoresque de la séance.

Ces chants sont plus des dictons populaires que des axiomes juridiques, ils sont composés de « nsao » Bosaka) « bekolo » ou morales de fables, de « besise » « beeko » ou encore « bakeka », enseignements tirés de la sagesse des ancêtres pour être livrés à leurs descendants.

S'il faut considérer que ces proverbes ne peuvent constituer des règles de droit énoncées oralement et dont la transgression est punie d'une peine, ils aident cependant à former la conviction des juges, il nous a été donné d'en réunir quelques-uns :

« Batofe Luo mposo Lofori ? » : si quelqu'un mange le fruit de la liane à caoutchouc à la rivière Maringa (Luo est le nom donné à cette rivière par les indigènes), retrouverait-on l'écorce de ce fruit à la rivière Lopori ? Se dit à l'un des comparants qui tente de faire admettre des conclusions ou des effets qui sont sans relation avec les causes ou encore à celui qui pour retarder la décision tente d'user de moyens dilatoires ;

« Nkema akofita batofe ba' omele » : le singe est sans cervelle, il détruit les fruits (de la liane à caoutchouc) qui lui servent de nourriture. Une déclaration mensongère vient de détruire tout le poids de l'argumentation qui précède.

« Baina ba nsombo bale mbusa bale njoso » : à l'endroit où le phacochère est passé, on peut voir ses traces dans tous les sens. La vérité est difficile à déceler, le système de défense du prévenu est tortueux.

« Botsa bokí w' obolaka lofonda ntabasaka nsili » : il ne faut pas chercher les poux sur une tête qui porte encore la cicatrice d'une blessure dont tu fus jadis l'auteur. Il est dans l'intérêt de celui qui expose ses arguments de ne pas faire allusion à d'anciennes affaires, défavorables pour lui et qui pourraient être cumulées avec celle qui est en cours.

« Otute nd'afeka nk'otafambunga nd'okonda » seul, celui qui connaît bien la forêt ne doit pas revenir en arrière pour chercher sa route. Celui qui veut avoir raison et gagner le procès ne doit pas émettre des déclarations qu'il est obligé d'infirmer dans la suite ;

« Nsombo wutelaka ikeli » le phacochère revient toujours au ruisseau ; se dit de la femme volage qui a quitté le domicile conjugal et qui, repentie, déclare vouloir reprendre la vie commune avec son mari, elle y sera d'ailleurs obligée surtout si elle a abandonné ses enfants car « ifulu atika o bekele, afotika baana » le petit oiseau s'il lui arrive de laisser ses œufs et de ne plus s'y intéresser, n'abandonnera jamais ses petits ;

« Nkema ataowa, oandake likuka » ne compte pas sur la dépouille du singe qui est encore vivant pour en faire une coiffure ou

« Otong'oliko nko nyama eowa » tu ne peux construire ton « boliko » (échal servant à fumer la viande) que quand la chasse a été fructueuse ou

« Ntabusaka beona la jengo ea nsombo » ne jette pas les chenilles que tu as prises alors que tu n'entends encore que les grognements du phacochère qu'il faut encore chasser et abattre. Ces trois proverbes sont la simple réplique du nôtre : il ne faut pas vendre la peau de l'ours avant de l'avoir tué ;

« Mbula etafula, basafa ntafulaka » il ne peut y avoir de grandes mares d'eau si la pluie n'est tombée que légèrement. Les petites causes ne produisent que des effets de peu d'importance ;

« Ntabasaka ngua bokolo w'etumba » on ne cherche pas son bouclier, le jour où il faut partir en guerre, se dit pour celui qui a mal préparé sa défense ;

« Elua eki ngoya elaka inenge aofita bosambo » l'oiseau „ inenge „ a détruit l'elua dans lequel la mère prenait le poisson en déversant l'eau qu'il contenait : l'assemblée pose ainsi la question du dommage causé par l'intervention intempestive d'un tiers, il considère cel' e-ci comme une atteinte à la propriété, la suite des débats doit permettre de donner un nom à l'oiseau en établissant la culpabilité du prévenu ;

« Onengi elia ntala benyoko » il est de règle que celui qui a présidé à la construction de

l'elia « (cfr chapitre X usage des terres) en jouisse le premier du produit, c'est ainsi que le père ou l'oncle qui a procuré une épouse à un fils ou à un neveu doit obligatoirement recevoir les premiers cadeaux qui constituent la dot ou « likomo » et que l'on désigne sous le nom de « benyoko »;

« Baokul'oyotu l'itshwa » on a frappé celui qui éclaire la marche avec une torche de copal et, de ce fait, les autres se trouvent dans l'impossibilité d'avancer, ainsi chante le juge chargé de l'instruction quand les déclarations des comparants ne permettent pas de voir clair momentanément dans l'affaire à débattre; l'un des comparants vient-il à montrer trop clairement sa mauvaise foi ou bien est-il finalement confondu parce qu'il laisse entrevoir le point faible de son argumentation, il s'entendra dire : « wisa boki loambe wela nd'oandja » tu es comme le grand lézard qui croit s'être bien caché alors que sa longue queue est encore visible à l'extérieur du trou dans lequel il s'est terré. Le perdant en conviendra « njotong'ilombe nd'ofambu » j'ai construit ma case avec du bois de parasolier, dira-t-il, mon système de défense n'était pas solide ou je me suis engagé dans une affaire trouble.

Les témoins sont appelés et entendus et si besoin est, il est prévu que l'affaire puisse être remise pour complément d'enquête car « ofonda nde bokoko joi ndafondaka » l'arbre « bokoko » peut pourrir mais une palabre ne pourrit pas ou « boumbo wa likambo ntaleka bangundju » les fourmis ne mangeront pas ce qui reste d'une palabre ou encore „ likambo ntaleka mpo ” les rats ne mangent pas les palabres.

Quand l'affaire est instruite et que les arbitres sont en possession de tous les éléments nécessaires pour conclure, ils éloignent les parties et délibèrent. La délibération est appelée „ lokuku ” du verbe „ kuka ” cacher, ce qui doit être discuté en secret, elle permet au président du conseil d'arbitrage de reprendre l'affaire dans ses grandes lignes et aux notables de donner leur avis. Il y a lieu de croire que jadis la mise en concordance des opinions émises par les juges ne donnait jamais lieu à de grandes difficultés; aussi en cas de contestation, était-ce toujours la sentence proposée par l' „ ise ” ou le père du groupement qui était acceptée par tous parce que censée émaner des ancêtres par le truchement du patriarche, elle était de ce fait sacrée.

C) Le jugement.

« Beeko beki bankokolo akela wae mpo aofita bolo fofeli nkende mongo » il faut blâmer le rat qui a fait fi des règles qui ont été transmises par les ancêtres; c'est donc bien au nom de ceux-ci que après le rappel des parties, le juge « okulaki » (celui qui frappe) prononce et rend public le jugement intervenu. Il faut remarquer que le dicton qui est cité ci-dessus, précise que celui qui n'a pas tenu compte des dispositions régies par la coutume ne fait pas l'objet ipso facto d'une mesure quelconque de contrainte physique mais qu'il est « blâmé » (du verbe fela) en public et au nom des parents défunts : ce blâme public devait donc suffire jadis à amener l'exécution de la sentence.

L'énoncé de cette sentence est précédé de danses et de chants exécutés par l'assemblée des arbitres; au gagnant on chantera par exemple : « inenge bont'okweyaka baninga likambo » tu es comme l'oiseau « inenge » qui a vaincu l'adversaire et gagné la palabre; le perdant d'autre part, sera invité à montrer à l'avenir plus de sagesse : « mboloko ekwelaki lifoku, oataka wanya » tu as montré l'insouciance de l'antilope « mboloko » qui est tombée dans le piège, que cela te serve de leçon pour l'avenir.

Le perdant approuvera la décision prise en enlevant la lance qui, pendant les débats, était restée fichée en terre, séparant l'endroit où étaient assemblés les notables chargés de l'examen de l'affaire, de celui où se tenaient les parties et le public; cette lance symbolisait vraisemblablement l'inviolabilité des juges en marquant la limite de l'enceinte au delà de laquelle aucun des assistants n'aurait été admis à pénétrer.

Les parties présentent alors les arrhes, elles « payaient les besiswa : les chasses mouches »

c'est à dire ceux qui de par leur situation sociale, détiennent cet objet comme l'insigne de leur dignité; ceci tendrait à prouver que jadis seuls, les notables, pouvaient être admis en qualité d'arbitres. Les arrhes étaient en général payées à raison d'un anneau en cuivre par membre du conseil des juges, cet anneau en cuivre pouvait toutefois être remplacé par des objets ayant une valeur équivalente.

D) L'exécution du jugement.

Là se bornait jadis le rôle des juges « elimo ntasiliaka likambo » ce n'est pas au juge qu'il appartient de terminer l'affaire... et que faut-il pour cela sinon que le perdant exécute les dispositions de la sentence.

A défaut de pouvoirs publics, il n'existait ni système pénitentiaire, ni force de police capable d'assurer au gagnant le bénéfice des avantages matériels et moraux qui devaient résulter des décisions juridiques intervenues. En fait et pour les raisons signalées ci-dessus, les jugements rendus faisaient autorité dans la grande majorité des cas; en effet la partie succombante qui ne s'y serait pas soumise devait être considérée comme rebelle et était finalement vouée au mépris public, aversion d'ordre religieux puisque le réfractaire bravait la volonté suprême des mânes et des chefs de groupements et autres notables qui les représentent.

La partie succombante remettait donc publiquement à son adversaire les objets métalliques et autres valeurs qui étaient dûs et dans le cas d'un remboursement du titre de mariage, restitués tels qu'ils avaient été livrés, aucune substitution d'objets importants par d'autres de valeurs jugées équivalentes par le débiteur, n'était admise : tel gros anneau en cuivre caractéristique, telle lance ou tel couteau artistement travaillés devaient être restitués intégralement.

Un délai d'exécution pouvait intervenir, au cours duquel il pouvait être procédé librement à la collecte des valeurs à payer ou à rembourser, cette tolérance devait cependant être l'exception étant donné le caractère précaire qu'attachaient nos populations à une promesse d'exécution sans contrainte et la facilité qu'aurait pu avoir le perdant de se soustraire momentanément du moins aux obligations à caractère juridique dont il s'était vu chargé. On peut donc dire que si le perdant ne pouvait s'exécuter au moment du jugement, il faisait l'objet de mesures d'exécution forcée sur sa personne ou sur ses biens, ce qui signifiait généralement la réduction en esclavage soit temporaire soit définitive.

Cette dernière mesure ne semblait pas devoir être appliquée à un vieillard s'il avait des fils un de ceux-ci s'offrait généralement à prendre la place de son père par simple piété filiale.

E) Mode de répression :

Le système primitif de l'exercice du droit coutumier nkundu-mongo ne prévoyait pas, nous l'avons vu, le prononcé et l'application de peines, seules, pouvaient correspondre à celles-ci les mesures de contrainte physique dont était l'objet l'inculpé avant et pendant les débats et qui résultaient de la poursuite de l'infraction et de la tentative de répression violente de celle-ci par le lésé lui-même aidé des membres de sa famille; il faut donc admettre que ce dernier mode de procédure n'était d'application que pour les manquements que nous sommes accoutumés de dire qu'ils sont d'ordre pénal : meurtre, coups et blessures, vol, etc...

A cette série d'infractions, il convient que nous ajoutions l'adultère dont la constatation donnait lieu également à explosion de cris, rassemblement des proches et main mise sur les complices par la partie lésée.

Les contestations d'ordre civil, au contraire, n'engendraient qu'une procédure paisible consistant dans la simple introduction du différend auprès du patriarche du groupement ou, si celui-ci était incompetent, devant le conseil des arbitres. Comme nous l'avons vu précédemment, le débiteur était généralement averti de l'action intentée contre lui par le fait de l'émission de

propos injurieux adressés directement ou rapportés par une tierce personne et en provenance du créancier.

Nous verrons plus loin qu'il n'était jadis qu'un seul cas pour lequel une sanction pénale était prévue, elle était d'application en l'occurrence à celui qui avait enfreint les dispositions régies par les traités d'alliance ou de paix appelés « bosonga » et conclus entre les groupements.

Notons, enfin, en passant, que la peine du fouet en tant que sanction judiciaire ne fut jamais en vigueur chez les Nkundu-Mongo.

Enumérons, à présent, les affaires qui donnaient lieu, jadis à débats judiciaires; certaines d'entre elles forment d'ailleurs, de nos jours, la plupart des « palabres » consignées dans les registres des tribunaux indigènes Nkundu-Mongo :

1^o le meurtre, coups ayant entraîné des blessures graves ou la mort « bitumba ». Dans les cas où la loi du talion ne présidait pas à la liquidation de ces différends et où il était fait appel à la procédure régulière, le meurtrier ou le coupable était poursuivi, saisi et maintenu en détention par la partie lésée, forte de son droit, jusqu'au moment de l'examen de l'affaire. Les femmes et les filles du défunt se présentaient devant les notables en tenue de deuil, le corps blanchi au kaolin, elles ceignaient leur front d'une corde ou „ bokulu ” qu'elles n'étaient fondées à enlever qu'après avoir reçu de la partie défenderesse une partie de l'indemnité compensatoire ou „ mbalaka ” attribuée à la partie civile au cas où celle-ci la préférerait à la *pendaison*, les mains liées derrière le dos et qui pouvait suivre le jugement du prévenu reconnu coupable.

Il n'est donc pas question de réduction en esclavage en contrepartie du dommage causé par le meurtrier.

Le rachat de la peine capitale par la remise de l'indemnité « mbalaka » fut jadis une coutume, celle-ci était une véritable réaction de la société indigène contre la loi du talion suivant l'adage « ntakundaka liemb'efe ndokol'omoko » « on n'enterre pas deux cadavres dans la même journée.

Après paiement des « mbalaka », un chien, destiné à être sacrifié sur la tombe du défunt, était obligatoirement remis par le coupable aux parents de la victime.

2^o Le vol : « liya » ou « iya », le voleur surpris et appréhendé par le plaignant était entravé aux mains (ifoke) et ainsi privé de sa liberté, il était conduit devant l'assemblée des juges. Tenu au remboursement intégral des objets volés, il était réduit en esclavage par le plaignant faute de pouvoir s'exécuter. La condition ainsi faite au « condamné » incitait ce dernier à chercher à se libérer partiellement en trouvant un homme libre qui payait à sa place la contre valeur des objets volés, il adoucissait ainsi son régime en devenant « etaka » ou contraint pour dette chez celui qui l'avait sauvé, il pouvait, dans la suite, se libérer complètement en faisant apurer sa dette par les membres de sa famille.

Il ne semble pas qu'il y eut autrefois des degrés dans le mode de répression du vol; la menace de la réduction en esclavage existait tant pour les petits larcins que pour les vols importants, c'est ce qui tend à expliquer que nos tribunaux nkundu-mongo punissent actuellement d'une peine sévère (15 jours de S. P. P. par exemple) le vol d'une poule ou d'un peu de manioc.

3^o Les injures : « likila », paroles ou actes à caractère injurieux, moqueries; conflits réglés jadis et le plus souvent par les armes.

Il y a lieu de distinguer :

a) Injures entre personnes étrangères. Soumise à l'arbitrage des notables, l'action intentée par l'injuré donnait lieu à paiement à celui-ci d'une légère indemnité mais jamais à main mise ou tortures exercées au préalable sur l'auteur des injures. Il n'est donc pas indiqué que les juridictions actuelles des nkundu-mongo répriment systématiquement ces conflits par l'application d'une peine comme elles le font généralement.

Suivant la coutume, il faut ranger dans la catégorie des propos injurieux, les propositions de relations contre nature.

b) Injures entre alliés. Si le caractère de l'injure est grave, celle-ci entraînera inévitablement comme nous l'avons vu la rupture des relations du « likilo », elle n'est donc pas punie comme telle et ne donne pas lieu à l'attribution de dommages et intérêts mais elle met l'offensé en possession des prérogatives du demandeur au point de devoir entraîner presque à coup sûr et à son profit la conviction des juges

Si l'injure est peu grave, elle donne lieu à paiement d'une légère indemnité (chien ou 1 ou deux barres de fer) dont le recouvrement sera toujours poursuivi en justice par le « bokanga » s'il est l'offensé, moins souvent par le « bokilo » qui craindra le rappel de la femme dans sa famille et les complications qui s'ensuivraient.

Le caractère de gravité des actes ou propos injurieux n'est pas nettement déterminé, le fait de parler avec vulgarité ou dérision des proches d'un des conjoints devient grave s'il est répété, faire état d'un défaut physique d'un membre de la famille alliée ne constituera qu'une injure bénigne alors que la proposition faite par le « bokilo » à sa belle-mère d'avoir des relations sexuelles ne pourra manquer d'avoir un caractère grave.

c) Offenses à caractère magico-religieux ou « etayo ». Le fait d'évoquer la mémoire des ascendants défunts de quelqu'un, évocation que l'on fait suivre d'une déclaration que l'on sait être fautive, invraisemblable ou simplement vulgaire constitue actuellement une infraction dénommée « etayo » et pour la répression de laquelle les tribunaux nkundu-mongo infligent une peine et prévoient l'attribution d'une indemnité. Cependant, certains tribunaux des Bosaka, meilleurs gardiens de la tradition ancienne, se contentent de se prononcer sur la question des dommages et intérêts fixés généralement à une chèvre ou deux anneaux en cuivre dont le paiement est rendu nécessaire du fait du manquement au respect sacré dû aux mânes des ancêtres de quiconque.

Rappelons enfin que ne peuvent être compris dans ces trois catégories, les propos injurieux qui ne sont émis qu'à l'effet de constituer le stade préliminaire de la procédure.

4° Accusation sans preuve ou diffamation ou « efatsi » ou « éfatoli » du verbe « fata » blâmer injustement (cfr Ruskín : Dictionnaire Lomongo). Une peine est actuellement prévue pour la répression des cas de l'espèce, avec attribution d'une indemnité dont le montant est fixé généralement à un gros anneau en cuivre. La coutume réprime de cette façon les accusations fausses de sorcellerie.

5° Adultère ou « djibi » ou « bontembo ». Nous avons esquissé au cours des chapitres précédents la conception nkundu-mongo du délit d'adultère et sa répression;

6° Prêts sur gage — dettes — ou « nsombi » du verbe « somba » emprunter.

Chez les Nkundu-Mongo, les obligations de prêt peuvent être simples si l'emprunteur se contente de recevoir du prêteur l'objet du prêt sans constituer gage; il s'agira le plus souvent d'avances pour paiement de l'impôt ou pour liquidation d'une dette dont il n'est plus possible de retarder l'échéance; le prêteur ne dispose donc pas dans les cas de l'espèce de la preuve matérielle du prêt, il ne peut compter que sur la bonne foi du débiteur et en cas de contestation sur les éventuels témoignages.

Cette procédure n'est d'application que quand la chose prêtée est de peu d'importance; dans le cas contraire, l'objet du prêt est compensé entre les mains du prêteur par un gage matériel „ ndanga ” „ nandja ” „ nandua ” „ manda ” ou encore, „ liandu ” constitué par un anneau en cuivre, une arme caractéristique, une ou plusieurs barres de fer ou même jadis par un esclave.

Le prêt n'est possible qu'entre étrangers, il n'a pas de raison d'être entre participants au même patrimoine constituant l'avoir du clan et entre personnes alliées, il ne peut exister qu'en fonction du „ likilo ”, il ne donnera lieu à contestation que lors du remboursement du titre de mariage.

En droit nkundu-mongo, le prêt est un contrat comportant pour chacune des parties les obligations suivantes :

a) Pour le prêteur : livraison de l'objet du prêt, garde du gage et restitution de celui-ci, intact, lors de la résolution du contrat ;

b) Pour l'emprunteur : engagement d'un objet entre les mains du prêteur et, après le délai fixé, remboursement du montant du prêt augmenté d'une indemnité qui trouve son fondement dans le fait de la perte momentanée de l'usage de la chose prêtée.

Le fait pour le prêteur de ne pas restituer le gage dans sa forme primitive, si la modification est imputable à l'usage qui en a été fait, entraîne l'extinction des prérogatives du créancier ; l'emprunteur dans ce cas devient créancier.

Bien qu'il ne s'agisse en l'occurrence que de contestations civiles, les tribunaux nkundu-mongo punissent d'une peine ceux qui se rendent coupables de non-observance des obligations de prêt.

Il en est de même pour celui qui apporte du retard dans le paiement des dettes (nyongo) et, nous l'avons vu, dans le remboursement des valeurs formant titre de mariage ; nos juges assimilent, un peu rapidement peut-être, la mauvaise volonté manifestée dans l'exécution des obligations régissant le prêt et les dettes, comme une tentative de vol punissable.

La coutume nkundu-mongo admet qu'une dette peut être réduite du tiers si les moyens de preuve sont faibles du fait de l'éloignement dans le temps et si le débiteur est décédé ;

8° Menaces — violation de domicile — « bonkuo ». Il est, en droit nkundu-mongo, un principe de sauvegarde de la sécurité publique qui poursuit et punit sévèrement celui qui se dirige armé ou non vers l'habitation de quelqu'un avec l'intention évidente de lui chercher querelle ; ces agissements sont considérés comme une menace grave connue sous le nom de « bonkuo » ou « bonkumo » réprimée par une peine et réparée par l'attribution d'une indemnité à celui dont le domicile constitué par le « lupango » a été violé ;

9° Bail à cheptel. La coutume nkundu-mongo prévoit qu'une truie ou une chèvre peut être placée en garde chez une personne déjà propriétaire d'un troupeau ; cette personne a droit à une jeune femelle choisie parmi les petits à mettre bas par l'animal placé en garde.

Il est évident que le preneur ne peut disposer de l'animal qui lui est confié, sans le consentement du bailleur et sous peine de la résolution d'office de la convention ; le preneur encourt de plus la responsabilité de la bête dont il a la garde, il ne répond cependant pas d'une mort naturelle ;

10° Vente. Il peut être décidé entre les parties que le paiement de la somme convenue se fera dans un délai déterminé faute de quoi le contrat pourra être rompu et l'objet de la vente remis au vendeur ;

11° Dommages. Jadis la mise en esclavage temporaire ou même définitive était prévue en réparation des dommages causés quelqu'ils soient ; actuellement, les tribunaux nkundu-mongo infligent une peine et statuent sur les dommages et intérêts pour les dommages moraux ou matériels causés à autrui.

Le propriétaire de l'animal, auteur de dégâts causés dans les plantations d'autrui, est tenu pour responsable de ces dévastations, il doit les réparations. Il est évidemment interdit à l'individu lésé de faire justice en tuant ou blessant l'animal qu'il trouve dans son champ, s'il le fait, il doit les dommages et intérêts au propriétaire de l'animal ;

12° Affaires diverses, principes découlant du bon sens :

— Est tenu pour responsable d'un accident malheureux, celui qui usant d'initiative ou de toute autre manière a provoqué la situation en raison de laquelle l'accident s'est produit.

— Celui qui trouve un objet perdu, volé ou détourné a l'obligation d'en rechercher le propriétaire, il ne peut en aucun cas en disposer : cas fréquents chez les riverains souvent

amenés à recueillir les pirogues parties à la dérive par suite de l'insuffisance d'amarrage lors des tornades.

Le propriétaire de l'objet volé, détourné ou perdu est tenu d'indemniser celui qui le lui restitue après l'avoir trouvé.

— La coutume impose le versement d'une certaine somme d'argent à celui qui a enseigné à une autre personne un art ou un métier profitable;

13^o transgression du traité de paix ou d'alliance « bosonga ». Lors de la conclusion d'un traité de paix ou d'alliance entre plusieurs groupements ou des discussions quant à l'opportunité d'une migration, les notables des groupes intéressés se réunissent en conseil; à cette occasion, le chef de ces groupes sacrifie un esclave en le pendant devant sa case. Les décisions prises à l'occasion de ces cérémonies avaient force de loi, ceux qui les transgressaient étaient punis, les actes individuels ne pouvant primer la sécurité même des groupements signataires du « bosonga ». Entravés à une perche et exposés pendant plusieurs jours au mépris public, les indigènes punis étaient souvent bannis du groupe; ces sanctions justifient suffisamment celles qui sont prises de nos jours contre ceux qui montrent de l'insoumission caractérisée envers les chefs qui leurs sont donnés et s'opposent à leurs décisions; ces individus réfractaires sont actuellement punis pénalement et font souvent l'objet de mesures de relégation.

14^o dispositions particulières à la chasse. La chasse est une activité clanique, elle est d'ordre sacré, elle procède en effet des ancêtres puisqu'elle a pour effet d'assurer la subsistance même du groupe, elle a enfin son féticheur spécial, le « nkanga ea lifeko ». L'animal tué en chasse ne peut être dépecé que dans le clan, il ne peut théoriquement sortir de celui-ci.

Le partage coutumier des dépouilles est obligatoirement le suivant : la tête au chef du clan, l'épaule à partager entre les membres de la même classe d'âge ou « inongo » que le chasseur, une des pattes arrière pour le chef de famille ou « engambe », le cœur pour le féticheur de la chasse et le reste pour le chasseur.

La chasse par groupes de clans est plutôt rare, les Nkundu-mongo la pratiquent en se déployant en forêt dans le même ordre que celui qui est adopté pour la guerre.

En principe :

1) Le chasseur est propriétaire du gros et du petit gibier tué par lui sur les terres de la communauté, il doit cependant au patriarche du groupe : l'ivoire dont le produit sera partagé dans la suite entre les notables et le chasseur, la peau et les dents du léopard, les plumes de l'aigle « mpongo », la peau du python « nguma » et la peau du pangolin; il est également tenu au partage de la bête comme nous l'avons dit ci-dessus;

2) Le chasseur qui tue ou blesse à mort un animal déjà blessé et poursuivi par un autre doit en partager également les dépouilles avec cet autre; celui qui abat l'animal en dernier ressort est appelé « wekamela » (du verbe « lekamela ou lekameza » se mettre en travers pour guetter au passage); le fait de trouver les dépouilles d'un animal est assimilé au fait d'abattre un animal déjà blessé et poursuivi par un autre;

3) Le chasseur est toujours autorisé à poursuivre un animal traqué, sur les terres étrangères, s'il l'y abat, il a l'obligation d'en partager les dépouilles avec le chef du groupement intéressé.

Enfin la coutume nkundu-mongo prévoit des sanctions contre le féticheur de la chasse qui « ferme » celle-ci sans raison plausible.

F) Particularités diverses relatives à la procédure :

1^o Moyens de preuve : Pour les cas où le flagrant délit faisait défaut, il existait jadis plusieurs moyens de preuve parmi lesquels il y a lieu de citer :

a) L'épreuve du feu ou « etumbo » (du verbe « tumba » : brûler). Cette épreuve consistait

pour l'accusé dans le franchissement d'une fosse remplie de brandons puis recouverte de feuilles ; celui qui parvenait à franchir ce passage sans se brûler, était déclaré innocent.

Le mot « etumbo » a vu actuellement son sens s'élargir au point qu'il désigne toutes les peines appliquées par les tribunaux nkundu-mongo ;

b) L'épreuve du poison ou épreuve du « samba » ou « mbondo ». Ce mode de preuve est encore pratiqué actuellement chez les Laalia, il consiste dans l'absorption d'une décoction contenant le suc de la liane « samba » fournie par un féticheur spécialiste dans ce genre de préparation et administrée en dose vraisemblablement légère, le « samba » ayant été analysé et défini comme un des poisons les plus violents qui soient.

L'accusé se soumet en général volontairement à l'épreuve du poison : après avoir ingurgité la dose qui lui était présentée, il ne pouvait s'abattre sur le sol ; s'il le faisait, il était achevé ou gardé comme esclave s'il devenait évident que la dose n'était pas assez forte pour le faire mourir. Il semble donc que le critère de culpabilité est le simple fait d'être terrassé par l'absorption de la dose.

c) L'épreuve du poison « efomi » ou « bokungu ». Elle consistait dans l'introduction d'un peu de sève de l'arbre « efomi » ou de l'arbre « bokungu » dans l'œil de l'accusé, si celui-ci perdait l'usage de son œil, il était déclaré coupable.

Actuellement, il n'est évidemment plus fait usage de ces modes de preuve par les juridictions officielles ; quand le flagrant délit fait défaut, la conviction des juges s'appuie sur des indices plus ou moins sérieux : par exemple : le fait de retrouver chez quelqu'un un objet disparu chez un autre trois jours auparavant est une preuve suffisante aux yeux de la coutume que le premier a volé cet objet chez le second.

2° Absence de témoignage : il est coutumier de déclarer irrecevable une action litigieuse dans laquelle tout témoignage fait défaut ou tout au moins de ne statuer que sur l'aveu des parties.

3° Représentation : celui qui est empêché de comparaître peut se faire représenter par un de ses proches.

4° Récusation : la coutume évoluée des « Nkundu-mongo » impose au juge intéressé dans une affaire, de se désister.

5° Prescription : la coutume nkundu-mongo ne prévoit de prescription que pour des faits antérieurs à deux générations.

JURISPRUDENCE

NOTICE TRIBUNAL DU PARQUET DU KIBALI-ITURI

Contestation au sujet d'un prêt de tête de bétail.

Le serment étant expressément prévu pour les témoignages en matière civile, l'inobservation de cette règle coutumière constitue une violation des formes substantielles et le jugement doit être annulé.

JUGEMENT

Audience publique du 21 juillet 1944.

Vu le jugement prononcé par le Tribunal de Territoire d'Irumu en date du 13 juin 1944 sous le n° 42 du registre du rôle et décidant « la restitution par Taga à Bagaya de 150 têtes (sic)-(moitié « bœufs, moitié vaches) » ;

Attendu que l'indigène Taga, défendeur, a demandé l'intervention du Tribunal de Parquet à propos d'une décision rendue par le Tribunal de Territoire d'Irumu à sa charge le 13 juin 1944, le condamnant à restituer à l'indigène ugandais Bagaya 150 têtes de bétail ;

Attendu qu'il échet d'examiner, en conséquence, non le bien-fondé de la décision en elle-même — ce qui est hors de ses attributions — mais si aucune cause d'annulation ne l'affecte selon les dispositions des articles 35 & suivants de l'arrêté royal du 13 mai 1938 sur les juridictions indigènes ;

Attendu que, le défendeur niant devoir encore restituer autre chose que 14 bêtes des 360 réclamées à la suite d'un prêt de bétail à usage consenti en 1913, le tribunal a entendu des témoins ;

Qu'à ce propos il faut remarquer que le résumé des débats ne fait état que de 4

témoignages, ceux de Kobvu-Andrea-Baraza et Kazana, et qu'aucun de ces indigènes ne donne un témoignage direct sur aucun des points contestés, à savoir : combien, à l'origine, de bêtes furent prêtées — en vertu de quel contrat coutumier — combien furent restituées dans l'intervalle ;

Attendu qu'à raison de l'obscurité manifeste régnant sur toutes ces questions de fait le tribunal aurait dû entendre, s'il en existe, d'autres témoins *directs* et faire procéder à une vérification contradictoire motivée du bétail de Taga aux fins d'identifier la progéniture du bétail litigieux, à l'exclusion de celle qui viendrait du bétail acquis par d'autres voies ; achats, dots, successions, comme Taga le prétend ;

Attendu qu'il est certain que d'autres témoins furent interrogés, mais que leurs déclarations ne sont ni rapportées ni résumées ni indiquées à la feuille d'audience — et que, si l'identification du bétail fut envisagée et même ordonnée, elle n'eut cependant pas lieu — et le tribunal passa outre également sans qu'il en soit fait mention au résumé des débats ;

Attendu qu'il n'est sans doute pas dit que, si ces actes d'instruction avaient eu lieu, la lumière aurait pu être faite et que le tribunal aurait eu finalement d'autres éléments d'appréciation que ceux résultant, comme c'est le cas, des allégations unilatérales, gratuites et contradictoires des parties, mais qu'alors tout aurait été mis en œuvre pour mettre le défendeur à même de contredire aux allégations et ainsi faire valoir tous ses moyens, comme il est prescrit à l'article 26 du décret ;

Qu'enfin les déclarations ont été recueillies sans serment, alors que cette formalité existe selon la coutume et que pour les populations sœurs du Ruanda-Urundi le serment, en pareil cas, est essentiel ;

Attendu qu'il résulte de ces considérations

que les droits de la défense et le principe de la motivation des jugements — elle n'a pu porter que sur des éléments de fait incomplètement élucidés — n'ont pas été sauvegardés à suffisance et qu'il faut voir dans ces lacunes de procédure une cause suffisante d'annulation du chef de violation des formes substantielles prescrites par la loi, conformément aux dispositions de l'article 35, 2^o des décrets coordonnés sur les juridictions indigènes;

Par ces motifs

Le Tribunal de Parquet :

Vu les décrets sur les juridictions indigènes coordonnés par l'arrêté royal du 13 mai 1938 spécialement en ses article 26 & 35 à 38 ;

Statuant d'office et sans frais :

Annule le jugement a quo.

Ainsi jugé et prononcé le 24 juillet 1944 en audience publique à Irumu, où siégeait M. le Substitut du Procureur du Roi F. Walhin, Juge.

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des deux premières années (1925 et 1926), sont épuisées.
Les numéros restants des années 1927, 1928 et 1929 : 150 francs.
Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.
Celles des années 1943 et 1944 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.
La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1075 francs.
La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et ses deux suppléments : 1925 francs.

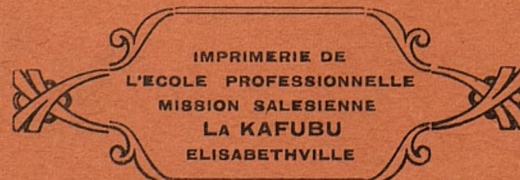
BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées : 35 francs par année.
Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.
Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume) : 105 francs le volume.
Celle des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES :

Ouvrages épuisés : Introduction à la jurisprudence congolaise, Les Juridictions indigènes, La Dot et Le Droit coutumier, branche nouvelle du droit par A. Sohier ; Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux ; Coutumes et institutions des Barundi, par E. Simons.
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.
Les diverses sortes de 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 Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemplinne, une brochure 5 francs.
Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.
Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.
Enquête sur le droit coutumier Congolais : Questionnaire, par P. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.
La famille chez les Bashila, par R. Marchal, 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 supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, par L. Bours : 150 francs.
Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec les deux suppléments : 325 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., 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.
Les Walendu, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.
L'âme Luba, par le Révérend W. Burton, une brochure, 25 francs.
La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.
Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.
Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.
La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari, par le R. P. de Beaucoq, s - j., une brochure, 5 francs.
Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, 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: 100 frs ; au Bulletin seul: 50 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

- LA PHILOSOPHIE BANTOUE, par V. Devaux 225
- ETUDE SUR LES BALALA, Territoire de Sakanía, par L. Lambo, Administrateur Territorial 231
- JURISPRUDENCE :
- Superstitions indigènes - Epreuve du Mapingo. Mutilation de cadavre, en vue de déterminer par l'examen de l'appendice, si, de son vivant, le défunt était, ou non, un jeteur de sorts 257



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 ;
CORNIL, L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;
GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : DELLICOUR, SOHIER, GASPAR et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
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, Professeur de droit civil à l'Université coloniale d'Anvers ;
WALEFFE, F., Président de chambre honoraire 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. D. MERCKAERT, Procureur du Roi ;
Membre: M. H. de RAECK, Substitut du Procureur Général.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX, Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général ; J. de MERTEN, Juge-président du tribunal de 1ère instance ; G. le MAIRE DE WARZÉE, substitut du Procureur du Roi et J. HUMBLÉ, 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 100 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 75 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 50 francs. Ces montants sont payables par chèque sur Elisabethville ou mandat postal. Ils peuvent également être versés aux comptes chèques 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

La Philosophie Bantoue.

Par V. Devaux.

Le *Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais*, dans le numéro de septembre-octobre 1945, a publié un article du P. Tempels intitulé : *A la trace d'une philosophie bantoue*. Cet article forme en fait le premier chapitre d'un opuscule dont la traduction par M. A. Rubbens a été publiée sous le titre : *La Philosophie Bantoue* (éd. Lovania, Elisabethville).

« Je me flatte, écrivait l'auteur, de pouvoir convaincre mes lecteurs qu'une vraie philosophie peut exister chez l'indigène et qu'il y a lieu de la chercher. »

Malgré la lettre de cette citation, il avertit lui-même qu'il ne faut pas comprendre que « les Bantous soient à même de nous présenter un traité de philosophie exposé dans un vocabulaire adéquat. C'est à nous qu'il appartient d'en faire le développement systématique » (p. 20).

Autrement dit, les Bantous font de la philosophie comme M. Jourdain de la prose, « sans qu'ils en sussent rien », et ils doivent être « les plus obligés du monde » au R. P. Tempels « de leur avoir appris cela » !

Nous lui serons, nous, obligés d'avoir tiré de la manière de s'exprimer, de vivre et d'agir des Bantous, des idées sur la façon dont ils envisagent les problèmes et les vérités sur lesquels s'exerce la philosophie.

Les problèmes les plus généraux dont elle s'occupe et les vérités les plus simples que révèle le sens commun dont elle dérive, ont préoccupé l'attention des hommes primitifs aussi bien que des civilisés, mais les spéculations intellectuelles des uns ne s'arrêtent pas au même point que celles des autres.

De grandes civilisations, comme les civilisations hindoues et la civilisation juive, ont ignoré la philosophie comme science distincte. Ces peuples ont laissé aux seules traditions religieuses le soin de confirmer les connaissances instinctives du sens commun.

Il n'est donc pas étonnant que nous ne trouvions pas chez nos indigènes un corps de doctrine, un exposé systématique de leurs connaissances philosophiques. On peut sans rougir pour eux, constater qu'ils n'ont pas encore eu un Thalès de Milet, à qui Aristote fait l'honneur d'avoir commencé la philosophie.

La question est de savoir si l'on trouve chez eux, mêlées à leurs traditions religieuses ou à leur littérature verbale, des connaissances philosophiques de quelque valeur ;

Si l'on découvre au moins chez eux, par l'observation de leurs réactions devant les inquiétudes de la vie et l'énigme du monde, par l'étude de leurs mœurs, de leurs institutions, par l'examen des modalités d'expression de leurs pensées et de leurs sentiments, des connaissances qui les mettent à un rang honorable.

La philosophie dérive du sens commun, et l'intelligence est le pouvoir de connaissance ayant « l'être » pour objet : les Bantous, qui sont des hommes, ne peuvent être étrangers complètement à cette science, mais prouvent-ils, par l'expression de leurs méditations ou par la pureté des traditions qu'ils ont conservées, qu'ils ont été capables de développer l'intelligence naturelle des premiers principes, ou de garder au moins la fidèle mémoire d'une révélation primitive ?

Certains passages du livre du Père Tempels pourraient faire croire qu'il s'exagère la valeur de la « philosophie » qu'il a découverte. Entendons-nous ! Il ne se trompe pas sur la valeur

de sa découverte, mais je ne suis pas sûr qu'il ne se trompe pas sur la valeur des spéculations intellectuelles bantoues.

Plus les idées qu'il avait à saisir étaient rudimentaires, floues, déformaient la vérité, présentaient d'incohérences, plus le mérite était grand de les saisir et de suivre leurs traces évanescentes, de les énoncer *clairement* : c'était presque une gageure !

La conception du monde qu'il attribue aux Bantous s'adapte à leur comportement dans de multiples circonstances de la vie ; fait comprendre des particularités de leurs langages ; justifie certaines de leurs institutions.

Mais ce qu'il a vu mérite-t-il le nom de philosophie ? L'idéologie des indigènes au sujet de *l'être* forme-t-elle une ontologie ? Mérite-t-elle ce nom ?

Evidemment l'abstraction ne leur est pas étrangère ; la raison est pour eux comme pour nous l'instrument de l'intelligence, et la connaissance de l'être est *l'objet même du pouvoir de l'intelligence*. Dès qu'un homme vit et pense, il pensera : « être » ; mais si, aux premières spéculations intellectuelles sur cet objet, il tombe dans des incohérences, peut-on, sans abus, sans prêter à malentendu, les appeler : « ontologie » ? Appellerait-on « logique » l'activité de la raison pour acquérir des connaissances, quelque sommaire et erronée que soit cette activité ?

La notion d'*être*, la plus connue de toutes les notions, trop claire pour pouvoir être définie, requiert l'abstraction du degré le plus élevé quand il s'agit de préciser les objets de pensée qu'elle comporte et d'en donner l'exposé systématique. Ce ne sont pas les erreurs d'une doctrine qui permettraient de lui refuser le nom d'ontologie : mais la grossièreté des erreurs.

Car, depuis Thalès de Milet jusqu'à nous, nos philosophes ont su s'égarer sur toutes les routes de l'erreur et en parcourir et en mesurer toute l'extension possible ; le point ultime a été atteint dans quelque sens que l'on se soit écarté de la vérité. Cicéron disait déjà (cité par Maritain) « *qu'il n'y a pas de sottises au monde qu'un philosophe ne se soit trouvé pour soutenir* ».

* *

On remarquera que le Père Tempels n'a pas classé la philosophie Bantoue dans le diagramme qu'il est aisé de tracer de toutes les philosophies possibles, peu importe où l'on y place la vérité. Sinon, qu'il parle (p. 31) de la *différence fondamentale* qu'il croit apercevoir entre la pensée occidentale et celle des Bantous. Il ne veut pas dire ainsi que l'étude de la pensée Bantoue apporterait à la civilisation des notions jusqu'ici étrangères à nos philosophies.

Voici ce qu'il écrit :

« *La science chrétienne, ayant adopté les formules de la philosophie grecque, et peut-être sous l'influence de celle-ci, a défini cette réalité commune à tous les êtres, ou si l'on veut, l'être tel quel : « la réalité qui est », « quelque chose qui existe », « ce qui est ». Sa métaphysique a été basée sur un concept fondamental plutôt statique de l'être.*

« *C'est ici qu'apparaît la différence fondamentale entre la pensée occidentale et celle des bantous et primitifs. (Je ne compare que des systèmes ayant inspiré de vastes « civilisations »).*

Si la pensée chrétienne a marqué une préférence pour les formules de la philosophie aristotélicienne, Aristote n'est pas le seul philosophe occidental ; les autres, ceux de Grèce déjà, ont professé les systèmes les plus contradictoires : de la métaphysique à la négation de la métaphysique, du nominalisme au réalisme, du matérialisme absolu à l'idéalisme absolu, du substantialisme au phénonimisme, etc., etc.

L'auteur ne prend en considération que les systèmes qui ont inspiré de vastes civilisations, mais dans celles-ci où trouve-t-il : « *le concept fondamental plutôt statique de l'être* » ?

Il dira même (p. 32) : « *Nous avons une notion statique de l'être, eux (les Bantous) en ont une notion dynamique* ». Je ne vois pas comment il oppose : *statique*, c'est-à-dire : relatif à l'équilibre des forces, à *dynamique*, c'est-à-dire : relatif à la force.

Dans l'étude de la Nature, la pensée occidentale va des mécanistes — matérialistes avec Démocrite, spiritualistes avec Descartes — au dynamisme de Leibniz et des Boscovich; Aristote entre les deux distinguant la matière et la forme (hylemorphism).

Le dynamisme enseigne que la substance corporelle est constituée de monades (Leibniz) ou de points de force (Boscovich).

Mais nous restons jusqu'ici dans l'étude de l'être du monde corporel et de l'homme (cosmologie). Nous devons passer à l'ontologie qui étudie l'être d'une façon plus transcendante, qui dépasse l'être des choses corporelles et même l'homme, pour étudier l'être d'une manière absolument universelle, tel qu'il peut se trouver non seulement dans des choses visibles mais dans des choses purement spirituelles : c'est l'ontologie bantoue que Père Tempels veut nous donner à connaître. Il parlera de l'être, même incréé, quand il écrira :

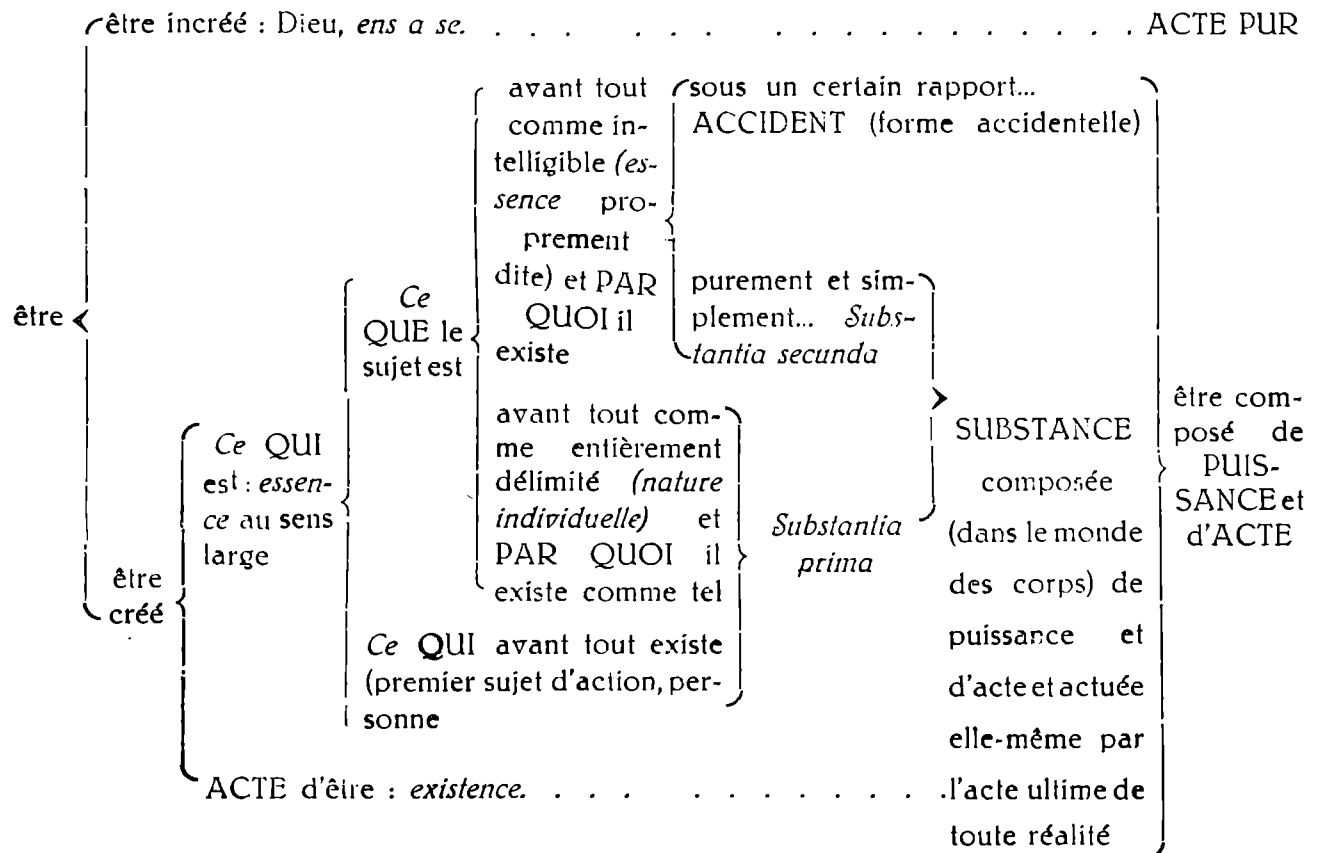
« Je crois rendre le plus fidèlement possible la pensée bantoue en langage européen, en disant que les bantous parlent, agissent, vivent, comme si pour eux les êtres étaient des forces. La force n'est pas pour eux une réalité adventice accidentelle, la force est même plus qu'un attribut nécessaire de l'être : la force c'est l'être, l'être c'est la force.

« Le lecteur jugera mieux à la fin de cette étude de la validité, voire de l'exactitude de cette hypothèse : à l'encontre de notre définition de l'être « ce qui est » ou « la chose en tant qu'elle est », la définition bantoue se formulerait « ce qui est force », ou « la chose en tant que force » ou « la force existante ».

C'est beaucoup trop restreindre les données de l'intelligence sur la notion « être », que de dire que notre philosophie définit l'être : « ce qui est », ou « la chose en tant qu'elle est ».

La notion d'être, avons-nous dit, est trop claire pour pouvoir être définie, mais c'est l'objet de toute l'ontologie que l'étude de l'être des choses en tant qu'être.

Le Père Tempels ne me reprochera pas d'user de la terminologie d'Aristote : or, Maritain groupe dans le tableau synoptique que voici les notions que nous rencontrons dans l'étude de l'être :



Sous tous les points de vue où elles examinent l'être, intelligibilité, existence et action, les ontologies se sont diversifiées. Que ce soient les notions premières d'essence, de substance et d'accident, et enfin de puissance et d'acte, les philosophes ont justifié l'opinion de Cicéron.

Et l'école Bantoue ?

En bien, la philosophie bantoue rappelle l'athlète rendu « groggy » par un coup trop dur et qui n'est plus en état d'établir un rapport entre la souffrance qu'il éprouve, l'émotion qu'il ressent, le poing et le bras qui le suit, et la personne de l'adversaire...

La transcendance des abstractions nécessaires la dépasse absolument et la réduit à rien.

Nous voyons disparaître la notion de l'être en tant qu'essence, en tant que substance. Nous reste-t-elle au moins en tant qu'acte ?

Si nous considérons « *l'être des choses (en prenant ce mot être dans son sens le plus général et le plus indéterminé), au point de vue de l'action, par rapport à la manière dont les choses se comportent dans la réalité, ou si l'on veut par rapport à ce que font les choses* » (J. Maritain, *Introduction générale à la philosophie*, p. 169), nous en arrivons à « *ce par quoi une chose est hors du néant ou hors de ses causes* ».

C'est ici que se pose la distinction de la puissance et de l'acte qui donne lieu à trois systèmes (Maritain, *ibid.*) :

1) « *puissance et acte dans les choses. — Dieu, l'acte pur, étant absolument distinct des choses ;* »

2) « *pas de puissance dans les choses. Tout s'absorbe soit dans l'être pur, soit dans la Contradiction qui fait le Devenir, et les choses se confondent avec Dieu ;* »

3) « *pas d'acte ni d'être. Tout s'absorbe dans le changement ou le Devenir pur et Dieu se confond ou se continue avec les choses* ».

Les Bantous ne perçoivent aucune de ces distinctions et identifient être et force.

« *Ils donneront (v. la Ph. B. p. 33) un nom à chaque chose, mais la qualité intime de ces choses se présente à leur esprit comme telle ou telle force spécifique, et nullement comme une réalité statique.* »

Et pourtant la force (*ibid.*) « *n'est pas pour les Bantous un attribut nécessaire irréductible de l'être, non c'est la notion force qui tient chez eux la place de la notion être de notre philosophie.* »

Cette force, c'est la puissance de faire ou d'opérer, mais l'acte de faire ou d'opérer, l'action ou l'opération, est l'acte second (actus operationis).

La notion de l'acte premier : actus existentiae et actus essentialis n'apparaît donc pas chez les Bantous; ils oublient qu'avant d'agir il faut être, qu'il n'y a pas de mouvement sans un sujet qui soit mû, que l'action et l'opération ne sont que la manifestation de l'être.

Si par force les Bantous entendaient au contraire : la « puissance » la « potentialité » (capacité réelle d'être ou de devenir), leur philosophie de la « force-être » signifierait que la puissance peut exister à l'état pur sans aucun acte

Il faut conclure avec un professeur de philosophie à qui j'ai soumis cette note : « *les idées bantoues sont irréductibles à de vraies notions philosophiques et il y a tout au plus chez eux une façon de se représenter le monde qui ne dépasse pas le stade de l'imaginaire.* »

* * *

En parlant de pareilles données on ne doit pas s'étonner de trouver dans la pensée des Bantous des concepts contradictoires.

Ont-ils la notion de la nature individuelle et du sujet d'action, ce qui constitue dans les êtres créés la substance, c'est-à-dire : la chose à qui il convient d'exister *in se* comme le dit le Père Tempels (p. 38) et aussi *per se* ?

L'auteur nous dit (p. 34) : « *Les Bantous font une nette distinction, et connaissent une différence essentielle entre les divers êtres, mettons entre les diverses forces. Parmi les diverses espèces de*

forces, ils en arrivent tout comme nous à reconnaître l'unité, l'individu, mais bien entendu en tant que force individuelle. »

Mais, page 38 nous lisons :

« Les êtres créés sont désignés en philosophie scholastique comme substances, c'est-à-dire des êtres qui existent sinon par eux-mêmes, du moins en eux-mêmes, in se, non in alio. L'enfant est, dès sa naissance, un être nouveau, un être humain complet. Il a la plénitude de la nature humaine et son existence en tant qu'homme est indépendante de celle de ses géniteurs. La nature humaine de l'enfant ne demeure pas en permanence en relation causale avec celle de ses parents.

» Cette conception d'êtres distincts, de substance (pour reprendre le terme scholastique), se trouvant côte à côte, totalement indépendants les uns des autres, est étrangère à la pensée bantoue. »

Les Bantous en restent donc à la chose qui existe *in alio*, c'est-à-dire en un sujet déjà posé dans l'être; cela c'est l'accident. Ils font donc de l'accident l'être complet et il reste douteux qu'ils l'individualisent !

Page 34, cependant, il a écrit : « Dans les êtres visibles, les Bantous distinguent ce qui est perçu par les sens et la chose en elle-même » ; par « la chose en elle-même » ils désignent sa nature intime propre, l'être même de la chose, ou plus précisément la force de cette chose ».

Je n'accuse pas le Père Tempels de se contredire mais les Bantous dont il nous rapporte les pensées incohérentes et contradictoires.

Au sujet de l'être suprême, Dieu, l'acte pur, on doit s'attendre à trouver chez eux des contradictions entre les données du sens commun qui persisteront, et le résultat de leurs élaborations intellectuelles. Et en effet, le Père Tempels trouve chez eux, dit-il, comme chez tous les semi-primitifs, la croyance en l'être suprême à la base de toutes les conceptions religieuses (p. 8). « Par-dessus toute force est Dieu, Esprit et Créateur, le mwine bukomo bwandi. Celui qui a la force, la puissance par lui-même » (p. 41). Ils auraient donc la croyance en un Dieu personnel et distinct de toutes autres choses. Cependant (p. 125) les fondateurs du clan sont des « ba-vidye » (êtres spiritualisés, dieux). « Pour chaque clan ils sont comme l'image, la personnification de Dieu. » Ils participent directement à la force divine (p. 42); or, n'oublions pas que « la force c'est l'être, l'être est la force » (p. 32).

Je ne nierai pas que le Père Tempels ait trouvé chez les Bantous la croyance en un Dieu personnel, mais leur philosophie de l'être-force ne permet aucune distinction entre Dieu et les choses; on n'y voit qu'un unique principe qui par son développement constitue la réalité des choses; bref, le plus simple et le plus naïf panthéisme.

* *

Loin de nous faire admirer la philosophie bantoue, le Père Tempels nous permet par ce qu'il nous en apprend d'en mesurer l'infériorité, la quasi-inexistence. Ils ont — il fallait s'y attendre — la philosophie de leur civilisation disgraciée. S'il en avait été autrement nous aurions eu à reviser toute l'échelle de nos valeurs.

* *

Le Père Tempels m'excusera d'avoir longuement insisté sur ce point pour éviter que des lecteurs inavertis prennent pour une vue profonde sur l'être physique et l'être en général, les billevesées bantoues.

Lui-même, sans doute, ne les estime pas autrement. S'il invite (p. 24) le lecteur à vouer « sa meilleure attention au problème essentiel de l'étude de la pensée bantoue », c'est afin de le mettre à même de saisir, « pour la corriger », leur ontologie (titre même du paragraphe IV de son introduction); c'est pour le mieux mettre à même de « rééduquer des hommes formés, ou déformés si l'on veut », mais qui ne sont plus des « enfants réceptifs à toutes les impulsions » (p. 137).

Malheureusement il dira aussi (p. 146) « qu'il n'est pas prouvé, faute d'avoir essayé que la

philosophie et la sagesse bantoues ne peuvent servir de fondation pour élever une civilisation bantoue ».

Mais les bantous *ont essayé; ils essayent* depuis des siècles qu'ils vivent en société, depuis autant de siècles que nous-mêmes et les autres peuples de la terre! Ils ont gardé assez de vérité pour sauver la vie de leur race, mais pas assez pour l'élever à une civilisation. Et cependant on découvre chez eux toutes les variétés du génie humain : aucune de ses activités qui leur soit complètement fermée, aucune réalisation qui leur soit individuellement refusée. Tous leurs efforts n'ont cependant jamais rien donné que d'irréremédiablement instable et précaire : des bourgeons desséchés avant de s'être entr'ouverts; ni écriture, ni monument; une littérature verbale de fabliaux et de poésies *décadentes*.

L'étude du Père Tempels explique cette stagnation et elle donne des indications précieuses sur l'adaptation que les éducateurs doivent réussir pour être compris des Bantous et donner ainsi à leur enseignement un rendement utile. Il faut une adaptation, mais c'est le genre d'adaptation que cherche le levier pour soulever les masses inertes qui doivent prendre leur place, remplir leur rôle, dans l'architecture de l'humanité. Le point d'appui : c'est l'acquis de notre civilisation religieuse, intellectuelle et même matérielle; de toutes les institutions qui en dérivent.

Nous réussissons en européanisant les Bantous et non en nous Bantouisant.

Il est rare qu'une affirmation soit exacte matériellement et formellement et dans toutes ses acceptions possibles : à peine formulée des réserves s'imposent.

L'éducateur doit se faire tout à tous, et européaniser veut dire : prendre chez nous, pour les répandre chez eux, les principes d'efflorescence, la force formatrice, le levain qui fait monter la pâte; *sans tendre à uniformiser les résultats*. Il y a identité dans la cause des civilisations et identité dans la loi de leur développement, mais la même cause et la même loi agissant sur des valeurs contingentes réalisent toutes les variétés des génies individuels et des génies des races et des nations.

Au milieu de cette diversité, s'il y a une chose *une* dans l'humanité, un seul et même fondement, stable et permanent, à son développement, à sa grandeur, à sa beauté, c'est bien *la vérité* qui est *une*...

En religion, en art, en philosophie, il n'y a matière à « *repenser* » que pour arriver à cette *unité* et c'est de cette unité que partent toutes les civilisations.

V. Devaux.

ETUDE SUR LES BALALA

Territoire de Sakania
par L. Lambo, Administrateur Territorial

INTRODUCTION.

Ce n'est pas par modestie que j'intitule cet ouvrage « Essai sur l'Etude des Mœurs et Coutumes des Balala ».

J'ai égaré environ un quart des notes prises du début de 1937 à juillet 1937 et les Chapitres sur le Droit Foncier, sur la Sorcellerie, sur Dieu sont notamment incomplets.

Mais j'espère que ces quelques idées jetées sur le papier permettront à un autre membre du Service Territorial de poursuivre cette étude.

Les renseignements obtenus des Balala et non vérifiés dans les différentes chefferies de cette peuplade ont été écartés. J'ai invité des notables Balala Rhodésiens à séjourner à Kabunda et à m'accompagner au cours de mes déplacements ; les échanges de vue furent fructueux.

Mon seul but a été de faire connaître la vie intime de l'indigène, de le réhabiliter près des nombreux européens, lesquels n'ayant qu'une connaissance fragmentaire des coutumes des populations locales n'ont que du dédain, si pas du mépris, pour l'indigène.

J'ai constaté que fort peu de Territoriaux ne sont pas négrophiles. Débarqués d'Europe, et l'enseignement donné tant à l'Université Coloniale qu'à l'École Coloniale encore tout frais à la mémoire, ces « jeunes » ont certaines illusions sur l'indigène, mais peu à peu ils en viennent à le considérer comme voleur, paresseux, menteur et souvent font preuve d'une dureté injustifiée et due en grande partie à la méconnaissance de la mentalité indigène. Les années venues, combien ce jugement n'évoluera-t-il pas si le Territorial se donne la peine d'étudier l'indigène *en son milieu coutumier* et s'il ne retrouvera pas son enthousiasme de sa jeunesse il arrivera à *comprendre* l'indigène et à trouver légitimes beaucoup de ses défenses et de ses réactions.

De jeunes coloniaux arriveront bientôt de Belgique pour assurer la relève et s'ils devaient être désignés pour un « Poste » de l'intérieur, je ne puis que les encourager à s'efforcer de pénétrer la mentalité indigène et pour ce faire étudier les mœurs des indigènes. Leur travail en sera facilité et que de satisfactions n'en retireront-ils pas.

Tout le long de cet ouvrage, l'on me verra citer une étude faite par C. M. Doke sur les Balamba. Cet auteur est présentement professeur de Philologie Bantoue à l'Université de Witwatersrand à Johannesburg et il fit paraître de nombreux ouvrages, dont notamment « The Lambas of Northern Rhodesia ».

Le Professeur C. M. DOKE séjourna de 1914 à 1921 chez les Balamba, peuplade vivant à cheval sur le ligne de partage des eaux des fleuves Congo et Zambèze. Je constatai bientôt que les Balala et les Balamba, tous deux apparentés, avaient beaucoup de points communs et c'est pourquoi j'ai pris l'ouvrage du Professeur Doke comme guide. Je tiens à lui exprimer ici ma profonde admiration pour la connaissance de l'âme indigène qu'il sut acquérir et je regrette vivement que son étude sur les Balamba n'ait pas été traduite en français et ne se trouve pas à portée de tous les Territoriaux Congolais.

J'ai adopté en grande partie la subdivision en chapitres de son ouvrage et j'espère qu'il m'en excusera.

Mes sources sont nombreuses.

Comme tradition orale, j'ai tous les anciens des Chefferies Ngosa Kapenda, Mufumbi, Mopala et Shinkaola, ainsi que de très nombreux notables Balala Rhodésiens. J'ai également interrogé des Baushi, Balamba, Babemba et Babisa. Vouloir les citer tous ne m'est pas possible. Mes conversations avec des médecins indigènes et des chasseurs me furent très utiles.

La tradition écrite comporte de nombreux ouvrages et au cours d'un séjour récent en Afrique du Sud j'eus la bonne fortune de pouvoir consulter dans les bibliothèques Publiques de Johannesburg, Cape Town et Port Elisabeth de nombreux ouvrages de sociologie se rapportant aux Populations Bantoues.

SOURCES.

The Lambas Of Northern Rhodesia, by Clement M. DOKE, London. Georges Harrap and Co 1931

Les Lacs de l'Afrique Equatoriale, par GIRAUD, Hachette. 1890
In Witch Bond Africa

by Frank MELLARD London. Secley Service and Co. 1933

Nkoya Kalambwa, Roman de Philibert EDME. Paru en feuilleton dans l' « Informateur ».
Great Plateau of Northern Rhodesia

by Cullen GOULDSBURY and Hubert SHEANE London. Edward Arnold 1911

Last Journal of David Livingstone in Central Africa, Edition de 1874

In British Central Africa, by Sir Harry Johnston

African Survey, by Lord Hailly

Etude de l'Administrateur Territorial Van den Byvang (1916-17)

Archives du District du Haut Katanga.

Customs of Lower Congo, by Weeks

Black and White in East Africa, by Richard C. Thunrwald

In the Heart of Bantuland, by Dugald Campbell, Seclay Service and Co 1922

Africa Idyllis, by Reverend Donad Frazer, Seclay Service and Co 1925

Eighteen years on Lake Bangwelo, by J. E. Hughes

Primitive Cultur Vol I., by Taylor

Journal (1863) de Speke

Courrier d'Afrique Numéro du 21 septembre 1943

Quarterly Journal of the Royal Africa Society

Africa Années 1932 à 1937

Africa Society Journal Volume 16 (1916-17) et l'année 1900

Man Volume XIV n° 7 1914

Geographical Journal Volume XXXVIII (Bangwelu Swamps by Melland).

CHAPITRE I.

A. — RENSEIGNEMENTS ETHNOGRAPHIQUES

Race	: Bena Lunda
Peuplade	: Mulala
Clan	: Bena Niendwa
Nom du pays	: Ilala
Idiome	: Kilala

B. — SITUATION GEOGRAPHIQUE

Les Balala occupent un pays compris approximativement entre les 12 et 14^{mes} degrés de longitude et les 29,5° — 32,5° de latitude.

Ils totalisent environ 60.000 indigènes dont moins de 10.000 résident au Congo Belge, le restant vivant en Rhodésie du Nord, et se répartissent en dix-huit chefferies, soit Ngosa Kapenda, Mopala, Mufumbi, Shinkaola, Mukinda, Kibala, Kabamba, Kasabania, Mukunka, Namuluba, Luangwa, Kiobela, Kabeta, Mukwanga, Muliro, Kisenga, Luembe, Kitina.

Les quatre premières chefferies sont du ressort du Territoire de Sakania ; Mukinda, Kibala, Kabamba, Kasabania, Mukunka, Namuluba, Luangwa, Kiobela, Kabeta dépendent du Poste administratif de Serenje ; Mukwanga, Muliro, Kisenga, Luembe du Poste administratif de Mupetake et Kitina du Poste administratif de Mukushi.

L'Ilala, pays des Balala est divisé en quatre régions :

1° — *Masenga* (terre blanchâtre et sablonneuse) Région située le long du Luapula à sa sortie des marais du Bangwelo. Livingstone est mort dans le Masenga, au village de Chitambo, à une bonne étape du Luapula.

La partie Nord de la Chefferie Ngosa Kapenda se trouve dans le Masenga.

2° — *Bukanda*. Bukanda veut dire région fertile en produits poussant à l'état sauvage ; champignons, nèfles, baies et autres fruits sauvages.

Le miel s'y trouve en abondance. Le Mulala dira que l'habitant du Bukanda ne craint pas la famine et qu'il ne doit pas cultiver pour subsister.

Le Bukanda comprend le sud de la chefferie Ngosa Kapenda, les Chefferies Mopala et Mufumbi.

3° — *L'ilala* — Pays montagneux, d'une altitude moyenne de 1.500 mètres, alors que le Masenga et le Bukanda ont approximativement 1.200 mètres. Comprend la Chefferie Shinkaola et toutes les Chefferies Rhodésiennes du cours supérieur de la Luombwa.

4° — *Le Mitunta* pays situé plus à l'est et tout entier en Rhodésie.

Les Balala sont des Bena Lunda et sont originaires du pays Luba. Lors de leur émigration, ils séjournèrent dans la Lulua, semblent avoir pénétré en Rhodésie du Nord entre Dilolo et Malonga, passèrent par l'actuel Copperbelt, contournèrent par le Sud le Lao Bangwelo, traversèrent le Luapula en aval des marais du Bangwelo décrivant de la sorte un large cercle, et remontèrent alors les vallées de la Muniengashi et de la Luombwa.

Dans ce mouvement d'émigration, les Balala furent accompagnés des Babemba, Balamba Baushi, Baswaka.

Ces diverses peuplades voisinent encore actuellement.

La plus importante de ces peuplades est celle des Babemba. Ce sont à mon avis les plus intelligents. Ils furent jadis les plus batailleurs, de ce fait les plus puissants. Dans l'African Society Journal de 1916-17 (volume 16) il est écrit que les Babemba arrivèrent au plateau Nord Rhodésien en 1730, cette région étant habitée à cette époque par des Babisa et des Basenga. Les Babisa et

Basenga ne semblent pas être les premiers occupants et il est vraisemblable que des populations fort primitives — espèces de bushmen -- adonnés à la chasse et à la pêche résidaient jadis dans le Nord de la Rhodesie comme dans le Sud du Katanga.

Il semble que les Balala résidèrent jadis à proximité du Lac Tumba (rive gauche de la Luoinbwa, à environ 50 km. au delà de la frontière rhodésienne.) A l'heure présente, le lac Tumba est encore un centre religieux des Balala et les fossoyeurs des chefs en sont généralement originaires, ces fossoyeurs portent le nom de Kapanga wa mfumu et ainsi qu'il sera écrit ultérieurement résident, de par la coutume, loin du village des chefs.

L'éthymologie du mot « Mulala » proviendrait du mot « ialala ». La femme Kisenga Kabwibwe Mushiri, nièce du deuxième chef Mulala, aurait laissé brûler un plat d'arachides destiné à son mari Makumba Tshabala (du clan Mwina Ngulube) et l'on dit d'une nourriture qui brûle qu'elle « ialala ».

D'autres prétendent que le mot « Mulala » vient du verbe « Kulala » (approuver -- affirmer). En effet, à l'heure présente l'indigène ne répond pas « eo » mais bien « ignia » (c'est ainsi). Ignia ne serait qu'une forme dérivée du verbe « Kulala ».

Enfin, les anciens Balala laissaient mijoter les arachides sur le feu, ce qu'ils appelaient alala ». de là Balala.

CHAPITRE II.

APERÇU HISTORIQUE.

L'ancêtre des Balala semble être la femme Kisenga, laquelle eut deux enfants, un garçon, le nommé Kalunga Kankomba et une fille, la nommée Kisenga Kipimpi.

Le premier Chef ou Nfumu fut Kalunga Kankomba, lequel a donc régi l'ensemble des Balala.

Kisenga Kipimpi eut également deux enfants, le garçon Kalunga Kiabala, 2^{me} Nfumu, et la fille Kisenga Kiabala laquelle n'eut que deux filles, les nommées Kisenga Kakwibwe Mushiri et Luputa Ngosa.

L'extrême fécondité de ces deux femmes fut cause de la dispersion du pouvoir.

La première de ces femmes, Kisenga Kakwibwe Mushiri, eut de deux unions, 15 enfants, ce qui n'est nullement impossible, les femmes Balala, à moins d'user de médicaments abortifs, ayant généralement un enfant tous les 24 à 30 mois. Comme elles ont généralement leur premier enfant à 16 ou 17 ans, et qu'elles ne cessent de concevoir qu'après quarante-cinq ans, une femme peut facilement mettre au monde 15 enfants en 30 ans.

Les Balala sont très prolifiques et le nombre d'enfants non adultes donc de moins de 16 ans, est de 190 pour 100 femmes, les célibataires et vieilles comprises.

La mortalité infantile y est malheureusement fort conséquente.

Dans « Black and White in East Africa, » l'auteur, Richard C. Thurnwald parlant de la fécondité des femmes des Basukuma donne l'avis de la doctoresse Maynard ayant séjourné 18 ans chez les Basukuma et écrit qu'il n'y a rien d'extraordinaire à voir une femme féconde mettre de 10 à 20 enfants au monde en une trentaine d'années et que la fécondité de la femme indigène était plus grande jadis qu'actuellement.

Les enfants de Kisenga Kakuibwe Mushiri furent :

Mukinda Kibuye H, premier Nfumu de la Chefferie Mukinda (poste anglais de Serenje)
Kibale Kasubeka Kisenga H, premier Nfumu de la Chefferie Kibale (poste anglais de Serenje)

Kasabania Kabamba	H, premier Nfumu de la Chefferie Kabamba (poste anglais de Serenje)
Kisomo Kalalo	H, premier Nfumu de la Chefferie Kasabania (poste anglais de Serenje)
Mukinka Lutete	H, premier Nfumu de la Chefferie Mukinka (poste anglais de Serenje)
Namukwanga Mwape	F, première Cheffesse de la Cheff. Mukwanga (poste anglais Mupetauke)
Muliro	H, premier Nfumu de la Chefferie Muliro (poste anglais Mupetauke)
Kisenga Waluangwa	H, premier Nfumu de la Chefferie Kisenga (poste anglais Mupetauke)
Namuluba Kikwese	F, première Inanfumu de la Cheff. Namuluba (poste anglais de Serenje)
Kiobela Kunda	H, premier Nfumu de la Chefferie Kiobela (poste anglais de Serenje)
Ngosa Kapenda,	H, Chefferie Congolaise.
Luangwa Mwape	H, premier Nfumu de la Chefferie Luangwa (poste anglais de Serenje)
Kabeta Kunda	H, premier Chef de la Chefferie Kabeta (poste anglais de Serenje)
Kabamba Kindalo	H, premier Chef de la Chefferie Shinkaola Chefferie Congolaise
Luembe Mwandu	H, premier Nfumu de la Chefferie Luembe (poste anglais Mupetauke).

La seconde fille de Kisenga Kiabala, la nommée Luputa Ngosa ne fut pas aussi féconde.

Ses enfants furent :

Kabamba Kalunga	H
Ngosa Mupeta	F ancêtre de la maison Kitina, chefferie dépendant du poste anglais Mukushi
Musonda Muteta	H
Mwape Mupeta	F ancêtre des maisons Mopala et Mufumbi, Chefferies congolaises.

Des 15 enfants de Kisenga Kakuibwe Mushiri, 13 étant des mâles, les femmes Namukwanga et Namuluba sont les mères et les grands mères des successeurs des 13 fils de Kisenga Kakuibwe Mushiri, les Balala pratiquant le matriarcat.

De Kisenga à la génération présente, il y a treize générations, ce qui laisse croire, prenant 20 ans pour chaque génération, — ce qui est fort peu, les premiers nés pouvant être décédés en bas âge, ou être des garçons et leur généalogie ne nous intéresse pas en ce cas, que Kisenga serait née vers 1720.

Les Balala pratiquent le matriarcat, et cette peuplade est également matrilocale.

Le clan des Chefs Balala est toujours le clan Mwina Niendwa (le vagin).

(Prière de vouloir consulter les tableaux généalogiques ci-annexés).

Comme pour l'ensemble des peuplades du Haut Katanga, les Balala se souviennent fort mal des faits du passé et n'ont que des connaissances très fragmentaires de leurs ascendants. Ni les Chefs Ngosa Kapenda, Mopala, Mufumbi, Shinkaola, ni leurs notable, ni les anciens de ces chefferies ne sont parvenus à remonter à plus de 3 générations et à me citer les noms des Nfumus s'étant succédés.

Les dossiers des Chefferies étaient muets de leur côté.

Sur les conseils des Chefs Mopala et Mufumbi, lesquels se reconnaissent les cadets des Nfumus Balala rhodésiens, j'ai attiré, au moyen de cadeaux, des notables rhodésiens de chefferies rhodésiennes et notamment le nommé Fulama, successeur de la Chefferie Kitina. Ces notables m'ont fourni la généalogie des premiers chefs Balala, ce qui me permit, dès mai 1937, de dresser les tableaux généalogiques des chefferies Mopala Mufumbi. Ces tableaux furent alors présentés à Mwape Nansala, femme très âgée et encore lucide, mère de Mopala, lequel est gâteux, et à la nommée Kalunga Mwina, aveugle. Cette dernière, très vénérée, me permit de contrôler tous les tableaux généalogiques dressés antérieurement. Ces femmes confirmèrent les noms d'une centaine d'indigènes, mais ne purent remonter au delà d'indigènes nés avant 1840.

Pour la Chefferie Ngosa Kapenda, je ne suis arrivé à aucun résultat. Le Chef actuel, Nongo enfant unique et orphelin dès son jeune âge, fut élevé par Ngosa Kapenda, Chef précédent. Nongo déclara à maintes reprises ne pas connaître le nom de sa mère et je ne pus obtenir ce renseigne-

ment des indigènes de sa chefferie ce qui paraît bien étrange. Quoi qu'il en soit, il ressort du dossier de la chefferie, que Ngosa Kapenda fut nommé Chef, le candidat coutumier, le nommé Tomo Kibuye étant un enfant à la mamelle lors de l'investiture de Ngosa Kapenda. Si Ngosa Kapenda fut intronisé parce que le véritable successeur était un bébé, à son décès, il eut été normal de prendre Tomo Kibuye comme chef. Or Tomo Kibuye fut écarté et il est toujours en vie.

Je crois savoir que Nongo fut le candidat de Mr l'Administrateur Territorial Wens lequel administrait le territoire de Sakania de 1928 à 1930 et lequel aurait promis au notable Kimani, décédé en 1936, de soutenir la candidature de Nongo lequel, en fait, n'est qu'un usurpateur et est par ailleurs d'une nullité totale.

Il va sans dire que lorsque on interroge un usurpateur sur ses ascendants il n'est nullement pressé de les fournir.

Il ressort de renseignements obtenus et dignes de foi que la Chefferie Ngosa Kapenda était lors de la création du Poste Belge de Kalonga (Chefferie Kimese, chez les Baushi), divisée en trois parties et dirigée par trois Mfumus Balala. Ces groupes comprenaient les terres arrosées par les cours d'eau Luombwa, Muniengashi et Mulembo et portaient respectivement les noms de Kiobela, Mwenge et Mup... (ce dernier nom ne figure que sur une carte dressée par moi et elle est délavée).

Le groupe de la Muniengashi était dirigé par le Mfumu Kimese ou Kimani et peu après l'occupation belge ce petit chef incita les Balala à la révolte. Une démonstration de la troupe et quelques coups de feu provoquèrent sa mort et une fuite et dispersion des Balala de la région du Masenga.

L'Administration, voulant remplacer le chef rebelle écouta un certain Ngosa Kapenda, lequel prétendit avoir des droits coutumiers sur les trois groupes cités ci-dessus, et lui remit la médaille de chef. Il eut un très long règne et fut remplacé à sa mort par le fameux Nongo, et ce, ainsi que je l'ai fait remarquer, pour satisfaire le descendant de Kimane, connu sous le nom de Kimani. Ce chef de village Kimani, installé le long de la Muniengashi à environ 35 kms de Kabunda, décéda fort âgé au début de 1936 et ses trois successeurs le suivirent en moins de deux ans dans la tombe; ce qui fit dire aux Balala que les mânes des ancêtres se vengeaient de Kimani pour avoir encouragé des usurpateurs à s'emparer de la totalité des terres comprises dans la présente Chefferie Ngosa Kapenda.

Ces trois chefs de village Kamini venaient tous trois de la région de Sakania, habitée par les Balala, ce qui corrobore ce que dit et prouve que la famille du Mfumu Kimane avait quitté la région lors de la répression de la révolte.

Je ne dis nullement que Ngosa Kapenda, du clan Mwina Niendwa, n'avait aucun droit à la qualité de Mfumu, mais je déclare que sa branche usurpa le pouvoir. Il était en effet petit-fils de la femme Nakilando et la sœur aînée de cette dernière, la nommée Kalunga Kibeza, avait un fils et trois petits-fils, dont l'un seul est en vie à l'heure présente, soit Tomo Kibuye, habitant au village de Londolo.

Je déclare et tous les indigènes le reconnaissent que Tomo Kibuye est seul avoir droit au titre de Mfumu de la Chefferie Ngosa Kapenda.

Peuvent utilement être interrogés, si la peur de Nongo ne noue leur langue, les nommés Kalunga Bunda Djoni, (résidant à Elisabethville et héritier de Tomo Kibuye); le cousin germain de ce dernier, le nommé Sakania Makukushi (résidant au village Lungula); Kalunga Mwine et sa fille Mwape Sekenabo (du village Lungula).

Le tableau généalogique de la branche Ngosa Kapenda fut dressé par moi en mars 1938, les arbres généalogiques des branches Shinkaola, Mopala et Mufumbi ayant été dressés en mai 1937.

Ni les archives du District du Haut-Katanga, ni celles du Territoire d'Elisabethville ne pos-

sédaient cette documentation, ainsi que je pûs m'en assurer au début de 1938, ayant été autorisé à consulter ces archives. Je gardai ces renseignements pour moi, désireux de les incorporer dans une étude que je préparais sur les Balala et que je croyais pouvoir mettre au net pour la fin de 1938.

En juin-juillet 1938, Monsieur l'Administrateur Territorial R. Laurent visita la région de Kabunda et me présenta les tableaux généalogiques qu'il venait de dresser au cours de sa tournée. Nous confrontâmes nos renseignements et il ressortit de leur examen qu'ils étaient presque identiques.

Au cours de mes déplacements de juillet et septembre 1938, ainsi qu'en mars-avril 1939, je procédai à de nouvelles recherches, à de nombreux interrogatoires, à la suite desquels j'ai la témérité ou la faiblesse de croire à l'exactitude de mes tableaux généalogiques.

Je les reproduis donc tels quels en la présente étude et ils diffèrent donc quelque peu des tableaux généalogiques des archives officielles.

CHAPITRE III

PAYS VOISINS DE L'ILALA

Le pays des Balala, l'Ilala, a comme voisins les Balamba, les Baushi, les Babemba.

L'Ibemba, pays des Babemba, borne l'Ilala au Nord. Les grands chefs des Babemba, sont Kitimukulu et Mwamba, le second assujetti au premier. Le clan royal est Mwina Gandu (le crocodile).

Les Baushi se trouvent à l'Est ; leur grand chef se nomme Mirambo et réside en Rhodésie du Nord, à deux étapes de la rive droite du Luapula. Ces chefs sont de clan Bena Ngurube (cancrelat d'eau).

A l'Ouest et au Sud nous trouvons les Balamba, lesquels ont plusieurs chefferies au Congo et notamment Serenge, Katala et Kipilingu. Le grand Chef est Nkana, résidant en Rhodésie du Nord, dans le Copperbelt, au Sud-Ouest de Sakania. Serenge, chef congolais vient immédiatement après Nkana et est donc l'ainé de Katala et Kipilingu, ce que beaucoup mettent en doute mais à tort. Le clan royal est Mwina Mishishi, (les poils du vagin).

Au Nord-Est et à l'Est se trouvent les Babisa, dont les chefs sont de clan Bena Ngona (abeilles sauvages).

CHAPITRE IV

LES GUERRES

Le terme combat, escarmouche serait mieux approprié, tenant compte des effectifs engagés et des pertes subies en vies humaines. De la rencontre de deux opposants résultait généralement quelques décès et deux à trois douzaines de blessés. Les Bangwana, munis d'armes à feu, massacrèrent cependant un grand nombre de guerriers, lors des combats engagés par les Balala pour se défendre de ces chasseurs d'esclaves.

Comme toutes les peuplades congolaises, les Balala, avant l'occupation européenne, entreprirent et subirent de nombreuses guerres. Les voici dans leur ordre chronologique.

Vers 1860-65 des Nyassa, venus du lac de ce nom et semble-il poursuivant de grandes hardes d'éléphants et à l'occasion ne refusant pas d'acquérir quelques esclaves, ces Nyassa également connus sous le nom de Chakunda, furent repoussés après un combat survenu à la rivière Mukolo, affluent de la Luombwa, sous affluent du Luapula. Cet endroit est situé en Rhodésie. Les

Balala étaient commandés par Tshombela Baiongo, fameux batailleur et ascendant du Chef Mopala. Lors de guerres, les Balala choisirent toujours le Nfumu Tshombela pour les commander. Ce Chef avait la peau fort claire, était élancé et pourvu d'une puissante musculature. La famille des chefs Mopala se distingue encore actuellement par la belle taille de ses mâles.

Peu après, et d'un côté tout opposé, se montrèrent les Baushi, établis plus en aval du Luapula. Les Baushi, sous leur Chef Milambo, pénétrèrent assez profondément dans le Bukanda et se montrèrent même à la Lupondwe (affluent de la Muniengashi) et donc à proximité de l'emplacement actuel de la Mission de Kipushia. Tshombela les combattit.

Tshombela Baiongo chassa alors de l'Ilala des Bangoni, venus de l'Est, et commandés par leur Chef Mupeseni. Ces Bangoni se découpaient le pavillon de l'oreille d'où leur surnom de Bapende (du verbe Kupanda = couper).

Des Kikunda, également venus de l'Est, de la rivière Lonangwa, se retirèrent lorsque Tshombela se montra. Leur Chef se nommait Kaniemba.

Les Baushi, attirés par la richesse en produits de cueillette du Bukanda incitèrent les Babemba — du plateau Nord Rhodésien — à s'allier à eux et avec l'appui du Chef Mubemba, Mukinda-Kikwanda, revinrent à la charge et parvinrent pendant deux années à occuper le tiers des terres des Balala soit le Masenga, le Bukanda et une partie de l'Ilala. La troisième année cependant, Tshombela Baiongo, ayant convoqué le ban et l'arrière-ban des guerriers Balala infligea aux Baushi-Babemba une défaite cuisante à la Mambonina et à la Zwezwe, deux affluents de la Luombwa. Ces cours d'eau coulent en Rhodésie, la Luombwa ayant un cours de plus de 175 km. dont seulement un quart en sol congolais.

Les Baushi et Babemba lesquels avaient engrangés deux récoltes en pays Ilala quittèrent la région.

L'apparition des guerriers Bayeke sur le cours inférieur du Luapula incitèrent les Baushi à tenter à nouveau leur chance. Le Chef Muaushi Miere-Miere fit alliance avec Mwana Mwezi, le général de Msiri et son chef de guerre Kalasa remontait la rive droite du Luapula jusqu'à hauteur de la Muniengashi pour en cet endroit, après avoir traversé le Luapula, y rencontrer les troupes Bayeke restées sur la rive gauche. Baiongo fit tête et le fait qu'il parvint à repousser les vieilles bandes de Msiri alliées aux Baushi donne quelque idée de la puissance guerrière des Balala. Peu après, Msiri ayant été tué à Lukafu par Bodson, Mwana Mwezi quitta définitivement ces parages mais après avoir défait des Bangwana ayant fait apparition sur le Luapula en pays Luilo (nom du pays des Baushi).

Ces Bangwana étaient originaires du Nyassaland (de la région de Fort Jameson), fortement métissés d'arabe, et se livraient officiellement à la chasse à l'éléphant, ainsi qu'au commerce mais ne dédaignaient nullement l'achat d'esclaves. C'était une bande de ruffians commandés par un certain Kiwala et ravageant les contrées qu'ils traversaient. Ils mirent l'Ilamba à feu et à sang, tuant et déportant des milliers d'indigènes. Les Baushi durent même évacuer pendant plusieurs années leurs terres situées sur la rive gauche du Luapula, les Bangwana s'étant installés entre les rivières Panda et Lunda, affluents de gauche du Luapula. Les Balala durent subir de nombreuses incursions de ces marchands d'esclaves et ce ne fut qu'en 1898 que la région fut délivrée de ce fléau lorsque le Commandant Brasseur, venu de Lukafu avec des troupes de l'Etat Indépendant et ayant reçu des renforts de Mpala, refoula les Bangwana en Rhodésie et à l'heure présente près de 3.000 de leurs descendants résident en région de N'Dola. Le Commandant Brasseur perdit la vie dans cette expédition; il fut blessé au ventre en prenant d'assaut le boma de Kiwala, situé à proximité du village actuel de Kiniama. Brasseur fut enterré par ses adjoints Verdickt et Delvaux. Le Chef Kiwala ne mourut qu'en 1913.

La « paix romaine » apportée par l'occupation belge mit fin aux guerres intestines.

Il est à remarquer que les Balala n'entreprirent jamais de guerre entre eux, et il semble également probable que rarement l'ensemble de toutes les chefferies participaient à des opérations militaires.

CHAPITRE V

IDIOME

L'idiome parlé est le Kilala et s'apparente très fort au Kibemba. Le Kilamba, le Kiaushi, le Kibisa ont de nombreux mots communs et semblent être de la même famille que le Kibemba et cette analogie ne ferait que confirmer la croyance et la légende que Balala, Balamba, Baushi et Babisa ne sont que les principales branches du tronc Mubemba.

Le Mubemba semble être d'une essence supérieure, le Mulala à son tour étant plus éveillé et plus évolué que le Muaushi et le Mulamba, ce dernier étant le dernier échelon. Le Mulamba est très mal prisé comme travailleur et la préférence sera toujours donnée, à l'embauche, au Muau-shi ou au Mulala. Je connais très imparfaitement les Babisa et ne puis les juger avec équité.

CHAPITRE VI

PREMIERS EXPLORATEURS

En 1796, le Chef Lunda Kazembe fut visité par l'explorateur portugais Manoel Pereira (surnommé Mondo-Mondo, ce qui veut dire pied du monde). Plus tard le Gouverneur de Tete sur le Zambèse, le portugais Lacerda (surnommé Lukele Nganga), au cours d'une visite mourut chez Kazembe, lequel à cette époque avait sa résidence à la rivière Chungu, affluent de la Mandapala, laquelle se jette dans le Moëro. Cet endroit est donc situé présentement en Rhodésie du Nord. Plus tard encore le portugais Mayo-Monteiro visita le pays Lunda, éloigné de centaines de kilomètres de l'Ilala. Le 21 novembre 1867 Livingstone arrive au Lac Mofwe (près du Moëro) ou résidait à cette époque le Chef Lunda Kazembe.

Le 9 mai 1868 Livingstone écrit que le Chef Lunda envoya 8 esclaves comme tribut au Mwatayamyô à la Lulua. Il décrit Kazembe assis sur une peau de lion et une peau de léopard, la taille serrée par un tutu, les bras recouverts de perles, un serre-tête de plumes jaunes, sur la tête.

Le Chef Lunda raconta à Livingstone que le premier Chef Lunda fut Kaniembe, venu de la Lulua; qu'il s'installa à proximité des lacs Moëro et Mofwe étant attiré par le poisson de ces étendues lacustres et qu'il conquit le pays d'un certain Katere. Ce premier Chef Lunda, Kaniembe, planta des noix palmistes emportées par lui de la Lulua. Son successeur fut Kinianta, ensuite vinrent Ngunda Milonda, Kaniembo, Lukweza et Kireka.

Succédèrent à Kireka ses fils Kapumba, Kinianta et Lukwesa, ce dernier vivant en exil, le pouvoir ayant été saisi par son frère Muonga et que vit Livingstone.

Ce Muonga était né de Kireka et d'une femme de rang inférieur.

Tous les Chefs Lunda rhodésiens portent le titre de « Kazembe ».

Mais c'est au Grand Livingstone que revient l'honneur d'avoir atteint l'Ilala, et visité le Bangwelo.

C'est en Ilala que ce grand homme vint mourir le 1er mai 1873. Voici en quelles circonstances Livingstone était arrivé au Nord du Bangwelo dès 1868, mais qu'il ne visita pas à cette époque.

Livingstone, à la recherche des sources du Congo, arriva aux marais du Bangwelo en 1873 et persuadé que ce lac avait un déversoir décida d'explorer les rives du Bangwelo. Épuisé

par ses années d'exploration, Livingstone fut trouvé mort un matin par son fidèle serviteur Suzi au village de Kitambo. La veille, très fatigué, le grand explorateur s'était retiré dans une paillote. Au cours de la nuit ses serviteurs et porteurs couchés autour du feu de veille l'entendirent se lever, gémir et prier. Le lendemain matin étonné de n'entendre du bruit, Suzi pénétra dans la paillote et trouva son maître mort et déjà froid, agenouillé, et la tête appuyée sur le lit.

Suzi décida de ramener le corps de son maître à la côte, désireux de montrer aux Autorités Anglaises qu'il n'avait pas abandonné la dépouille de l'explorateur et qu'il n'était pour rien dans ce décès.

Les entrailles du défunt furent enfouies au pied d'un prunier d'Afrique (Mpundu), le corps enroulé dans une couverture et attaché à une perche, après avoir été ouvert et rempli de sel.

Le village de Kitambo n'est éloigné que de trois étapes du Luapula et c'est donc à la veille de voir confirmer sa théorie que Livingstone rendit le dernier soupir. Ce grand explorateur croyait que le déversoir du Bangwelo se trouvait au Nord-Ouest de cette étendue d'eau alors qu'en fait le Luapula sort du Bangwelo au Sud-Ouest.

J'ai consulté ici « Last Journal » de Livingstone ainsi que le très intéressant roman « Nkoya Kalambwa » de Philibert Edme.

Ce fut l'Officier de Marine Français Giraud qui fut le premier européen à passer du Bangwelo dans le Luapula et à descendre ce fleuve.

Parti de Dar-es-Salam en 1886, l'explorateur Giraud — nommé Kalilo par les indigènes de la région — toucha la pointe Nord du Lac Nyassa, visita l'Ubemba et son Chef, le réputé Kitimukulu, Bwembia. Quittant Kitimukulu, Giraud envoya sa caravane chez le Chef Lunda Kasembe, au Sud du lac Moero et sur la rive droite au cours inférieur du Luapula.

Donnant rendez-vous à ses porteurs et à ses soldats d'escorte, Giraud, accompagné d'une poignée d'hommes, se dirigea sur le Bangwelo et arrivé aux marais qui constituent ce grand lac fit réunir les tronçons de l'embarcation en fer qu'il trainait derrière lui depuis l'Océan Indien. L'explorateur visita sommairement les rives du Bangwelo, quelques-unes de très nombreuses îles que contient ce lac et descendit le Luapula.

Giraud passa devant l'emplacement du futur poste de Kabunda et à environ 20 kilomètres en aval de cet endroit, il dépassa l'embouchure de la rivière Kaushi, affluent de droite du Luapula, se déversant dans ce fleuve à environ 6 kilomètres en amont des chutes nommées Giraud et que cet explorateur entendit mais ne vit jamais.

La Kaushi coule en pays Luila, chez les Baushi et les Balala n'ont plus rien à voir ici, mais les péripéties du voyage du premier européen ayant visité la région valent d'être rappelées.

Ayant dépassé la Kaushi, Giraud vit sur les deux rives du fleuve de nombreux guerriers Baushi, le menaçant de leurs armes et arrivé à moins de 1.500 mètres des chutes Giraud, aux rapides Kundalila, l'explorateur évitant de nombreux rochers et quittant le cours très rapide du Luapula, se jeta sur la rive droite.

N'ayant que quelques hommes avec lui, toute résistance étant inutile, Giraud dû se résoudre à suivre les guerriers Baushi désireux de le conduire vers leur chef Miere-Miere et il dut effectuer le trajet, deux jours, pieds nus, ne possédant plus une paire de souliers convenable. Dans son très intéressant ouvrage, que j'eus la bonne fortune de lire, nommé « Les lacs de l'Afrique Equatoriale » paru chez Hachette en 1890, Giraud voue son équipier aux gémonies pour l'avoir si mal chaussé.

Miere-Miere fit bon accueil au français mais exigea que ce dernier fit venir de chez Kazembe — où l'attendait sa caravane — un certain nombre de pièces d'étoffe et insista pour que Giraud prolongea son séjour chez lui.

Finalement Giraud¹ quitta Miere-Miere de nuit et traversant l'Ubemba, après un court séjour chez Kazembe piqua du Moëro sur la pointe Sud du Tanganika ou il parvint à convaincre un Missionnaire anglais déjà installé en cet endroit à lui céder une embarcation construite sur place. Giraud avait dû abandonner sa baleinière démontable. Je fus assez heureux en 1937, de trouver un vieillard ayant vu Giraud obligé de mettre pied à terre sur la rive droite du Luapula. Cet indigène raconte que des centaines d'indigènes voulurent tirer la baleinière jusqu'au village de Miere-Miere mais qu'il durent finalement y renoncer. Ultérieurement des indigènes s'efforcèrent de disloquer et de détacher des parties de l'embarcation pour en fondre des balles et en forger des lances et haches. Ils n'arrivèrent à aucun résultat et la baleinière laissée à rouiller.

Giraud poursuivit son voyage et fit un séjour de plusieurs mois chez le Capitaine Storms. Il visita les deux rives du Tanganika, en partie avec le Capitaine Storms, résida à Mpala et avait l'intention de se diriger sur le Lualaba, pour descendre le fleuve Congo. Il en fut empêché par la révolte de Tippto-Tip et il se décida à retourner à la côte de l'Océan Indien, traversant une seconde fois l'Ubemba se dirigeant vers le lac Nyassa.

Les anciens parlent encore du caractère amène de Livingstone (Bwana Ngelesa), et du caractère irascible de Giraud.

Giraud trouva l'Ubemba en pleine anarchie à la suite du décès du Chef Mubemba Kitimukulu et en proie à la famine. Il est à considérer que lors de la mort des Chef Babemba, et durant l'interrègne, on pouvait impunément voler. La mort d'un chef autorisait tous les abus et les populations quittant leurs villages se réfugiaient dans la forêt ne se souciant plus de cultiver d'où disette inévitable. L'intronisation du nouveau chef donnait lieu à de grandes réjouissances puisque le Niumu représentait la fin des désordres et le retour à une vie normale.

Giraud fut d'autant plus mal reçu, par les Babemba, qu'il avait visité le Chef Kitimukulu quelques mois auparavant, lorsqu'il s'était échappé de chez Miere-Miere (Baushi) et il fut même soupçonné d'avoir jeté un sort à Kitimukulu, d'être cause de son décès et d'avoir provoqué la famine.

Les Babemba, dont le clan des Chefs est celui des Bena Gandu, dominaient à cette époque le pays compris entre le Nyassa et le Moëro et le Bangwelo et la Chozi.

Giraud atteignit le Nyassa après un voyage épuisant et très difficile, les Baushi étant par ailleurs également convaincus que Giraud était responsable de la famine et avait jeté un mauvais sort à leur Chef d'où son décès.

Le Courrier d'Afrique, en date du 21 septembre 1943, en un article de Georges Bia et intitulé « Le Congo il y a cinquante ans », relata la visite que firent le Capitaine Bia et le Lieutenant Francqui à la tombe de Livingstone au village Kitambo, au début de l'année 1892.

Il est relaté que l'expédition remonta le Luapula pour arriver chez les Baushis, chez le chef Kinama (Il s'agit en fait des Baushi et Kinama et non Kinama lequel vers les années 1875 fut autorisé par le Chef Muaushi Miere-Miere à s'installer sur la rive gauche du Luapula à l'emplacement actuel de l'ancien poste Kinama).

De Kinama, l'expédition passant par le village du Chef Miere-Miere se rendit à Kitambo où une plaque envoyée à Bunkeya par la Société de Géographie de Londres et portant « David Livingstone died here 1st may 1873 » fut posée par le Capitaine Bia. Le Capitaine Bia mourut au voyage de retour et fut enterré à Tenke au mois d'août 1892. Je relate cette visite car les archives des Territoires de Sakanía, d'Elisabethville et du District du Haut-Katanga ne la mentionnent.

En 1893 l'anglais Joseph Thomson fit une visite approfondie du plateau Nord Rhodésien et de la région du Bangwelo. Cet explorateur (African Society Journal) donne au lac une superficie de 1.570 milles (anglais) carrés en saison sèche et le décrit comme une dépression ayant de 5 à 6 mètres de profondeur alimentée par le Chambezi et d'autres cours d'eau moins importants, aux nombreuses

îles et îlots, le tout entouré par de grandes étendues marécageuses dont la superficie varie avec les saisons.

En 1911-12 le lac fit l'objet d'une étude ethnologique et ethnographique par le jeune explorateur suédois Van Rosen (Revue Man).

Cet explorateur fit notamment une étude très approfondie du régime alimentaire des populations lacustres. Il écrit notamment que l'alimentation des populations du Bangwelo était en grande partie composée de la racine d'un nénuphar nommé par lui *Nymphaea milbroedii*. Ces racines étaient enlevées par des plongeurs, séchées et finalement pilées dans un mortier. Il vit les femmes s'enroulant le corps de peaux de cobus lechwe.

N. B. Ainsi que je le fis remarquer dans mon étude sur l'organisation Coutumière du Tribunal de la Chefferie Kimese, parue dans le Bulletin des Juridictions Indigènes - année 1943 numéros 3 et 4, c'est à tort que nous écrivons *Kiniama*, alors que les indigènes *Baushi* prononcent *Ki-na-ma*.

D'ailleurs nous écrivons bien *Pweto* alors qu'il faut dire *Mpweto*, etc...

CHAPITRE VII

LE CONSEIL DES NOTABLES

Le conseil des notables est composé des personnages suivants :

1) *Infumu mwine wa panga*, c'est à dire du Chef de la Terre. Il s'agit du Chef Investi et nommé *Nfumu*.

2) *Mwanike wa Nfumu*, c'est à dire les frères utérins du *Nfumu*. Les *Balala* pratiquant le matriarcat les frères du Chef sont les premiers personnages de la Chefferie et le successeur du *Nfumu* se trouve parmi eux.

3) *Le Mpiani*, le successeur du Chef, lequel peut être un des *Mwanike wa Nfumu* mais peut également être un neveu du *Nfumu* si ce dernier n'a aucun frère en vie.

4) *Le Lumbwe* ; le beau-frère du *Nfumu*, celui ayant épousé l'aînée des sœurs du *Nfumu*, ou à défaut de sœurs, l'aînée des nièces utérines. La femme du *Lumbwe* se nomme *Inanfumu*.

5) *L'Inanfumu*, laquelle est la mère du *Nfumu*. C'est la plus haute autorité féminine, c'est la tête du clan ; celle qui enfanta le *Nfumu*. Ses filles donneront à leur tour naissance à des *Nfumu*. Si la mère du *Nfumu* est décédée, l'aînée des sœurs du Chef sera l'*Inanfumu*.

6) *Keletwe*. Il perçoit le tribut. Il introduit la palabre mais il n'est pas juge coutumier. Il est choisi par le *Nfumu* parmi les petits-fils du *Nfumu* en fonctions ou d'un *Nfumu* décédé. Il peut également être un neveu, mais pas neveu utérin mais bien un fils d'un frère du *Nfumu* en vie ou de son prédécesseur. Le *Keletwe* ne peut donc être de clan *Mwina Niendwa*.

7) *Kaulu Mukwabo wa Nfumu*.

Demi-frère du Chef, né de mères différentes, le père du *Nfumu* de par sa fonction de notable ayant été plus que probablement polygame. Le *Kaulu* n'est pas *Mwina Niendwa*. Il est juge de droit et confident du Chef et il a dans ses attributions la désignation du juge d'instruction envoyé sur les lieux pour enquêter de faits survenu loin du village du Chef, *umushi wa Nfumu*.

8) *Mwesikulu wa Nfumu*.

Les *basikulu* sont les petits-fils, neveux et petits-neveux du *Nfumu* ou de son prédécesseur, et par la voie maternelle, donc nullement des *Bena Niendwa*, puisque les enfants du *Nfumu* prennent le clan de leur mère.

Ce notable est choisi par le *Nfumu* et à sa mort c'est lui qui se voit confié la garde des fusils et des femmes du *Nfumu*. Lors de l'intronisation du successeur du *Nfumu*, il recevra un fusil ou un esclave pour ses bons offices.

9) *Kiamata.*

Il dépiaute les fauves et garde les peaux une nuit dans sa hutte avant de les remettre au Nfumu. Les peaux du lion et du léopard reviennent de droit au Nfumu.

10) *Musama*

Il reçoit en dépôt les griffes et les canines des lions tués et il les placera aux doigts et à la place des canines du Nfumu lorsque ce dernier sera décédé.

11) *Mushika.*

Il a dans ses attributions d'assurer personnellement le transport des aliments du Nfumu lors de ses déplacements et d'éviter que son Chef ne puisse être empoisonné. Il ne peut être juge.

12) *Impemba*

Ce sont les « blanchis », les « têtes blanches », soit donc les hommes d'âge choisis et désignés par le Nfumu pour leur bon sens et leur connaissance des usages et des règlements coutumiers. Ce sont souvent des « Bakete » c'est à dire des indigènes du commun.

13) *Mwansanduba.*

Il a la garde du milenda, les dieux-lares des Balala, Il lui incombe d'entretenir le milenda c'est à dire la petite hutte dans laquelle sont déposées les offrandes de bière et de farine faites aux esprits, aux mânes des Nfumu décédés. Il n'est pas juge.

14) *Mushika wa Nfumu.*

Membre masculin de la famille du Nfumu et veillant à la propreté du village. S'occupe de l'installation des hôtes du Nfumu. Il a dans ses attributions la surveillance, la construction et l'entretien des huttes occupées par le Nfumu et sa famille. Lors des séances de tribunal il se tient armé entre les plaideurs.

15) *Filolo wa Nfumu.*

C'est la « Mwata vita » des Lunda. Il commande et conduit les guerriers au combat.

16) *Kanongola.*

Ce sont les espions, les porteurs du Nfumu.

17) *Kabilo wa Nfumu.*

C'est le confident du Chef et il a droit d'accès, de nuit et de jour près de son maître. Il s'efforce d'apaiser le courroux de son maître et le calme éventuellement lorsque le Nfumu siège au tribunal indigène.

18) *Uwakupemba ikipuna wa Nfumu.*

Régent ou Chef intérimaire désigné lors de l'interrègne lequel dure généralement près d'un an, c'est à dire jusqu'à ce que le Nfumu décédé ait été enterré. C'est un des fils du Chef et n'est donc pas Mwina Niendwa. Parfois nommé Tshikala.

19) *Kapianga wa Nfumu.*

Le fossoyeur du Chef. Il réside au loin et souvent même dans une chefferie voisine. Quoique notable, il n'assiste pas aux réunions du conseil. Son nom n'est jamais prononcé. La fonction en principe est héréditaire.

CHAPITRE VIII

DES VILLAGES

Il existe des villages d'importance et de rangs différents. Il existe :

1) *Umushi wa Nfumu*

Le village du Nfumu. Chaque Nfumu, peu après la prise de possession du pouvoir, érige

son propre village, ce dernier étant souvent fort peu important et n'y résident, bien souvent, que la famille du Nfumu, ses proches parents et quelques notables. Jadis il n'en était pas ainsi, chaque village étant enfermé par une forte palissade et des fossés, le Nfumu réunissant près de lui le plus d'indigènes possible.

D'après l'importance de la chefferie on aura

- a) Umushi wa Nfumu: Chef d'une collectivité importante
- b) Umushi wa Imfumu Yawuleme: Chef de puissance moyenne, tels les chefs Ngosa Kapenda, Mopala, Mufumbi.
- c) Umushi wa Imfumu ichye: petit Chef, tel Shinkaola.

2) *Umushi wa mwana wa Nfumu*

C'est le village du fils d'un Nfumu; par exemple le village Mukinga en Chefferie Mufumbi (de clan Mwina Mwanso).

3) *Umushi wa ichipembwe*

C'est le village où résida un Nfumu décédé. C'est un indigène du clan Mwina Niendwa et donc de la famille du Chef qui a hérité le village; par exemple Kimani, Kalando, Kimeko en Chefferie Ngosa Kapenda; Kipetuka, Maliro, Tula en chefferie Mufumbi.

4) *Umushi wa muchyete.*

Village dont le capita est un indigène du commun (un muchete). Les villages régis par les chefs de clan sont compris dans cette catégorie.

Il semble que chez les Balamba tout comme chez les Balala le village ichipembwe était l'asile où l'on pouvait trouver refuge. En tout cas l'indigène parvenant à s'y réfugier était à l'abri de la vengeance; et bien souvent, même si la faute est lourde, tel un homicide, le Nfumu se contentera d'infliger une amende. S'il devait en être autrement et le Nfumu prononcer une condamnation à mort, ce sera au Chef de ce village à exécuter la sentence de mort.

Lorsqu'un Chef de village vient à décéder et que son héritier est lui-même chef de village, l'héritier reprend le village et le nom du décédé, laissant son propre village à son frère cadet ou à son neveu, lequel change également de nom. Cela se nomme « manger le nom du chef décédé ».

Les indigènes racontent que jadis, il y a bien longtemps, le village du Nfumu réunissait la majeure partie des indigènes de la Chefferie, ce village étant fortement fortifié par un boma et des fossés.

Le Nfumu détachait cependant à ses frontières quelques familles, tant pour être averti de l'approche de l'ennemi que pour empêcher les empiètements sur ses terres.

Il est donc coutumier que le Chef Médaillé place un indigène — même un Muntumpeke — à proximité des limites de sa chefferie. Interdire cette habitude, par exemple par quelque règlement de chefferie, constituerait une injustice.

La coutume n'autorise pas un chef de village (qu'il soit chef de clan, notable, fils de chef ou muchyete) à déplacer son village sans l'assentiment du Nfumu.

Cet accord obtenu et le déplacement étant provoqué soit par l'épuisement des terres, soit par le manque de bonnes terres, par une épidémie, par des morts mystérieuses, les anciens après avoir trouvé un emplacement convenable — bonne terre, eau à proximité et ne faisant défaut en saison sèche — y placeront une certaine quantité de farine mise en tas et se retireront alors jusqu'au lendemain. Si au cours de la nuit la farine a été éparpillée, c'est de mauvais augure et c'est une indication donnée par les esprits. Un autre emplacement sera cherché.

CHAPITRE IX

DROIT FONCIER

Il semble que seul le Nfumu soit propriétaire des terres. Je n'ai jamais découvert un indigène lequel prétendait être chef des terres et percevait de ce fait un tribut. Les Balala racontent que lors de la prise de possession du pays, les rares pygmées résidant dans la région disparurent rapidement, certains indigènes déclarant que ces autochtones du pays se réfugièrent dans les marais du Bangwelo. Les capitales de villages sont très susceptibles sur leurs limites de terres mais le partage de terres arables et fertiles ainsi que l'entretien des pistes entre ici surtout en cause.

Le fait pour les indigènes de prélever quoi que ce soit dans les champs du Nfumu ne constitue pas un vol et n'est pas puni, ou ne l'était pas en tout cas jadis. Car disent les indigènes, le Nfumu est notre père et si nous venons à manquer il nous vient en aide.

La coutume ne prévoit pas la cession, l'achat d'un champ ou d'une maison. Un indigène qui se rendrait au travail, abandonnant un champ contenant du sorgho, ne peut prétendre ultérieurement que ce sorgho venu à maturité lui fut volé. Il a quitté le village et son champ de par le fait même est tombé dans le domaine public. Cette règle a été étendue au manioc, d'introduction récente dans la région, un champ de manioc pouvant cependant attendre sans trop de dommages le retour de son propriétaire ; aussi ce n'est qu'après plus d'un an d'absence que le champ sera considéré comme abandonné.

Le cas est tout autre pour des produits engrangés, tels l'éleusine, le sorgho, lesquels seront vendus par leur propriétaire au moment d'un départ.

Mais le fait qu'un indigène émigre en un rayon raisonnable — soit environ 60 km. — ne constitue pas abandon du champ. Au contraire, la femme et les enfants viendront une ou deux fois par mois prélever du manioc dans le champ.

L'émigration se fait après la récolte du sorgho, (juin) mais généralement l'indigène aura commencé, au cours de la saison des pluies écoulée, des cultures à proximité du village où il compte aller s'établir.

La coutume autorise le Mulala à établir son champ où il lui plaît et tout règlement de chefferie interdisant les champs de « Bamuntumpeke » ne pourrait être pris en invoquant la coutume.

Le chasseur abattant une bête sur le champ d'autrui n'est tenu à aucune redevance ou cadeau. Ne pas confondre avec le tribut dû au Nfumu.

Si l'on a besoin d'une perche (makumba) ou même d'un fagot, rien n'interdit à l'indigène de le couper dans le champ d'autrui.

L'on peut enfumer une ruche et enlever le miel sur le champ d'autrui, quoique l'usage veut que l'on donne un ou deux rayons au propriétaire du champ (propriétaire est un mauvais terme, usager serait peut être mieux). Il arrive parfois que l'indigène ait repéré une ruche établie dans quelq'arbre de son champ et il peut en aviser ses voisins, faisant savoir qu'il se réserve le droit exclusif de la cueillette de ce produit naturel au moment propice, soit vers les mois d'octobre-novembre.

De ce qui précède il semble donc que la terre soit un bien commun et lorsque le Nfumu déclare qu'il n'existe aucun propriétaire de terres dans sa chefferie il semble être dans le vrai. Comme la coutume reconnaît le droit de tribut au Nfumu, dont notamment la remise de grains, l'on peut conclure que le Chef a des droits sur les terres de ses administrés.

CHAPITRE X. INSIGNES COUTUMIERS DES CHEFS

Le Nfumu procédant à quelque cérémonie est assis sur un escabeau (kípuna) posé sur une natte (impasa).

Il est drapé dans sa toge rouge (iakukasika nguo). Ces étoffes rouges, jadis, étaient achetées aux Banyassa (indigènes venus du Nyassa) ainsi qu'à des trafiquants venus du Zambèze.

Le Nfumu porte au poignet un lourd bracelet d'ivoire nommé amakosa, aux chevilles des bracelets de fer nommés insambo. La lance du Nfumu se nomme ifumo, sa hache nbafi, son couteau lubechi, son cor insengo, son arc mbuta et sa flèche imilwi. La queue d'élan lui servant de chasse-mouches se nomme imukila. Il possède une double clochette nommée lusonsolo. Cette double clochette à tige unique comporte deux clochettes en forme allongée et supposées être mâle et femelle, cette dernière étant plus longue. Lorsqu'on la prend en main la clochette femelle doit être à gauche car c'est le côté du lit lequel revient coutumièrement à la femme.

Le Nfumu ayant pris vie d'homme porte des plumes de l'oiseau nduba dans sa chevelure, qu'il portait assez longue. Tout mulala ayant tué légalement recevait des plumes de nduba des mains du Nfumu.

Le Nfumu portait trois mpande, un sur la tempe gauche, un sur le côté gauche de la figure et le troisième sur la nuque. Cet insigne a la grandeur de l'intérieur d'une soucoupe et est toujours troué au centre. Ces mpande sont de grands coquillages plats dont l'origine ne m'est pas connue. Les Chefs Bakaonde en portaient plusieurs en serre-tête. Le Nfumu portait le front dégarni, un lourd chignon lui pendant sur la nuque. Dans sa chevelure trois dents de la longueur d'un doigt et provenant d'une tengo (antilope damalisque) étaient fixées. Un collier de grosses perles en ivoire lui enserrait le cou et deux bracelets d'ivoire non dégrossi encerclaient ses poignets.

L'insigne coutumier chez les Balamba se nomme Tupanda et a l'aspect du chandelier à 7 branches des anciens Juifs. C'est une pièce en fer forgé, composée d'une tige principale et de quatre rameaux dont les extrémités ont la forme de pointes de flèches, le tout placé dans un plan à l'exception de deux crochets infléchis vers l'avant. L'ensemble se termine par un support aiguisé que l'on enfonce dans le sol.

Cet insigne fut trouvé par moi en décembre 1936 à proximité de la hutte d'un lépreux-aveugle, nommé Kapalu et caché aux abords du village Musolo (chutes Giraud). Depuis lors cet insigne fut remis par moi au Chef Kilukushia Kumbwa. Les chutes Giraud sont nommées Mumbotuta par les Balamba (onomatopée).

CHAPITRE XI RECONNAISSANCE D'UN CHEF

Environ un an après la mort du Chef et ce laps de temps est fixé par la durée que l'on a mis à enterrer le Nfumu décédé, le conseil des notables, les chefs de clans et une grande partie de la population de la chefferie se réunissent pour reconnaître le nouveau Nfumu.

Le cérémonial est fort simple. Généralement, sans pour cela qu'il y ait obligation, les Nfumus voisins assistent à la cérémonie. Le notable Kapianga remet au successeur unealebasse de la grosseur du poing, nommée Mukinda et contenant ou ayant contenu les mouches nées des vers sortis du cadavre du Nfumu (voir plus loin enterrement d'un Nfumu). Le Nfumu le plus puissant présente au successeur unealebasse de bière en lui disant qu'il est devenu leur égal. Les membres de l'assemblée poussent les ullullements d'usage, se jettent sur le sol, la face contre

terre sur laquelle ils frottaient leurs doigts pour se les passer, en forme de croix, sur les épaules et les bras.

Les notables prêtent serment d'allégeance. les chefs de clan défilent et la beuverie commence.

Le Chef a bien entendu procédé à la succession charnelle. Il a eu des rapports intimes avec les femmes du Nfumu décédé et il le fait en tant qu'héritier du décédé et non de par sa fonction de nouveau chef. Cette cérémonie ne résulte pas d'un esprit de libertinage mais résulte d'une superstition. Par la succession charnelle l'héritier délivre l'esprit du décédé. Pour les femmes trop vieilles, le Chef se retire dans une hutte et soit se contentera de poser pendant quelques instants sa cuisse sur celle de la veuve soit coupera le collier de perles que toute femme jeune ou adulte porte autour des reins et touchera de la main ses parties intimes.

Un Chef récemment reconnu a généralement de très nombreuses femmes, les siennes et celles dont il a hérité, ces dernières ayant préséance sur les premières, mais après quelque temps les plus vieilles et plus laides quitteront le Nfumu l'une après l'autre, retournant vivre dans leur famille. Le Nfumu ne rend pas de dot puisque son prédécesseur n'en paya pas. Si la famille désire hâter le retour d'une femme, sa libération donnera alors lieu à remise de cadeaux au Nfumu.

CHAPITRE XII

LES CLANS

La crainte de la dégénérescence, le soucis d'empêcher les unions consanguines ont créé des règles très strictes et sont probablement les causes de l'organisation clanique.

Les Balala, de même que tous leurs voisins pratiquent l'exogamie. Il est donc indispensable de connaître le clan d'un chacun.

Deux principes fondamentaux sont à retenir:

1° on ne peut épouser quelqu'un de son clan.

2° on ne peut épouser une femme qu'on nomme sa mère, sa sœur, sa fille ou sa nièce. C'est ainsi qu'on ne peut épouser la fille de la femme d'un frère, la fille du frère du père, la petite fille de sa sœur née d'une fille de sa sœur, la veuve de son oncle. Ces personnes sont cependant de clans différents.

On peut épouser la fille du frère de sa mère, la fille du fils du frère, la fille de la fille du frère, la fille du fils de sa sœur.

Il est malaisé de connaître l'origine des clans.

Sheane déclare que les anciens (du plateau Nord Rhodésien) lui avaient déclaré que les clans avaient été donnés par Dieu lors de la grande dispersion des peuples.

Le clan des Chefs Balala est celui des Bena Niendwa (le vagin).

Le clan des Chef Balamba est celui des Bena Mishishi (le poils du pubis).

Le clan des Baushi est celui des Bena Ngurube (cancrelat d'eau et non cochon sauvage).

Le clan des chefs Babisa est celui des Bena Ngona (abeilles sauvages).

Les Chefs Baswaka sont également des Bena Niendwa.

Les Babemba sont de clan Bena Ngandu forme moderne de Ngwena (crocodile).

Les principaux clans des Balala sont :

Bena Ebi (l'anus).

Jadis ces indigènes étaient du clan Bena Niendwa et encore maintenant les Bena Niendwa et les Bena Ebi pratiquent l'exogamie.

L'origine de ce clan semble être d'ordre scabreux et scatologique quoique certains donnent l'explication suivante :

A la mort des Nfumus l'on faisait venir du Lac Tumba, le nommé Kansanda, lequel était donc le Kapianga wa Nfumu — le fossoyeur.

A la mort du Nfumu Kunda Npanda, des guerres empêchèrent Kansanda de se déplacer et l'on prit un membre du clan Bena Niendwa pour remplir les fonctions de Kapianga, ce qui était un manquement grave à la coutume. La famille de ce Kapianga prit alors comme nom de clan Bena Ebi.

Une autre version, mais qui est moins citée, est que jadis le clan Bena Ebi était le clan des chefs. Deux Nfumus étant morts à peu d'intervalle on convoqua pour porter le corps au cimetière les porteurs du premier cadavre. Ceux-ci ayant refusé de prêter leurs services, les indigènes du clan Bena Ebi s'étant vu refusé l'aide changèrent de clan et prirent celui de Bena Niendwa. Ce sont là les versions les plus pudiques.

Bena Mbushi : le bouc. L'ancêtre de ce clan fut le nommé Kapuli lequel mourut d'une indigestion de haricots et avant de mourir imita un bouc de ses flatuosités.

Bena Mbushi, veut également dire cancrelat d'eau. L'ancêtre de ce clan est le nommé Mututuma.

Bena Mwanso : (les testicules) — Jadis donné à des indigènes prolifiques.

Bena Sange : singe bleu — clan très répandu.

Bena Mobinda : cache sexe. L'ancêtre de ce clan fut le nommé Mobinda. Jadis faisaient partie du clan Bena Sange. Lors de funérailles, au moment des libations, des femmes ayant pris de la nourriture s'essuyèrent les doigts à leur sexe.

Bena Nguni ; (ndeke ya sari). L'oiseau qui guide par ses cris le passant vers une ruche.

Bena Kunda : le pigeon.

Bena Mwula : la pluie

Bena Kalungu : perles. Ancêtre : Inkelebwe.

Bena Ngo : le léopard.

Bena Kashimu : abeilles (jadis les indigènes du village Bufuka ou les huttes étaient aussi serrées que des abeilles dans une ruche)

Bena Ngoma : (tambours)

Bena Mumba : terre de poterie. Jadis donné aux potiers.

Bena Mbulo : fer : Jadis donné aux forgerons.

Bena Mboa ou *Bena Samfu* : champignons.

Bena Shulu : termites.

Bena Nsui : très répandu chez les riverains. Nsui = pende = mpale = brême.

Il existe également les clans :

Bena Nsofu : (éléphants)

Bena Nkalamo : (surtout chez les Baushi — le lion)

Bena Mpuku : souris)

Bena Nkamba : (tortue)

Bena Nsoka : (serpent)

Bena Mbwa : (chien)

Bena Nkashi : (sorgho)

Bena Kanu : (herbe fine — lueo — servant aux couvertures de bâtiments)

Bena Muliro : (feu)

Bena Luwo (éléphant nain — Indigènes du village Pandala)

Bena Pumpi : chez les Baushi — chien sauvage.

Bena Besa : éleusine ;

Bena Musamba : chez les Balamba — écorce d'arbre...

Certains clans éprouvent l'un pour l'autre une opposition plus feinte que réelle. Lorsque des indigènes de certains clans se rencontrent et après s'être informés de leurs clans respectifs, ce que tout Mulala fait les salutations d'usage terminées, ils se livrent à des plaisanteries ayant leurs clans pour objet.

Ainsi que des indigènes des clans Bena Niendwa (vagin) et Bena Mobinda (cache sexe) se taquineront car le « cache sexe » cache le « sexe ». Un mwina Muliro simulera ne vouloir passer la nuit à proximité d'un Mwina Mvula, car la pluie « Mvula » éteint le feu « Muliro ». Un Mwina Ngo (léopard) s'efforcera de vouloir effrayer un Mwina Mbushi (chèvre).

Ces clans sont nommés Umulongo.

Sont Umulongo les clans :

Bena Nguni (oiseau) et *Bena Kashimu* (abeilles), l'oiseau de miel conduisant le voyageur à la ruche.

Cet oiseau s'approche du passant et attire son attention par ses pépiements. Il vole en une certaine direction prenant soin de s'assurer qu'il est bien suivi. Il revient vers le voyageur, pépie sans cesse et lorsque cet oiseau décrit des cercles autour de vous soyez certain que la ruche est à votre portée, peut être dans l'arbre au pied duquel vous vous trouvez. L'on enfume l'essaim et la récolte de miel est généralement plantureuse. Vous abandonnez quelques rayons de cire pour l'oiseau gourmand, le payant de la sorte de sa sollicitude.

J'ai suivi à maintes reprises le « Ndeke ya sari » en Bukanda ou en Chefferie Kimese et jamais en vain. Mais l'on raconte que cet oiseau conduit parfois le voyageur gourmand à proximité du lion. Est-ce de la légende, je ne sais, mais voyageant en direction de Kalonga ayant dépassé les chutes Giraud, comme mes porteurs déposaient mes malles pour la troisième fois dans la matinée pour suivre un « Ndeke ya sari » il me suffit d'énoncer l'espoir qu'ils ne seraient pas conduits près d'un lion, les lions étant fort nombreux en cette région, pour voir mes porteurs revenir sur leurs pas, reprendre leurs charges et rester sourds aux pépiements éplorés de l'oiseau qui suivit ma caravane pendant près de 3 kms.

Bena Nsofa (serpent) et *Bena Mpuku* (souris)

Bena Ngandu (crocodile) et *Bena Nsui* (poisson) et bien d'autres encore.

Le voyageur est toujours certain d'être bien reçu chez un membre de son clan, même s'ils sont de peuplades différentes. Un Mwina Muliro sera reçu comme un frère par les Bena Muliro des Balamba, Baushi, Babisa ou autres tribus.

En temps de guerre les membres d'un même clan ne s'entretuaient pas et les prisonniers étaient libérés lorsqu'ils étaient du même clan que celui du Chef ennemi.

Par extension les indigènes d'un village sont réunis sous une appellation commune et particulièrement lors de travaux collectifs. C'est ainsi que les indigènes du village Lukubi deviendront les Bena Lukubi, ceux de Makobera, les Bena Makobera, ceux de Londolo, les Bena Londolo.

Il existe parmi les Balala, tout comme parmi leurs voisins, une espèce de compagnonnage. Cette association se fait par affinité ou attraction entre indigènes de clans différents lors de temps heureux en vue d'époques et de jours malheureux tels les guerres, les disettes, les palabres. Un indigène demande à un autre indigène, généralement de même rang social et de même âge, de devenir son « frère » et à cet effet il lui remet un cadeau quelconque. Il est alors fait une incision aux bras ou aux poignets et chacun d'eux avale une goutte du sang du compagnon, scellant de la sorte leur pacte d'amitié et d'entraide. Ils se font ultérieurement des cadeaux plus importants.

Melland, dans son livre « In witch-Bound Africa » écrit que chez les Lunda, le sang est pris à la poitrine et est mélangé à de la bière avant d'être bu.

Les membres de mêmes clans sont astreints à des obligations mutuelles et un indigène dans l'embarras, fortement endetté et astreint au paiement immédiat de sa dette, par exemple indemnité de décès pour un accident dont il fut reconnu responsable, déficit de caisse pour un capita, peut en ce cas avoir recours aux membres de son clan et exiger qu'ils lui viennent en aide. Ces sommes d'argent sont, en fait, fort rarement remboursées et aucune contrainte ne sera admise pour leur recouvrement.

Les indigènes d'un même clan vivent généralement réunis, les 3/4 des indigènes de chaque village, étant constitués par des membres d'un même clan, les quelques étrangers étant des hommes ayant épousé des femmes du clan et résidant dans le village de leur femme.

CHAPITRES XIII

L'INCESTE

L'inceste est un manquement à la loi du clan, aux lois exogamiques. Aux yeux des indigènes il doit être proscrit car il porte atteinte à la pureté de la race.

L'inceste se nomme *ishiku* chez les Balala et les Baushi et *mwika* chez les Balamba.

Plusieurs incestes sont possibles :

1) l'inceste avec sa sœur et même avec toute femme de son clan. Jadis les coupables auraient été tués et leur corps brûlés (voir motifs dans chapitre sur réincarnation), surtout s'il y avait consentement de la femme.

Le frère aîné de la femme est chargé de par la coutume de provoquer une décision des juges.

Il est cru que si l'homme se marie ultérieurement sa femme sera en peine d'accoucher, toutefois le médecin leur remettra à tous deux des remèdes, au mari pour se purifier, à la femme pour accoucher.

Actuellement, avec le relâchement survenu à la suite de notre occupation, l'homme est chassé de la communauté, la femme n'encourant aucune peine.

2) l'inceste avec sa mère. Les coupables sont tués et leurs corps brûlés.

3) l'inceste avec sa fille; à noter que la fille, prenant le clan de sa mère, est de clan différent de celui du père; Les coupables sont tués et leurs corps brûlés.

4) l'oncle avec la fille de sa sœur; Coupables tués et corps brûlés;

5) avec la femme de l'oncle maternel. Les coupables sont de clans différents mais le neveu nomme la femme de son oncle « *mama* », de là l'inceste. Jadis seul le coupable était supprimé et son cadavre brûlé.

6) L'inceste avec la belle sœur. N'est grave que si connu de la femme du coupable disent en riant les Balala. Généralement provoque la remise d'un fusil à la belle mère.

Dans tous les cas de non mise à mort, donc actuellement, les coupables se rendront toujours chez le médecin, l'inceste ayant toujours de graves conséquences pour les accouchements futurs.

L'inceste de nos jours, est beaucoup plus fréquent qu'on ne le pense. J'ai notamment été appelé à intervenir pour un inceste entre mère et fils et une autre fois les anciens d'un village insistèrent pour que j'éloigne un jeune homme poursuivant sa sœur de ses assiduités. Les jeunes gens convoqués, le garçon, 20 ans à peine, se refusait à renoncer à sa sœur et à s'éloigner, la jeune fille déclarant d'autre part qu'elle ne pouvait et ne pourrait résister à la volonté de son frère.

La seule justification était « il me poursuit de ses propositions, il me demande de dormir avec lui, comment le lui refuser, il me veut. Que puis-je faire, moi pauvre femme. »

CHAPITRE XIV LA NAISSANCE

La femme enceinte consultera fréquemment les femmes âgées de son entourage et sollicitera leurs conseils. Ces vieilles femmes, ainsi que la sage femme, nommée Mshikolwe par les Balala et les Baushi et Ifimbela par les Balamba, donneront des conseils et des remèdes pour que la grossesse se passe normalement, pour éviter les malaises et les fausses couches et pour qu'un accouchement normal et aisé ait lieu.

Le mari d'une femme enceinte pour la première fois tressera une cordelette qu'il remettra à sa belle mère (mama fiala) pour que cette dernière la ceigne autour des reins de la femme. Les femmes du village apprenant l'heureux état de leur voisine se mettent de l'eau dans la bouche et la projette dans la direction de la femme enceinte.

La femme enceinte, peu avant l'accouchement, confessera ses fredaines à la sage femme car il est une règle établie et encore de croyance à l'heure présente, que la femme adultère meurt lors de l'accouchement. Par contre la mort de l'enfant lors de l'accouchement implique nécessairement la faute du père et aucun Mulala ne convaincra qui que ce soit de sa fidélité conjugale si son enfant est mort en couches. La confession doit être détaillée et explicite car le médicament à absorber est en rapport avec le genre et la gravité de la faute commise.

Si lors de l'accouchement la femme et l'enfant meurent ce ne peut être que par suite de l'adultère de la femme. A ces derniers moments, si la chose est possible, la femme sera priée de faire connaître son complice et ce dernier, rendu responsable des deux décès, sera fortement puni.

La sage femme, par absorption d'une décoction de feuilles, mettra la femme enceinte à l'abri de ce danger. La sage femme introduit également la main dans le vagin de la future mère, ferme alors le poing et retire alors celui-ci, cette manœuvre devant servir à élargir le vagin et faciliter l'accouchement.

Au moment de l'accouchement, le mari est naturellement mis à la porte de la hutte, mais l'on a soin d'enlever également le fusil, les lances, flèches, haches et couteaux pouvant se trouver dans la demeure.

Lorsqu'un nouveau né se présente les pieds d'abord, on le nomme « Mwika ». Il est Chikuto lorsque naît coiffé. L'enfant ne pleurant pas lors de sa naissance était tué. Lorsque l'enfant est mort-né le mari se rend immédiatement chez le docteur indigène, lequel aspergera le père et les indigènes du village d'un médicament. Ultérieurement le père et les indigènes du village absorberont un médicament leur remis par le médecin. L'enfant mort-né se nomme Kapopo.

Un enfant naturel se nomme Mwana wa Muluendo

Un enfant épileptique se nomme « Kinkoninkoni »

Un enfant chauve « Lipala »

Un enfant aveugle « Mpofo »

Un enfant muet « Kilubi »

Un enfant sourd « Waliko mahatwi tomfwa »

Un enfant manchot « Kilema »

Un enfant simple d'esprit « ichilu yalalume » pour un garçon

« ichilu yanakashi » pour une fille.

Un enfant qui ne marche pas alors que de par son âge il devrait pouvoir le faire, est nommé Chite. Jadis il n'y avait pas d'infirmités; ils étaient supprimés à leur naissance ou lors de la croissance car ils constituaient un fardeau pour la communauté. Les Spartiates ne faisaient-ils pas de même ? Jadis, cet enfant était supprimé, car s'il ne grandit c'est qu'il attend que ses parents (au sens le plus large du mot) meurent avant de se décider à marcher.

Une femme stérile se nomme « Ngumba ».

Le cordon ombilical est coupé par la sage-femme au moyen d'un couteau préposé à cet usage et nommé « inkoa ».

A la naissance de l'enfant un grain de sel est placé dans sa bouche, ce qui doit faciliter la prise du sein. Le nouveau-né est lavé à l'eau froide et enduit d'huile de ricin. Ceci fait l'accouchée pousser des cris de joie pour aviser la population du village de son heureuse délivrance. Le père fait alors de menus cadeaux à sa femme et aux femmes ayant assisté l'accouchée. Le placenta est enterré dans la hutte. L'enfant mort-né est souvent enterré dans la hutte chez les Balamba, alors que chez les Balala il est généralement enfermé dans une termitière. Chez les Bakaonde le placenta est enterré sous la barza. Il est prélevé une mèche de cheveux sur la tempe droite; celle-ci brûlée, les cendres sont liées dans un morceau d'étoffe attaché au cou de l'enfant.

Sir Harry Johnston dans « In British Central Africa » écrit que chez les Bamambwe l'enfant mort-né est découpé en cinq tronçons, soit les bras, les jambes et le tronc.

Le père ne peut toucher l'enfant aussi longtemps que le cordon ombilical n'est pas tombé et de même l'enfant ne quittera la hutte maternelle avant ce moment. Le cordon tombé, l'enfant est lavé à la rivière.

Le mari devant habiter le village de sa femme, (matrilocalité) l'accouchement a lieu dans le village de la femme, au sein de sa famille.

Lorsqu'une femme se fait avorter elle doit procéder elle-même et sans aide, à l'enterrement du fœtus au pied de l'arbre mubanga. Elle couvrira cet endroit d'un pôt noir retourné. A son retour au village, elle s'arrêtera au croisement de deux sentiers et, dans un but de purification, elle s'enduirra le corps d'une décoction de certaines herbes.

Il est à noter que les médicaments à absorber seront remis par l'intermédiaire de jeunes enfants, c'est à dire de mains innocentes.

Dans le même ordre d'idées notons que les premières semilles sont faites par de jeunes enfants et Weeks dans « Customs of Lower Congo Belge » cite qu'au Lac Bangwelo, les mères déposent des semences dans les menottes de leurs bébés incitant ces derniers à les laisser tomber sur les champs préparés.

Aussi longtemps que l'enfant prend le sein soit jusqu'à 2 ans environ, la femme est supposée ne pas avoir de rapports intimes avec son mari, car la femme enceinte voit tarir son lait et le jeune enfant imparfaitement sevré en souffrirait. C'est pourquoi les naissances sont généralement espacées de 30 à 36 mois. La polygamie se trouve encouragée par cette coutume quoiqu'à l'heure présente le mari s'absentera généralement pour en ou deux ans contractant un engagement en quelque société rhodésienne. La femme qui sèvre son enfant doit attendre que son lait ait complètement tari avant de reprendre les relations conjugales. Il en est de même si le nourrisson venait à mourir.

Dès cinq ans les petites filles quittent la hutte maternelle pour se rendre chez leur tante ou grand mère maternelle. Le recensement n'est guère facilité par cette coutume.

A noter encore que la femme accouchée ne pourra faire du feu ou préparer le « nshima » (ou bukali en kiswahili) aussi longtemps que le cordon ombilical du nouveau né ne sera pas tombé; elle ne pourra avoir de rapports intimes avec son mari pendant cinq lunes.

Avoir des jumeaux est de bon augure et est relativement fréquent. Deux garçons ou deux filles se nomment « Pundu », des enfants de sexes différents se nomment « Mapasa ». Le dernier né des jumeaux se nommera toujours « Chungu ». La femme ayant donné le jour à des jumeaux nommera toujours, quel que puisse être le sexe, Kiola Mpsa, l'enfant qu'elle aura ultérieurement. Les parents ayant des jumeaux parcourent le village, faisant entendre des chants obscènes et sollicitant des cadeaux. Les parents ne peuvent faire de distinction entre les jumeaux lesquels devront recevoir et être vêtus et gratifiés de perles identiques.

J'ai constaté que dans le District du Tanganika, le mère ayant mis des jumeaux ou monde, lorsque les enfants ont quelques mois, circule dans le village ou dans la localité accompagnée d'amies et connaissances, sollicitant des cadeaux — identiques pour chaque enfant — et en chantant.

J'ai remarqué une grande similitude de paroles et donne ci-dessous le texte en langue indigène et la traduction en français.

I. Waviele babili utukangwa, mutoke kasonde.

Waviele babili utukangwa.

Il faut insulter ceux qui mettent des jumeaux au monde.

II. Milanda yalibwa na mpazi, nsempula na ki.

Milanda yalibwa na mpazi.

Comment m'habillerai-je, mes vêtements sont mangés par les fourmis rouges

III. Katambalele wasaka nzila kaliba nzikwile.

Katambalele wasaka nzila.

Le passage est fermé. Par où passerons-nous? (en effet, un indigène barre la route au cortège : il reçoit un menu cadeau et se retire).

IV. Kipuli kia siapamba kilimukanwa nga mu ndibu.

Kinyo kia na pamba kilimukanwa nga mu ndibu.

La verge du père ressemble au battant d'une cloche.

Le vagin de la mère ressemble à la cloche.

V. Tokolo, tokolo te butoko ni mpemba ya nyo

(en kitabwa).

Tokwe tokwe a butoko ni mpemba gia mu nyo

(en kitumbwe).

Tokwe tokwe ke butoko i mpemba ya munyo

(en kiluba).

Intraduisible même en latin.

VI. Kabolo kasio, kanio kasio kabiala mpangalume (en kitumbwe).

Kibolo kike, kinio kike kiaviala mpangalume (en kitabwa).

Kabolo kache, kanio kache kabutuila mpangalume (en kiluba).

La verge du père est petite, le vagin de la mère est petit mais « ces deux » mettent au monde un enfant plus gros que verge et vagin.

VII. Kabika mahasa kanyo kobe, kabika kanyo kobe.

Il faut insulter l'enfant mis au monde après la naissance de jumeaux.

VII. Baye baye ba hamba, baye baye.

Venez, venez, les deux jumeaux (le cadeau ayant été reçu).

VIII. Ebiya bino, ebiyo ebiya bino.

C'est assez pour aujourd'hui, c'est assez.

Le « Journal of African Society », en 1906, décrit très pittoresquement une cérémonie qui a lieu en Rhodésie du Nord, mais qui n'a pas lieu chez les Balala ou leurs voisins immédiats.

Lorsque des jumeaux naissent dans un village, la sage-femme s'empresse de proclamer l'évènement. Le père des jumeaux se rend immédiatement chez le médecin du village et ce dernier lui remet aussitôt un médicament, fait du mulombo et du mupapi, dont le père et les hommes du village s'aspergent le corps. Lorsque les cordons ombilicaux sont tombés les indigènes du village se rendent à un croisement de chemin et les jumeaux sont placés dans des paniers posés sur des claies. Des parents d'autres jumeaux dansent autour des claies, l'assemblée clamant des chants obscènes et des malédictions sur les parents de jumeaux dernièrement mis au monde. Les danses terminées, et de retour au village, le père des jumeaux égorge une chèvre, mélange au sang un remède lui remis par le médecin indigène et en asperge les pieds la sage-femme. Le soir tombé, il ira asperger le linteuil de chaque maison, ainsi que les chèvres, les greniers à grains, les poulaillers. Le père de jumeaux se nomme « Shimpundu ».

Il semble que ces cérémonies sont destinées à éviter des calamités.

Ultérieurement, la femme ayant mis un seul enfant au monde, le médecin fera absorber un médicament par les époux et ce dans le but de se purifier et de se débarrasser de toutes traces de la conception de jumeaux.

Une mère ayant souci de la santé de son bébé n'omettra pas de lui enduire le crâne d'une pâte, produit de l'écrasement des feuilles du musokolobe mêlé à la graisse de mbono (fruit de brousse).

Lorsque les dents du dessus se montrent les premières, la consternation règne chez les parents. Cet enfant se nomme Lutala chez les Balala et les Kaonde, Kinkula chez les Balamba, Chinakula chez les Babemba. Si l'enfant n'est pas supprimé, il provoquera la mort des vieillards du village, les coupables seront recherchés et les parents mis au ban de la communauté; en effet à chaque percée d'une dent une personne du village mourra. La mère ou la grand'mère du « Lutala » se rendra à la rivière la plus proche, l'enfant attaché par une étoffe sur le dos. La femme entrera à reculons dans l'eau et l'eau atteignant ses genoux détachera la pièce d'étoffe pour que l'enfant tombe dans l'onde. Sans se retourner elle sortira de la rivière et rentrée au village ne pourra se lamenter. La garde robe du bébé et ses jouets sont également jetés à l'eau. Ultérieurement les parents iront se purifier chez le médecin. Chez les Kaonde le Lutala est abandonné en brousse et non pas noyé.

Actuellement le Lutala n'est plus noyé. On frotte la gencive supérieure au moyen de feuilles du kibangalume. Les dents rentrent dans la gencive et les dents du dessous se montrent alors. En fait, ces feuilles irritent et gonflent la gencive supérieure et les dents sont cachées permettant de sauver les apparences.

L'on facilitera la venue des dents de la mâchoire supérieure en frottant la gencive de feuilles de l'arbre Mufishia. (Philibert Edme, dans son roman Nkoya Kalambwa paru en feuilleton dans l'Informateur, a admirablement décrit la scène de la suppression de l'enfant Kinkula).

Il est dans les attributions du père de donner un nom à son enfant. Ce nom, le nom de nombrils le premier que l'enfant portera mais nullement le dernier, sera celui d'un membre décédé du clan maternel de l'enfant.

A l'âge de la puberté l'enfant se choisira un second nom et l'homme fait changera à nouveau.

Il sera parlé de la réincarnation plus tard .

Si l'enfant tombe malade, ou dépérit ou refuse de prendre le sein, cela provient que le nom fut mal choisi et que c'est une autre personne qui se réincarnera dans l'enfant. Le clan maternel est consulté, on réunit les noms des membres décédés de la famille et l'on impose un autre nom à l'enfant. Si l'enfant prospère, se nourrit, c'est que c'est bien la personne dont on donna le nom au nouveau-né, qui s'est réincarné. Dans le cas contraire, l'on change à nouveau de nom, consultant éventuellement les notables du clan.

Les Balala pratiquant le matriarcat, l'enfant est du même clan que sa mère et dépend uniquement du clan maternel. Les fonctions de mari et de père sont de peu de considération chez les Balala.

Les dents de lait se nomment Ukukula Makene. (Makene se dit d'une personne, de tout âge, n'ayant pas de dents).

Lorsque l'enfant perd ses dents de lait il projette la dent, entre les jambes écartées, vers le levant, tout en jetant un morceau de charbon de bois vers le couchant et il dira, « que mon ancienne dent disparaisse tel le soleil se couchant et que ma nouvelle dent se montre rapidement tel le soleil se montrant journellement. »

La durée de la conception est imparfaitement connue de l'indigène et il prétend qu'elle diffère d'après le sexe de l'enfant mis au monde. Généralement il donne dix lunes pour la conception d'un garçon et neuf lunes pour la conception d'une fille.

Thurnwald, dans « Black and White in East Africa », écrit que l'ensemble des populations du Tanganika donnent huit mois quant à la durée de la conception. Il ajoute que ces peuplades croient que la conception résulte de l'action de la semence masculine sur le sang de la femme et pour se faire se basent sur l'arrêt des menstrues de la femme enceinte. Cette croyance serait partagée par les Azande (E. E. Evans Pritchard dans la Revue de Sociologie 1932-1934 page 406).

NOTE : Les Albinos, raconte Sheane, ne sont que la réincarnation de Mulenga. Mulenga, d'après les Baushi, était blanc de peau, vint du pays Luba, et apporta la peste bovine aux Babemba en 1894. Kitimukulu, le chef des Babemba, n'ayant pas voulu abdiquer en faveur de Mulenga, ce dernier refuse de quitter le pays et se réincarne sans cesse.

CHAPITRE XV

LA KISUNGU.

La jeune fille pubère se nomme Kisungu, par conséquent une jeune fille ayant ses premières règles est nommée Kisungu.

Une jeune fille non initiée, n'ayant pas passée par les cérémonies du « Kisungu » se nomme Imbuli ; lorsqu'elle aura été initiée elle se nommera « Wamoye ».

Rien n'empêchait une jeune fille d'être mariée ou fiancée avant d'être « kisungu » mais lorsque cette jeune fille était enceinte — elle s'appelait alors Katangwa — elle était obligée de vivre à l'écart, en dehors du village, sa nourriture lui étant portée par des femmes ayant eu leur retour d'âge. Personne ne pourra l'assister au moment de l'accouchement, le nouveau né étant jeté en brousse de crainte qu'il ne provoque le décès au village des vieillards.

Une jeune fille ayant ses règles pour la première fois quitte sa hutte et se cache aux abords du village. Ses amies la recherchent et chez les Babemba la trouveront la tête voilée et en pleurs. Ses amies se livrent à des danses, nommées Ikisela, et elles passent la journée ensemble. Au crépuscule on la recouvre d'un grand voile recouvrant tout le haut du corps et cachée par ses amies réintègre sa maison.

Chez les Babemba, une femme nommée Nakimbela, aurait rejoint les jeunes filles en brousse, et au croisement de deux sentiers aurait enduit le corps de la kisungu d'un médicament, après quoi, la chargeant sur son dos, elle aurait conduit la jeune fille dans sa maison à elle.

La Kisungu doit éviter de voir ou d'être vue par un homme.

La Kisungu restera une quinzaine de jours dans sa hutte, — dans la hutte de la Nakimbela chez les Babemba, — et aura soin de ne faire du feu ou de cuisiner.

Chez les Balala, elle passera son temps avec la Ninakimbela (celle qui initie la Kisungu) et se récréera avec des fillettes non nubiles. Durant son confinement, — la kisungu n'étant autorisée de sortir que quelques instants, chaque jour, à l'aurore, — elle écouterait les conseils de la Ninakimbela ; laquelle l'instruirait de ses futurs devoirs et droits de femme mariée. D'autres femmes lui rendront également visite et lui citeront les règles de politesse, règles de préséance, de conduite, d'hospitalité et lui enseigneront certaines pratiques d'hygiène intime. Lorsque le flux est terminé, la Kisungu procède à un nettoyage approfondi de la hutte ; chez les Babemba la hutte étant intérieurement blanchie. Le confinement chez les Babemba dure un mois.

Durant le temps de la ségrégation de la kisungu les hommes du village sont tenus à distance de la hutte, les femmes et les jeunes filles du village chantant et tambourinant à l'extérieur.

La danse Ikisela, dont parlé plus haut, se danse publiquement par les femmes du village, le soir où la kisungu a été reconduite chez elle.

Chez les Babemba, chaque village possède une hutte destinée aux Kisungu et ornée et peinturlurée de figures grossières à l'intérieur.

Si la Kisungu est mariée ou fiancée, ce qui n'est pas improbable comme dit plus haut, le mari ou le soupirant se nomme Mukakisungu chez les Balala et Sikisungu chez les Babemba. Lorsque la période de confinement est près de prendre fin, le mari se présente armé devant la demeure de sa belle-mère et vocifère brandissant sa lance réclamant son « gibier ». Cette cérémonie est plus longue chez les Babemba, et le mari ou soupirant doit atteindre de sa lance une statuette en terre façonnée et bien en vue au milieu de la hutte. Si l'homme manque la cible, il est l'objet de la risée des assistants. Lorsque la kisungu est fiancée, la cérémonie du mariage a lieu généralement après l'initiation.

Le lendemain de la cérémonie les époux sont rasés et enduits d'huile. Le mari ou le fiancé prend l'initiée sur son dos et la porte de sa hutte à la sienne, la déposant sur une natte. Arcs et flèches du mari sont posés sur les genoux de la jeune fille. Le beau-père fait alors cadeau à son gendre, d'une flèche l'autorisant à transpercer le séducteur éventuel de sa femme.

La fiancée chez les Balala se nomme « Mukote ».

J'ai dit qu'une Imbuli pouvait être mariée, mais elle ne peut avoir de rapports avec son mari quoiqu'elle puisse cohabiter avec lui.

Le viol d'une Wamoye est sévèrement puni par le tribunal indigène.

Chez les Bakaonde (Rhodésie du Nord, au Sud du Copperbelt), la cérémonie du Kisungu a lieu 2 ou 3 ans avant l'apparition des premières règles soit donc vers 8, 9 ans.

Une jeune fille ou une femme célibataire, tout comme une veuve, se nomme « Musike ».

Il n'existe aucune initiation pour les garçons. Les Balala, tout comme leurs voisins, ne pratiquent pas la circoncision. Le matriarcat en est probablement cause.

(A suivre).

JURISPRUDENCE

SUPERSTITIONS INDIGENES.

EPREUVE DU MAPINGO.

MUTILATION DE CADAVRE, en vue de déterminer par l'examen de l'appendice, si, de son vivant, le défunt était, ou non, un jeteur de sorfs.

JUGEMENT

Tribunal de District de l'Uele séant à Buta
Audience publique du 30 juin 1942 en cause : le Ministère Public contre :

Nose alias Manzeke, fille de Sesenge, décédé, et de Bumando, décédée, clan Mapaha, capita Adabuma, femme de Babu sans profession ;

Motuandra alias Motobane fille de Sesenge, décédé, et de Bumando, décédée, clan Mapaha, capita Adabuma, veuve, sans profession ;

Tumanda alias Mabaga, fils de Zombo, décédé, et de Mambele, décédée, clan Mando, capita Magombo, cultivateur ;

Bangbendu alias Mbalibongo, fils de Dalanga, décédé, et de Agbasinandro, en vie, clan Mapoli, capita, Kabome Mapeze, cantonnier à Rungu ;

Dungele alias Kamato, fils de Ndumbane, décédé, et de Mbwatala, en vie, clan Mapaha, capita Adabuma, travailleur de plantation à Rungu ;

Mbelenge alias Bayane, fils de Gaduma, en vie, et de Matala, en vie, clan Mapaha capita Adabuma, travailleur à Rungu ;

Tous de la chefferie de Niapu, territoire des Mangbetu, district de l'Uele, et tous détenus préventifs.

Vu par le Tribunal de District de l'Uele siégeant comme juridiction répressive, la procédure à charge des prévenus ci-dessus, pour :

Quant à Nose et Motuandra :

1^o) le 29 décembre 1941, à Rungu, territoire des Mangbetu, district de l'Uele, à titre

de coauteur, soit en coopérant directement à l'exécution soit en fournissant une aide ou une assistance nécessaire, avec préméditation, s'être rendues coupables d'un meurtre — fait légalement qualifié assassinat — sur la personne d'un enfant indigène en bas-âge, appelée Odiakpara, en la noyant dans la rivière Nangondinda, laquelle enfant était la fille de la coprévenue Nose et la nièce de Motuandra ; infraction prévue et punie par les articles 43, 44 et 45 du Code Pénal livre II ;

Subsidiairement : avec intention de donner la mort, s'être rendues coupables d'homicide volontaire sur la personne d'un enfant indigène en bas-âge, appelée Odiakpara et qui était la fille de la coprévenue Nose et la nièce de Motuandra, en la noyant dans la rivière Nangondinda ; infraction prévue et punie par les articles 43 et 44 du Code Pénal livre II ;

2^o) le 30 décembre 1941, à Rungu, territoire des Mangbetu, district de l'Uele, méchamment mutilé le cadavre de l'enfant Odiakpara qui avait été sacrifiée, en lui ouvrant le ventre aux fins de vérifier si elle avait ou non le mauvais œil (likundu) ; infraction prévue et punie par l'article 61 du Code Pénal livre second ;

Quant à Tumanda, Bangbendu, Dungele et Mbelenge :

En décembre 1941, à Rungu, territoire des Mangbetu, district de l'Uele, ou dans les environs immédiats, s'être rendus complices des infractions d'assassinat ou meurtre et de mutilation de cadavre :

Tumanda : en procédant à une épreuve superstitieuse dite du « mapingo » qui en fut la cause directe, alors qu'il n'était pas dans une situation telle qu'il n'ait pu prévoir que ces infractions seraient commises ; infraction prévue et punie par les articles 22 et 23 du

Code Pénal livre premier et 43, 44, 45, 59, 60 et 61 du Code Pénal livre second ;

Bangbendu, Dungele et Mbelenge : soit en imputant par abus des croyances superstitieuses des indigènes et sans fondement réel, aux coprévenues Nose et Motuandra, un acte ou un événement vrai ou imaginaire, en l'occurrence la maladie maléfique de deux enfants de leur parente sachant que cette imputation conduirait les personnes suspectées à commettre les susdites infractions, soit en faisant à dessein naître chez les mêmes personnes la résolution de pratiquer une épreuve superstitieuse, en l'occurrence le mapingo, dont le verdict pouvait les amener à perpétrer les infractions d'assassinat ou meurtre et de mutilation de cadavre ; infraction prévue et punie par les articles 22 et 23 du Code Pénal livre premier et 43, 44, 45, 59, 60, 61 et 78 du Code Pénal livre second ;

Vu la comparution volontaire des prévenus qui ont renoncé expressément à la formalité de la citation ;

Vu l'instruction fait aux audiences publiques des 20 et 30 juin 1942 ;

Où le témoin dans sa déposition ;

Où le Ministère Public en ses conclusions et réquisitions conformes ;

Où les prévenus en leurs dires et moyens de défense présentés par eux-mêmes ;

Le Tribunal :

Attendu qu'Odiakpara, petite fille en bas âge, a été sacrifiée par sa mère, la prévenue Nose, et sa tante Montuandra, par superstition ; que cette enfant fut jetée et maintenue dans l'eau d'un barrage jusqu'à ce que mort s'en suive, puis le lendemain le corps fut découpé de façon à vérifier s'il avait le « mauvais œil » (likundu) ;

Attendu que Nose et Motuandra étaient toutes deux suspectées d'avoir ensorcelé des enfants, les nommés Pomade, fils du coprévenu Mbelenge, ce qui aurait été l'œuvre de Nose, et Otobasodia, fils de Bangbendu, ce qui aurait été l'œuvre de Motuandra ; que ces suspicions avaient été vérifiées par au-

gures, dont le verdict avait été sollicité par Obienjanja, décédé dans l'intervalle, et par Tumanda, tous deux spécialistes de l'épreuve dite du « mapingo » ;

Attendu qu'il y a lieu d'ajouter que le coprévenu Dungele, beau frère de Mbelenge, et cousin des prétendues ensorceleuses, est intervenu dans l'accusation d'envoûtement, spécialement contre Motuandra, en sollicitant l'intervention du sorcier et en participant à l'épreuve ; qu'en conséquence il a engagé sa culpabilité en faisant naître la résolution de pratiquer l'épreuve superstitieuse et y prenant part ;

Attendu que Nose et Motuandra, sentant que leur propre père, Sesenge, mort également dans l'intervalle, les croyait coupables, ont fini par trouver la vie impossible, et en désespoir de cause n'ont eu d'autre recours que de sacrifier le plus jeune des enfants de Nose, le mauvais œil se transmettant selon les croyances locales par les femmes, leur culpabilité maléfique ne pouvait donc être démentie que par la constatation de l'absence de « likundu » dans le corps de l'enfant mis à mort ; qu'en l'occurrence la mutilation, œuvre des deux prévenues, a abouti à ce résultat de les innocenter ;

Attendu que les auteurs d'une épreuve superstitieuse portant sur l'imputabilité d'un envoûtement ont une influence extrêmement nocive dans les milieux indigènes ; qu'en effet une suspicion ainsi confirmée équivaut en quelque sorte à une condamnation à mort, si les effets de l'envoûtement ne cessent pas ; que dans la région de Paulis, même là où l'influence chrétienne s'est fait sentir — et tel est bien le cas en l'occurrence puisque les faits ont eu lieu à Rungu — le nombre des envoûteurs mis à mort par tortures ne se compte pas ; que c'est sous le coup de la terreur d'avoir un pareil sort que Nose, à l'instigation de sa sœur il est vrai et la mort dans l'âme, s'est résolue à sacrifier son enfant ;

Attendu qu'il est évident qu'en l'occurrence la décision homicide a précédé le

crime; qu'il y eût à ce propos échange d'idées entre Motuandra et la mère qui ne savait se résoudre au sacrifice et qui d'ailleurs, après un premier geste d'exécution, laissa à sa sœur le soin de perpétrer le crime; que celui-ci eût lieu sous le coup sans doute de la crainte mais néanmoins après réflexion; qu'en conséquence les dispositions qui répriment l'assassinat leur sont applicables (article 45) à défaut d'avoir à la Colonie de texte réprimant l'infanticide;

Attendu que l'article 59 du Code Pénal livre second édicte que ceux qui ont participé à une épreuve superstitieuse seront comme complices punis de l'infraction qui en sera la conséquence directe, à moins qu'ils n'aient pu prévoir qu'elle serait commise;

Attendu qu'en l'occurrence l'assassinat et la mutilation ont été la conséquence des épreuves établissant la culpabilité maléfique de Nose et Motuandra, et qu'il est infiniment probable que ceux qui y ont participé n'ignoraient pas que cette conséquence pouvait suivre; qu'en tout cas, vu les mœurs des Mangbetu, la connaissance qu'en avaient les prévenus cette conséquence était parfaitement prévisible; qu'en conséquence le prévenu Tumanda qui procéda à l'épreuve, Bangbendu, Dungele et Mbelenge qui ont fait naître la résolution de la pratiquer ou y ont participé, doivent être punis comme complices des infractions consécutives d'assassinat et de mutilation, la première n'étant qu'un préambule nécessaire à l'autre;

Attendu qu'il est hors de doute que le mauvais œil, aux yeux de la Société indigène, est le plus grand mal et qu'il faut tout faire pour en préserver la famille; qu'à raison de cette optique encore extrêmement ancrée en territoire des Mangbetu spécialement, il est difficile de refuser le bénéfice de certaines circonstances atténuantes à ceux qui agissent en vertu de telles convictions; que toutefois, la défense sociale et la nécessité de combattre ces pratiques barbares doivent aussi entrer en ligne de compte

pour éviter un indulgence défavorable aux nécessités de la répression;

Attendu que la prévenue Motuandra a la première pensé au crime et y a décidé la mère, sa sœur Nose;

Attendu qu'on ne voit pas en quoi Bangbendu, Dungele et Mbelenge seraient moins coupables l'un que l'autre; que Tumanda, en principe, en pratiquant l'épreuve, a eu un rôle essentiel et devrait être réprimé plus sévèrement mais qu'en l'occurrence, vu son âge, déjà avancé, une peine de même ampleur correspondra aux nécessités de la répression;

Attendu que le père de l'enfant sacrifié le plaignant Babu, doit recevoir indemnisation; que la somme ci-après indiquée au dispositif est équitable et qu'il y a lieu de l'imposer solidairement aux coupables;

Attendu que l'épreuve a eu lieu avec un « mapingo » qui a été saisi; qu'il échet d'en prononcer confiscation.

Par ces motifs

Vu les articles 43, 44, 45, 59, 60, 61 du Code Pénal livre II;

— les articles 5, 7, 8, 9, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22 et 23 du Code Pénal livre premier;

— le décret du 11 juillet 1923;

— l'Arrêté Royal du 22 décembre 1934 coordonnant les décrets des 9 juillet 1923, 2 février 1926, 24 décembre 1930, 22 février 1932, 31 mai 1934 et 26 novembre 1934;

Statuant contradictoirement :

Condamne Nose préqualifiée : du chef d'assassinat, avec admission de circonstances atténuantes, à une servitude pénale de dix-huit ans; et du chef de mutilation méchante de cadavre, à une servitude pénale de deux ans;

Prononce le cumul de ces peines soit vingt ans de servitude pénale;

Condamne Motuandra préqualifiée : du chef d'assassinat, avec admission de circonstances atténuantes, à la servitude pénale à perpétuité, et du chef de mutilation de cadavre, à une servitude pénale de 2 ans.

Dit que cette dernière peine de servitude

pénale sera absorbée par celle de la servitude pénale à perpétuité.

Condamne Tumanda, Bangbendu, Dungele et Mbelenge préqualifiés : du chef de complicité à une infraction d'assassinat et à une infraction de mutilation méchante de cadavre, chacun à deux peines de servitude pénale respectivement de 9 ans et 1 an ;

Prononce le cumul de ces peines, soit 10 ans de servitude pénale pour chacun d'eux.

Statuant d'office sur les intérêts civils de la partie lésée, condamne les sept prévenus in solidum à payer, à titre de dommages-intérêts, au nommé Babu, fils de Mandengwa et de Dakalanda, chef Mpangwei travailleur résidant à Rungu, territoire des Mangbetu, une somme de 700 frs, et à défaut de paiement dans le délai légal, chacun à une contrainte par corps de 5 mois.

Condamne Nose et Motuandra chacune

à deux huitièmes, et Tumanda, Bangbendu Dungele et Mbelenge, chacun à un huitième des frais du procès s'élevant en totalité à la somme de 376 frs la quotité des frais mise à charge des deux premières étant ramenée d'office à 60 frs, et à défaut de paiement dans le délai légal, condamne Nose et Motuandra, chacune à 6 jours de contrainte par corps, et chacun des autres prévenus à 4 jours de contrainte par corps.

Prononce la confiscation du mapingo saisi.

Et attendu qu'il y a lieu de craindre que les condamnés ne tentent de se soustraire à l'exécution de la peine, ordonnè leur arrestation immédiate.

Ainsi jugé et prononcé à Buta, à l'audience publique du 30 juin 1942 où siégeaient Messieurs Jean Jacques Van De Velde, Juge-Suppléant; Fernand Walhin, Ministère Public, et Léopold Thienpont Greffier.

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des deux premières années (1925 et 1926), sont épuisées.

Les numéros restants des années 1927, 1928 et 1929 : 150 francs.

Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.

Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.

Celles des années 1943 et 1944 non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.

Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.

La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1075 francs.

La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et ses deux suppléments : 1925 francs.

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées : 35 francs par année.

Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.

Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume) : 105 francs le volume.

Celle des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES :

Ouvrages épuisés : Introduction à la jurisprudence congolaise, Les Juridictions indigènes, La Dot et Le Droit coutumier, branche nouvelle du droit par A. Sohier ; Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux ; Coutumes et institutions des Barundi, par E. Simons.

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.

Les diverses sortes de cheptels dans le droit coutumier des pasteurs du Kivu, par A. Moeller une brochure, 3 francs.

Notes sur le droit coutumier des Halebi, par F. Grévisse, une brochure, 5 francs.

Un tournant de notre politique indigène — Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemplinne, une brochure 5 francs.

Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.

Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.

Enquête sur le droit coutumier Congolais : Questionnaire, par P. van Arenbergh, une brochure, 3 francs.

La famille chez les Basfila, par R. Marchal, 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 supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, par L. Bours : 150 francs.

Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec les deux suppléments : 325 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., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs

Le droit foncier coutumier des Bazela, des Balomotwa et des Banwensii, 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 Baxéke, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.

Essoi 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 - 1916-1920 - Souvenirs de carrière par F. Dellicour, 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.

La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.

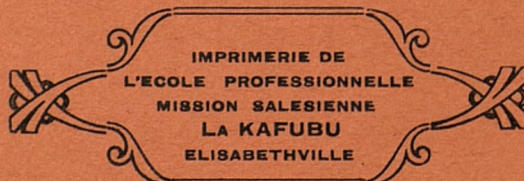
Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.

Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.

La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobaru, par le R. P. de Beaucorps, s - j., une brochure, 5 francs.

Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, 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: 100 frs ; au Bulletin seul : 50 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

- LE DROIT COUTUMIER DU CONGO BELGE, Précis du cours professé à l'Université
Coloniale de Belgique, par M. Sohier, Conseiller à la Cour de Cassation (v. suite) 261 ✓
- ETUDE SUR LES BALALA, Territoire de Sakania, par L. Lambo, Administrateur
Territorial (Suite) 273

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

LE DROIT COUTUMIER DU CONGO BELGE

précis du cours professé à l'université Coloniale de Belgique

par M. Sohier,

Conseiller à la Cour de Cassation Procureur Général honoraire à Elisabethville.

CHAPITRE PREMIER

LA COUTUME INDIGÈNE SOURCE DU DROIT COLONIAL BELGE

1) *Nécessité du Droit* : Aucune société n'est viable sans des règles qui coordonnent les actes de ses membres, et sans une justice qui, en procurant à la société le respect de ces règles, y maintienne l'ordre. *Preuves* : la réglementation dans les sociétés sportives ; les révoltes qui éclatent dans les colonies quand le pouvoir exécutif, notamment les fonctionnaires territoriaux, abusent de leurs prérogatives et paralysent l'exercice de la justice ; existence d'un droit même dans les sociétés les plus primitives.

Le droit conditionne toute notre vie sociale ; aucun de nos actes n'est possible sans lui et chacun de nos actes a des conséquences juridiques.

2) *Sources du Droit* :

Dans toute société, les règles qui forment le droit ont comme sources :

1) *la loi*, c'est-à-dire les dispositions d'ordre général édictées par le pouvoir législatif. Au Congo on les appelle lois, décrets et ordonnances-lois.

2) *les règlements*, c'est-à-dire les dispositions d'ordre général édictées dans les limites de ses prérogatives par le pouvoir exécutif. Ce sont les arrêtés, ordonnances et règlements.

3) *la jurisprudence*, c'est-à-dire les décisions du pouvoir judiciaire qui, bien que n'ayant juridiquement aucune force obligatoire, sont cependant maintenues par les tribunaux d'une façon si générale et si constante qu'en pratique les citoyens sont obligés de s'y conformer.

4) *la coutume*, c'est-à-dire la manière habituelle d'agir de tous les citoyens ou d'une classe de citoyens (exemple : coutumes commerciales). — Elle se marque par la répétition d'un même acte un grand nombre de fois et pendant un temps considérable avec la conviction que cet acte constitue le droit de la matière. — La coutume n'est valable comme source de droit qu'en l'absence de prescriptions résultant des trois premières sources du droit. — Elle tire sa force obligatoire de l'assentiment tacite des citoyens et du pouvoir ; elle est censée exprimer la volonté tacite des parties. — Elle se transforme d'ailleurs rapidement en jurisprudence.

Dans les pays civilisés, les trois premières sources du droit sont écrites. La quatrième est révélée uniquement par les faits, par l'étude de l'usage.

3) *Le droit indigène congolais* :

Avant l'arrivée des Européens, les groupements indigènes congolais possédaient un droit et une justice.

Ce droit était comme tout autre composé :

1) *de lois*, édictées par le législateur indigène, chef et conseil des anciens généralement.

2) *de réglemens*, édictés par les autorités, chefs, ministres.

3) *de jurisprudence*, l'organisation judiciaire était souvent très développée et jouait son rôle d'interprète et de régulateur du droit.

4) *de coutumes*, dans les matières non réglées par l'autorité.

Les noirs ignorant l'écriture, ces quatre sources étaient non écrites.

Au bout d'un certain temps, le souvenir de l'origine des règles se perdait, la masse les confondait en les considérant toutes comme représentant, non pas des coutumes, mais la volonté des ancêtres, c'est-à-dire des lois.

En l'absence de documents écrits, les premiers explorateurs n'ont pu connaître ce droit qu'en étudiant les usages. Ils en ont conclu, tout naturellement mais à tort, que ce droit était fait uniquement de coutumes. Au lieu de l'expression « le droit congolais » on a employé les termes « la coutume indigène ».

4) *Uniformité ou pluralité du droit :*

Dans les pays de l'Europe occidentale, la Révolution française a instauré le système de l'uniformité du droit : les mêmes lois s'appliquent à tous les citoyens et sur tout le territoire. On a ainsi réalisé l'égalité civile des citoyens.

A ce système s'oppose celui de la pluralité du droit, qui consiste à édicter des statuts et des lois différentes pour les différentes catégories de citoyens, afin d'adapter les règles qui leur sont applicables à leur milieu, leurs croyances, leurs intérêts économiques, leur développement social.

Ce système, dont on aperçoit les avantages et les dangers, était celui de l'ancien régime, de l'Europe orientale, des républiques fédératives. En recul sous l'influence des nationalismes centralisateurs, il se réintroduit cependant parfois sous la force des faits : législations et juridictions spéciales (conseils de prud'hommes par exemple); mesures de protection des minorités.

5) *Système juridique colonial belge :*

Dans les colonies belges, l'élaboration du droit est une prérogative de la nation en qui repose la souveraineté. Elle en a confié l'exercice à des autorités désignées par la charte coloniale.

Mais la charte a reconnu que l'uniformité du droit n'était pas conforme aux intérêts de la population dans un pays où celle-ci est composée de groupes aussi différents que les blancs et les noirs. Elle a admis qu'il fallait à ceux-ci un droit spécial, adapté à leur situation, et, comme ce droit existait, qu'il était d'ailleurs impossible d'en construire un de toutes pièces, elle a laissé les indigènes sous l'empire de leurs coutumes.

Ce faisant, la charte, ni les décrets qui ont repris ce principe, n'ont pas innové. C'était la solution déjà adoptée par l'Etat Indépendant.

Le législateur a parlé des coutumes parce que c'était l'expression traditionnelle pour désigner le droit indigène. Conformément à la pratique de l'Etat Indépendant, il n'a nullement eu l'intention d'accepter uniquement les règles réellement coutumières et de rejeter celles qui seraient plutôt des lois ou de la jurisprudence nègres.

Ainsi le droit indigène est une partie du droit colonial belge, au même titre que les lois, décrets et ordonnances. Nous continuerons à l'appeler coutumier, non parce qu'il serait fait de coutumes, mais parce que, faute de documents écrits, il s'est jusqu'à présent exprimé uniquement dans les usages. Cette situation se modifie d'ailleurs : les décisions des autorités indigènes et la jurisprudence sont désormais écrites.

Quand le législateur édicte que les indigènes resteront sous l'empire de leurs coutumes, l'expression est à la fois trop étroite, comme nous venons de le voir, et trop large : il est évident que seules sont applicables les coutumes d'ordre juridique.

6) *Limite à l'applicabilité des coutumes :*

1. Le droit coutumier cesse en principe d'être applicable aux indigènes immatriculés.

2. Le droit coutumier cesse d'être applicable dans les matières que le législateur a réglées par une loi qu'il a rendue applicable aux indigènes. En cas de conflit entre une telle loi et une règle coutumière, c'est celle-ci qui doit être écartée. Exemples : frais de justice ; consommation du mariage quand l'épouse est impubère.

3. Une règle coutumière ne peut être appliquée quand elle est contraire à l'ordre public. — L'ordre public, c'est l'ensemble des règles essentielles à l'organisation de la société telle que le législateur le conçoit. Les bonnes mœurs y rentrent : des règles immorales sont contraires à l'ordre public. — De quel ordre public s'agit-il ? De l'ordre public interne belge ? Non, car le législateur admet le polygamie. De l'ordre public international ? Non, car c'est là une notion très vague et qui ne tient pas compte des variétés de population. Il faut admettre qu'il s'agit d'un ordre public spécial, l'ordre public colonial belge. Il faut dans chaque cas rechercher la volonté du législateur d'après nos principes fondamentaux de civilisation, nos institutions et les bases humanitaires de notre politique indigène.

CHAPITRE II

GENERALITES SUR LE DROIT COUTUMIER

A. Contenu du Droit coutumier

7) *Branches du Droit :*

Nous ne sommes qu'au début de la connaissance du droit indigène congolais mais nous pouvons affirmer qu'il comprend toutes les branches du droit nécessaires à la vie d'un état : droit politique et administratif, minutieux, où rien n'est laissé à l'arbitraire ; droit civil avec ses grandes divisions classiques, droit des personnes, des biens, spécialement droit foncier, et droit des obligations ; droit pénal, le plus rudimentaire ; droit international public et privé ; organisation judiciaire et procédure.

B. Caractères du Droit coutumier

8) *Social :*

Le droit indigène vise à protéger les intérêts permanents de la société.

Il n'est pas individualiste : les intérêts personnels doivent s'effacer devant l'intérêt commun. Cependant il a un respect de l'individu beaucoup plus grand qu'on ne se le figurait généralement. L'homme est protégé contre les abus du pouvoir, ses droits sont définis. De même la femme avait des droits bien déterminés, et notamment le régime de la séparation de biens est le plus fréquent.

Il n'est pas communautaire. S'il y a des biens et des travaux collectifs, des obligations sociales, les droits de l'individu restent fort étendus.

9) *Varié :*

Le droit indigène varie fort selon les groupements : familles patrilineales et matrilineales ; monarchies, aristocraties, démocraties, etc.

Facteurs de différenciation : origine lointaine différente (races diverses) route des migrations, influences frontalières, mariages exogamiques, grands courants d'idées, facteurs économiques (droit des tribus pastorales).

10) *Evolutif*

Ce droit se modifie rapidement avec une grande souplesse pour s'adapter aux situations nouvelles.

Ce caractère lui est dénié par ceux qui, s'inspirant de la définition classique de la coutume, considèrent qu'une règle n'entre dans le droit coutumier qu'après un long laps de temps et la répétition d'un grand nombre d'actes semblables. Mais cette vue purement théorique est contraire aux faits : nous voyons sous nos yeux de nombreuses coutumes résultant de notre occupation (exemple : naissance de la dot chez les Balebi ; prêts de machines). Elle se base sur une notion fautive du droit indigène qui n'est pas composé uniquement de coutumes mais partiellement élaboré par un législateur et une jurisprudence qui ne connaissent pas les multiples formalités qui rendent si lente l'évolution du droit européen.

11) *Plural*

Ce droit ne vise pas à l'uniformité. Il admet des règles spéciales pour les différents groupes et sous-groupes, pour les sectes magiques, il admet que les parties se placent sous des régimes spéciaux (pactes de monogamie et d'indissolubilité). Il admet des règles spéciales pour certaines classes de la population, aristocraties. Lors d'une conquête le vainqueur admet la persistance du droit du peuple vassalisé (Ruanda-Urundi ; Bayeke).

12) *Un*

Varié, évolutif, plural, ce droit n'en a pas moins une unité réelle ; il forme un ensemble cohérent. Droit public, privé, pénal, se tiennent. Un noir vis-à-vis d'une coutume toute différente de la sienne ne se sent pas devant une conception étrangère et incompréhensible, comme parfois devant nos lois.

C'est que toutes ces règles s'inspirent d'une conception identique de la vie et d'une même philosophie. Ce n'est pas le lieu de la définir et nos connaissances en cette matière restent rudimentaires et conjecturales. On peut exposer les règles juridiques sans remonter jusqu'à cette source : de même peut-on exposer le droit occidental sans faire un exposé complet du christianisme, bien qu'il en découle et en soit imprégné.

Du fait que ce droit forme un tout cohérent, il résulte qu'il est très dangereux d'y toucher partiellement. En modifiant un détail on risque d'ébranler le tout. Les incidences imprévues des lois : exemples : lutte contre la polygamie ; les juives nord-africaines.

13) *Humain*

Les mœurs indigènes étaient parfois (pas partout, ni toujours), barbares, anthropophagie traite, épreuves, lutte contre les sorciers, sacrifices humains.

Mais il y a là pour une bonne part des abus contraires au droit, des pratiques venant des étrangers, spécialement des Arabes, ou des conceptions différentes des nôtres.

A côté de cela, le droit montrait un respect réel de la personnalité humaine : droit d'assistance, hospitalité, nécessité des consentements (mariage de la femme esclave).

14) *Formaliste*

En l'absence d'écriture, on se préoccupe de réserver la preuve des actes par des formes de publicité, des gestes et des cérémonies. De ces gestes et cérémonies, il faut savoir dégager le sens de l'acte juridique. Nombreuses cérémonies pour extérioriser les consentements.

La preuve est parfois obtenue par l'intervention d'un intermédiaire ou témoin officiel. Le ndonga en matière de mariage.

L'évolution doit aller vers la disparition de ces formes et leur remplacement par l'écriture. Veiller à ce que tout le contenu ancien des actes se retrouve dans l'écrit.

C. L'ÉTUDE DU DROIT COUTUMIER

15) *Connaitre*

Divers procédés doivent être employés concurremment pour découvrir les règles du droit coutumier :

a) *L'observation des faits*

Cette observation doit être critique : approfondir, distinguer les cas, bien rechercher tous les éléments.

La pratique ne révèle pas toujours le droit, car il y a des abus, des excès contraires au droit (on se passe de consentements exigés), des infractions généralisées à cause de l'abaissement de la moralité (adultère, rapports prématurés), des ignorances, déformations involontaires du droit, parfois sous notre influence (l'indemnité en matière d'adultère).

Il est parfois difficile de distinguer l'abus et l'évolution de la coutume (somme remise à une femme en vue du mariage : prix ou cadeau initial ?)

b) *L'étude des décisions* rendues par les tribunaux.

Ne pas se contenter des jugements souvent mal rédigés. Il faut bien se faire expliquer les cas, les discuter avec les juges, dégager les principes.

c) *Les sources orales*

L'organisation indigène se préoccupait de conserver les décisions des chefs, des conseils, des tribunaux : à défaut d'écriture, elle prévoyait des dignitaires spéciaux qui devaient les enregistrer dans leur mémoire, gardiens des coutumes, greffiers. Toujours au moins deux, encyclopédies ambulantes, historiens.

Les juges, héréditaires, recevant une formation spéciale, assistant aux audiences comme **stage**.

Les chefs. En savent parfois moins que leurs dignitaires, le Roi est moins fort en droit que le président de la Cour de Cassation.

Les intermédiaires officiels (ndongas).

Les avocats (ainsi les batoni chez les Bayeke)

Les arbitres (par exemple chez les Lunda).

Les experts en certaines matières (gardiens des droits de chasse, juges de police, chefs de terre).

Se méfier des renseignements recueillis :

chez les domestiques, plantons, ménagères, hommes du commun : ils sont ignorants du droit comme partout les non-juristes. On ne va pas demander des consultations juridiques au **mastroquet** du coin, à la prostituée ou à l'huissier d'administration.

chez les noirs instruits : s'ils ont passé dans un pensionnat leurs années d'enfance, il est à craindre qu'ils aient perdu le contact avec leur groupement.

chez les greffiers des juridictions indigènes : ils comprennent souvent très mal le droit qui s'applique devant eux.

16) *Comprendre*

Quand on connaît une règle ou une institution, il faut encore essayer d'en dégager le sens par l'analyse juridique. Il faut en demander le pourquoi aux experts indigènes (hélas, on

s'apercevra que ce pourquoi est souvent perdu). Il faut partir de l'idée que le droit noir a été élaboré par des hommes, c'est-à-dire par des êtres raisonnables poursuivant un but raisonnable, voulant résoudre certaines difficultés (exemple : coutumes de remplacement et de veuvage). Partir aussi de l'idée que certaines nécessités ou institutions sont universelles, tenant au fond de la nature humaine.

Le droit doit être interprété. Les règles d'interprétation du droit coutumier sont les mêmes que celles de tout autre droit, par exemple :

une institution ne peut pas être étudiée isolément ; il faut, pour la comprendre, la confronter avec l'ensemble du droit et de la société indigènes.

pour comprendre un règle, il faut rechercher sa raison d'être, son but : exemple, la dot. d'un cas bien posé, on peut déduire une règle (exemple : possibilité du refus de la femme en cas de veuvage), mais il faut se garder de prendre pour règle l'exception.

d'une règle on peut déduire des applications (nécessité du consentement au mariage dans tous les cas).

le sens d'une règle peut se déduire du but à atteindre ou des conséquences qu'aurait telle ou telle interprétation.

17) Enseigner

Après nous être mis à l'école du noir pour connaître et comprendre son droit, nous devons utiliser notre formation de juristes pour dégager le sens des institutions d'après leur contenu et les besoins sociaux qu'elles satisfont et les expliquer aux noirs.

Nous ne pouvons nous contenter des explications des ethnologues, qui parfois rendent compte des détails, de la forme, pas du fond de l'institution.

Nous ne pouvons nous contenter des explications des indigènes. Sans les négliger, il faut reconnaître qu'elles sont souvent ignorantes et se basent parfois sur des traditions ou des légendes inventées après coup.

Il faut par notre enseignement et en collaboration avec eux amener les noirs à retrouver le sens de leur propre droit et à l'élaguer des parties barbares qui s'y sont ajoutées, souvent contrairement à son propre génie.

D. DU CONFLIT DE COUTUMES

18) De la coutume ancienne :

Si la coutume actuelle n'est pas conforme à la coutume ancienne, c'est en principe la coutume actuelle qui doit être préférée. Elle seule représente le droit actuel, vivant, adapté à la situation. Il ne faut pas cependant considérer comme une évolution de la coutume ce qui n'en est qu'une altération contraire à son esprit ou des infractions dues au relâchement des mœurs (la fréquence des adultères ne supprime pas la fidélité conjugale).

La coutume ancienne doit cependant être étudiée car elle est la clef de la compréhension de la coutume actuelle.

19) Coutumes différentes

Quelle coutume doit-on appliquer quand les comparants sont ressortissants de groupes ayant des droits différents ?

Il faut rechercher quelle est leur volonté : en général en contractant on décide au moins implicitement quel droit on va appliquer.

En matière de mariage, on peut dire que la volonté des contractants est toujours que la coutume de la femme soit appliquée : le fiancé s'y conforme dès le début des négociations.

C'est la loi du lieu qui doit être appliquée en droit politique ou administratif. De même en droit pénal, où toutefois on doit parfois s'en référer au droit de la partie lésée. C'est la loi du lieu aussi qui doit être appliquée en matière contractuelle, quand rien ne révèle une volonté différente des parties : il y a en effet présomption qu'elles ont pensé à la loi du lieu où elle se trouvent

E. APPRECIATION GENERALE

20) *Valeur du droit coutumier*

Il s'agit d'un droit qui, barbare par certaines de ses parties, constitue cependant un ensemble de règles sérieuses, développées, adaptées à l'état social des peuples qu'il doit régir et aux conditions spéciales de la vie africaine.

Avant d'en rejeter certaines parties, il faut le reconnaître et le comprendre. Il est des institutions qui apparaissent comme barbares à première vue et qui apparaissent comme sages lorsqu'on en pénètre l'esprit. Il en est qui apparaissent comme mauvaises parce qu'elles ont dégénéré, qu'on ne les applique plus correctement faute de les comprendre, ou parce que on croit être le droit ce qui n'est que l'abus et l'infraction. Bien loin dans ces cas de condamner le droit, c'est en y revenant qu'on trouvera les règles sages.

21) *Evolution du droit coutumier*

Le droit coutumier doit évoluer. Il doit être épuré de ses éléments barbares. Il doit s'adapter à la situation nouvelle que nous avons créée.

Il est désirable que cette évolution se fasse par l'intégration dans ce droit de nos principes chrétiens et belges, d'une part à cause de leur supériorité, ensuite pour arriver à une fusion des divers éléments de la population congolaise. La plasticité de la race noire et le fait que sa morale ne s'écarte guère de la nôtre permettent d'espérer ce résultat. Il semble d'ailleurs être de plus en plus le vœu de la partie évoluée de la population indigène.

Mais il ne faut pas trop pousser, cette évolution. Elle doit être l'œuvre du progrès des mœurs et de l'assimilation des idées nouvelles par les esprits. Des règles innovées qui ne trouvent pas ces terrains favorables restent stériles et contribuent à la désagrégation de la société indigène et surtout de la famille.

F. BIBLIOGRAPHIE

22) *Ouvrages généraux*

La science, et le mot même, de droit coutumier sont tout récents. Je crois pouvoir dire que Mr Devaux et moi-même les avons préconisés les premiers. Aussi en est-on au début de leur étude et les progrès sont incessants. On ne peut se servir des travaux anciens qu'avec beaucoup de prudence et tout particulièrement on observera de fortes différences entre mon enseignement actuel et mes travaux précédents.

Il n'existe que deux traités d'ensemble, encore rudimentaires : les *Eléments de droit coutumier nègre* Mr de Possez, Elisabethville, 1944, et les *Eléments de droit privé coutumier* de Mr J. Vanhove, parus dans les *Novelles, Droit colonial* t. III.

23) *Autres ouvrages*

En ce qui concerne les monographies et ouvrages divers, on consultera avec fruit la bibliographie de mon ouvrage « *le Mariage en droit coutumier congolais* ». Y ajouter ce qui a paru pendant la guerre dans le *Bulletin des Juridictions Indigènes* et du *Droit coutumier congolais*, ainsi que dans *Aequatoria*.

CHAPITRE III.

PRINCIPES GÉNÉRAUX DU DROIT COUTUMIER

1. La parentèle, cellule sociale

24) Notions générales et définition

La société congolaise était une juxtaposition de groupements familiaux, parfois sans autorité au dessus d'eux, parfois avec une autorité qui en est issue, parfois une autorité venue du dehors pour se superposer à eux, mais en leur laissant toujours une large part de leur autonomie.

Comme les termes clans et famille prêtent à malentendus, nous appellerons ces groupements parentèles.

La parentèle et le groupement des descendants d'un ancêtre commun, avec leurs femmes, leurs enfants, leurs clients et (autrefois) leurs esclaves, sous un même chef, que nous appellerons l'ancien, et possédant un patrimoine commun, foncier et mobilier.

Les parentèles peuvent se scinder, se regrouper, s'étendre. Les membres continuent à en faire partie quand ils en sont éloignés. Mais, même lorsque la notion de parenté et certains liens subsistent, il n'y a plus parentèle quand disparaît la notion d'un patrimoine commun : on se trouve alors devant un autre type de société.

La parentèle se scinde par essaimage dès qu'elle devient trop nombreuse pour que la gestion en soit possible. Par contre on peut voir fusionner, se regrouper, des parentèles parents devenues trop faibles.

25) Caractéristique

Ce qui caractérise la parentèle, c'est qu'elle est un véritable petit état, avec son gouvernement, ses lois, sa justice. Dès lors les rapports entre les parentèles, et les rapports entre membres de parentèles différentes, s'apparentent plus aux rapports de droit international qu'aux rapports entre concitoyens.

26) Types de parentèles.

La formation des parentèles décrivant des liens de parenté, on sait qu'il faut distinguer les cas où la parenté se transmet par les hommes (patrilinéarité) ou par les femmes (matrilinéarité). L'enfant peut dépendre de la parentèle paternelle (patripotestativité) ou de la parentèle maternelle (matripotestativité).

Lors du mariage, la femme cesse parfois de faire partie de sa famille pour appartenir désormais à la famille du mari. Mais dans la plupart des cas elle continue à faire partie de sa propre famille. Dans cette hypothèse, deux cas doivent encore être distingués : parfois la femme va habiter avec le mari, ainsi que les enfants (patrilocalité); plus rarement la femme et ses enfants continuent à habiter la parentèle de la mère de la femme (matrilocalité). On remarquera que dans le premier cas la femme et les enfants habitent la parentèle du mari, mais ils y sont des étrangers la parentèle de la femme continue à exercer sur eux ses droits et sa protection. Dans le second cas, quand le mari vient habiter auprès de sa femme et de ses enfants dans leur parentèle il y est aussi un étranger.

27) L'ancien

Le chef de la parentèle est le plus ancien membre de la famille. Il faut calculer par générations. A la mort de l'ancien, son frère suivant lui succède en principe (frère consanguin ou utérin selon qu'on se trouve en patrilinéarité ou en matrilinéarité). Ce n'est que quand tous les frères ont exercé le pouvoir qu'on passe à l'aîné de la génération suivante.

L'ancien est le représentant du fondateur du clan, à ce titre il est père de la parentèle, de tous ses membres. Sacrificateur, juge, législateur, chef du travail, il concentre tous les pouvoirs, mais comme un père. C'est-à-dire qu'il ne peut user de ses pouvoirs qu'au profit de la parentèle, avec bonté, ses pouvoirs sont en réalité des devoirs.

Tous les membres de la parentèle sont ses fils, ils lui doivent obéissance comme des fils, mais ont le droit de compter comme des fils sur son secours, sa justice. Ils lui doivent respect, affection, tribut, mais en retour ils ont droit à sa protection et à sa générosité.

28) *Le conseil de famille*

Presqu'absolu, inviolable en théorie à cause de son caractère religieux ou magique, le pouvoir de l'ancien se trouve cependant contrôlé, compensé, par celui du conseil des aînés de la parentèle qu'il doit consulter dans les cas graves. Souvent ce conseil peut, lors de la disparition d'un ancien, choisir pour le remplacer, non exactement l'aîné, mais le plus apte parmi les prétendants possibles.

29) *La fraternité*

Tous les membres de la parentèle sont frères, ce qui implique des devoirs mutuels étendus d'aide et d'assistance, On a des droits sur les biens de son frère, non pas des droits de copropriété, mais une espèce de droit de créance. Les obligations sont réciproques, mais pas par un compte strict de droit et d'avoir.

30) *Responsabilité collective*

Associés de la parentèle, tous ses membres l'engageaient vis-à-vis des membres d'autres parentèles, et tous ses membres étaient considérés comme responsables pour elle. En d'autres termes, chaque membre du groupe répondait vis-à-vis des autres groupes de tous les actes du chef ou des autres membres du groupe. Supposons qu'un membre de la parentèle A vole un objet à un membre de la parentèle B, non seulement le volé pourra réclamer l'objet au voleur, l'arrêter pour le contraindre à restitution et éventuellement le punir, mais tout membre du groupe B arrêter ainsi tout membre du groupe A. Supposons qu'un membre du groupe A commette un adultère grave avec la femme d'un membre de B, le mari trompé pourra tuer, non seulement le séducteur, mais à son défaut tout autre membre de A. Dans les cas graves, tous les membres de B, prenant parti pour leur parent lésé, pouvaient chercher réparation ou vengeance chez tous les membres de A : c'était le déclenchement d'une guerre indigène.

31) *Le patrimoine*

Le patrimoine de la parentèle était constitué de ses droits fonciers, des tributs, du produit des dots, des créances du groupe vis-à-vis des autres parentèles.

En fait, on peut considérer qu'il était la propriété collective de la parentèle. Mais il ne semble pas que cette notion juridique de bien collectif, de bien appartenant à une société, ait partout été dégagée par les juristes indigènes. Le patrimoine était considéré comme la propriété personnelle de l'ancien, mais propriété limitée par les droits que les membres de la parentèle tenaient de leur qualité de fils.

LA PATERNITÉ, NOTION DE L'AUTORITÉ

32) *Les rapports de supérieur à inférieur*

Habitué aux relations sociales de la parentèle, les congolais repensaient sur leur modèle toutes les autres relations sociales. La plupart des autres groupements, clans, tribus, étaient d'ailleurs réellement basés sur l'idée de parenté, d'une lointaine descendance commune, dont le

chef, représentant du lointain ancêtre, était le père. Mais la même notion était étendue à l'autorité de conquérants. De même l'autorité dans les sectes religieuses.

Cette notion de l'autorité protégeait les droits des inférieurs, elle était de nature à empêcher la tyrannie, puisque le chef devait se conduire, non comme un maître, mais comme un père.

Cette notion assurait aussi le respect de l'autorité, l'obéissance ne découlant pas de la discipline mais du dévouement et de la fidélité.

Il faut noter que le noir a envisagé sur le même pied ses rapports avec l'européen. La notion de rapports entre maître et serviteur résultant uniquement d'un contrat lui était étrangère. Quand à la dépendance résultant simplement de l'autorité, il n'en connaissait qu'un cas, l'esclavage. Tout contrat d'engagement chez un européen comportait donc pour celui-ci des devoirs de bonté et de protection. On peut comprendre à quel point le noir s'est trouvé désorienté devant notre façon d'envisager le contrat de travail. Le noir s'imaginait aussi sur le type paternel l'autorité des fonctionnaires et là encore sa déception est vive.

Notons entre parenthèses qu'il y a un certain genre de reconnaissance que vous ne pouvez espérer du noir : vous ne faites que votre devoir à ses yeux en étant généreux. Ne lésinez pas quand il ne s'agit pas de relations purement commerciales. Devant certains larcins, rappelez-vous que le noir ne distingue pas très bien entre votre bien et le sien parce qu'effectivement dans sa pensée il a des droits sur vos biens, sur le patrimoine de son père.

3. LA FRATERNITÉ, FONDEMENT DES RELATIONS SOCIALES.

33) *Les rapports entre égaux*

La parentèle habitue le noir à ne concevoir que deux types de relations entre gens qui ne sont pas engagés dans des liens de subordination : ou bien on est membres du même groupe, dès lors frères avec tout ce que ce terme implique, ou bien on est étrangers, c'est-à-dire sans liens.

Dès que la vie sociale l'amène à des rapports étroits avec des étrangers, il ne trouve de modèles pour ces rapports que ceux entre frères. Comme tout ce qui se trouve en dehors de la fraternité est sans droit, il institue une parenté fictive, sociale, qui a les mêmes effets que la fraternité du sang. Notion parfaitement en rapport avec l'ensemble de son droit, qui connaît l'adoption et la clientèle.

Tout ce qui engendre des rapports sociaux engendre une fraternité, croyances communes, sectes superstitieuses et religion ; service commun ; identité de nom, etc.

Extension de cette idée jusqu'à la notion d'une fraternité humaine, même vis-à-vis de l'étranger, du misérable. Merveilleux effets de cette fraternité : la résorption du chômage.

4. NOTION CONGOLAISE DE LA RESPONSABILITÉ

34) *Etendue de la responsabilité*

En droit européen l'homme est responsable de sa faute, et uniquement des conséquences directes de celle-ci. Pour le noir, il incombe à l'homme une responsabilité beaucoup plus étendue : il est responsable des conséquences, même indirectes, de ses actes. Il est responsable même s'il n'y a pas faute, et même si l'acte est involontaire. On cite avec raison comme exemple la responsabilité de ceux qui, même sans le savoir, ont en eux une puissance malfaisante.

35) *Responsabilité pour autrui*

Cette responsabilité étendue semble comprendre la responsabilité pour les objets et les

animaux dont on a la propriété ou la garde, et pour ceux auxquels on est lié, le père pour ses enfants, les enfants pour le père, le frère pour le frère. Il ne s'agit pas de faute ou de présomption de faute, mais d'une analyse très poussée de la notion de personnalité, et peut-être d'une application de l'esprit profond de la philosophie des bantous.

CHAPITRE IV

DROIT PUBLIC

36) *Formes variées de gouvernement.*

Il serait impossible d'étudier en détail les constitutions si diverses des états indigènes. Signalons les formes suivantes :

a) *le communisme* : coexistence des parentèles ou des clans, sans aucun pouvoir central. Les questions communes sont délibérées de la façon la plus démocratique par l'assemblée des anciens. L'un d'eux la préside, mais on change souvent de président pour éviter que sa préséance devienne définitive ou héréditaire et se change en souveraineté.

b) *l'organisation féodale hiérarchisée* : Un chef héréditaire gouverne une série de vassaux non moins héréditaires, avec l'aide de ministres ou de dignitaires héréditaires eux aussi. La protection des groupes et de leurs membres contre le souverain est assurée par la limitation de son pouvoir résultant des pouvoirs des vassaux. Réciproquement ceux-ci sont empêchés de se montrer tyranniques par l'existence du pouvoir central. Celui-ci met de l'ordre dans les rivalités des vassaux entre eux et en profite. Cette balance des pouvoirs joue avec d'autant plus d'efficacité qu'à tous les degrés on trouve la notion paternelle de la souveraineté.

c) *la monarchie centralisée* : Un chef héréditaire nommant lui-même les chefs des sous-groupes qui ne sont ainsi plus que des espèces de gouverneurs en son nom. Dans ces états, le souverain, en apparence maître absolu, voit souvent son pouvoir fortement limité par le conseil des anciens et d'autres garanties constitutionnelles. La justice lui échappe même parfois (les arbitres chez les Lunda). Ce type de gouvernement s'appuie souvent sur une caste guerrière qui le rend fort, mais cette caste domine souvent le souverain.

d) *la vénalité des offices* : Toutes les charges, y compris celle de chef, sont temporaires. Au bout de quelques années, les chefs ou titulaires de dignités doivent se retirer devant des candidats qui ont acheté leur désignation en faisant d'importants cadeaux aux anciens.

e) *les aristocraties parallèles* : Toutes les dignités sont aux mains d'une caste héréditaire. Mais à chaque degré du pouvoir existe une fonction correspondante de contrôleur qui est exercée par un membre d'une autre noblesse héréditaire. Les membres de l'aristocratie de contrôle ne peuvent jamais accéder aux fonctions dirigeantes, pas plus que les autres aux fonctions de contrôle. Jamais de « ôte-toi de là que je m'y mette » de la part des contrôleurs.

37) *L'administration indirecte :*

On remarquera qu'en cas de conquête les noirs pratiquent souvent les méthodes que nous appelons d'administration indirecte, laissant aux vaincus, moyennant une certaine sujétion, leurs chefs et leurs formes de gouvernement.

Dans ces cas ils assurent parfois leur domination en plaçant entre les groupes conquis des îlots de la tribu conquérante, sous la domination de gouverneurs, dont les pouvoirs sont plus étendus aux points névralgiques, par exemple aux frontières ; ce sont les comtes et marquis de notre féodalité.

38) *Limitation du pouvoir.*

On notera que, sauf la première, toutes les constitutions décrites, tout en essayant de réaliser l'unité du groupe et d'assurer au souverain assez de pouvoir pour qu'il puisse faire régner l'ordre et maintenir la puissance du groupe vis-à-vis des groupes voisins, prennent cependant des précautions variées pour protéger les parentèles contre l'arbitraire du pouvoir. Si toutes les constitutions indigènes n'étaient pas foncièrement démocratiques, toutes cependant étaient incompatibles avec l'idée du chef potentat absolu.

Il faut ajouter que les droits étendus des parentèles et des groupements intermédiaires qui leur réservaient presque toutes les questions de droit privé, limitaient aussi fortement l'étendue du pouvoir des autorités supérieures, un peu comme en Suisse l'existence des cantons réduit la puissance des autorités fédérales.

La protection contre l'absolutisme était encore assurée par d'autres moyens variés : par exemple le nouveau souverain était parfois soumis à un temps d'épreuve, à un conseil de tutelle, etc. Exemple : la lukonkeshia.

On peut assurément trouver des exemples de souverains tyranniques, mais c'est par abus de leurs pouvoirs, contrairement au droit et à leur caractère paternel : usurpateurs, conquérants appuyés sur une caste militaire, alliés des Arabes imitant ceux-ci, chefs placés entre les exigences du blanc et la protection de leurs sujets.

39) *Hérédité des charges*

Beaucoup de charges étaient héréditaires, mais toujours sous condition d'aptitude du candidat. Ainsi, si le commandement militaire était l'apanage de telle famille, le titulaire du commandement y formait ses héritiers, frères, neveux ou enfants. A sa mort, il était remplacé en principe par le plus ancien, mais uniquement si celui-ci avait fait preuve de la capacité voulue, sinon il était écarté au profit du suivant, etc.

40) *Compétence des tribunaux*

Les droits politiques peuvent en général d'après le droit indigène être revendiqués devant les tribunaux, notamment les charges héréditaires, les limites territoriales, etc. On opposerait vainement aux demandeurs une exception d'incompétence basée sur notre principe de la séparation des pouvoirs.

Toutefois, actuellement, de telles revendications ne peuvent réussir que si elles ne se heurtent pas à une disposition contraire de la loi européenne : ainsi la fixation des limites des chefferies est réservée à l'autorité territoriale et ne pourrait donc plus faire l'objet d'un procès.

(A suivre)



ETUDE SUR LES BALALA

Territoire de Sakanía

par L. Lambo, Administrateur Territorial

(Suite)

CHAPITRE XVI

LE MARIAGE

La vie sexuelle, le besoin et la recherche de satisfactions sensorielles constituent la principale préoccupation du Mulala, domine et explique toute la vie indigène.

Les Balala se livrent de très bonne heure à des rapports sexuels. A peine pubères les jeunes garçons n'ont aucune difficulté à convaincre de toutes jeunes filles à commettre ou essayer de commettre l'acte sexuel. Les jeunes filles se livrent au moyen de jeunes carottes de manioc ou de patates douces à des pratiques éhontées, par ailleurs, la wamoye (jeune fille initiée) au moyen de ses doigts élargira journellement l'ouverture du vagin.

L'on peut dire dans l'ensemble que lors du mariage la jeune fille a toujours déjà eu des rapports intimes avec son futur époux, et bien souvent le mariage n'est décidé que lorsque la femme se voit enceinte. Il se pratique en fait le mariage à l'essai.

Les Balala ne semblent attribuer de valeur spéciale à une jeune fille vierge.

Il est très fréquent qu'une jeune fille qui se marie a eu 3 ou 4 amants.

Les jeunes filles Balala ont en principe le droit de choisir leur époux. Si la jeune fille fut promise en mariage alors qu'elle était enfant, devenue pubère elle sera en droit de se refuser à l'union.

Le jeune homme décidé à se marier entreprend ses parents et décide sa mère, son oncle maternel ou ses sœurs de rendre visite aux parents de la jeune fille, laquelle est généralement au courant de la démarche. Le montant de la dot, son mode et les délais de paiement sont débattus. Le jeune homme, lequel s'est éloigné pendant ce temps, revient au village de la jeune fille et construit sa hutte.

La jeune fille Mulala se marie généralement vers 15 ans, le jeune homme lui ayant de 19 à 22 ans. La jeune fille est complètement formée dès ses 14 ans. Elle a ses premières règles entre 12 et 14 ans.

Les Balala pratiquant l'exogamie, à de rares exceptions, le futur marié est obligé de quitter le village maternel.

La maison terminée, la jeune fille est conduite un soir chez son fiancé et ils passent la nuit ensemble, sans, paraît-il, avoir de rapports. A l'aube, la belle-mère, (mama fiala), apporte au futur un plat de nshima (bouillie de manioc, de maïs, de sorgho ou d'éleusine, c'est à dire de la farine jetée dans de l'eau bouillante et triturée jusqu'à consistance). Ce nshima de circonstance se nomme « Kipununa wukala ». Le fiancé prend soin de ne pas toucher au plat et peu après la jeune fille quitte la hutte. Le mariage, c'est à dire la consommation du mariage aura lieu au lendemain de cette cérémonie.

Les cérémonies du mariage sont plus ou moins longues et cérémonieuses selon le rang et la richesse des intéressés.

Le jour du mariage, le père de la jeune fille exhorte son gendre à remplir les devoirs incombant à son état, tandis que la mère exhorte sa fille à être active... soumise... et fidèle. Le

jeune homme conduit alors la jeune fille chez lui et cette dernière gardera le silence et ne le rompra que lorsqu'elle aura reçu un cadeau de perles de son mari.

Lorsqu'une femme épouse un chasseur, arrivés devant la maison du mari, ce dernier pénètre seul dans la demeure et sort les armes. La femme passe alors le seuil, suivie du mari portant l'arme.

Une femme mariée, ayant ses règles, peut cohabiter avec son mari mais elle ne peut cuisiner. Les rapports sexuels lui sont formellement interdits.

Il est également strictement interdit d'avoir des rapports sexuels en brousse ou en plein air. En cas d'adultère, la faute en est aggravée.

Jadis, le prétendant était astreint à faire cadeau à sa future belle-mère et à sa fiancée d'étoffes. Ces étoffes étaient faites d'écorces des arbres muombo, mutaba, ngalati, musoko, chinganse. Les étoffes des (1) trois premiers arbres sont lavables et au moyen de baies ou de racines, elles peuvent être teintes en rouge, bleu ou noir. De même, l'huile les assouplit. L'arbre abattu, l'intérieur de l'écorce est enlevé et après avoir été assoupli par un séjour dans l'eau, est étiré, séché au soleil, gratté et battu au moyen d'un maillet.

Le Nfumu avait droit de prendre femme où il voulait et qui il voulait sans tenir compte si la femme était mariée, fiancée ou libre. Lorsque un nfumu désirait une femme ou qu'il avait connaissance d'une belle femme, il envoyait un messenger lequel s'approchant de la femme convoitée, lui frottait les épaules, de graisse de lion. Par le fait même elle devenait « tabou » et personne, même son mari, ne pouvait et même n'osait s'opposer à son départ.

Seul le frère est autorisé à proposer au nfumu de racheter sa sœur. Grand polygame, le nfumu, vite fatigué de son acquisition, y consentait parfois.

Le nfumu peut avoir des femmes esclaves, qu'il gagna à la guerre. Les enfants issus de telle union son naturellement libres.

Il y eut des femmes Nfumu, notamment une certaine Mupemba. Son mari est alors le « Lumbwe ya Nfumu » titre qui est porté habituellement par le beau-frère du nfumu.

Lorsqu'une femme nfumu voyait un homme qui lui plaisait, elle priait ses cousins de procéder à l'enlèvement de cet homme, lequel était porté dans la maison de la cheffesse.

La nfumu a le privilège de choisir son mari. La fonction de prince consort n'est nullement recherchée. S'il ne doit travailler il n'a par contre pas le droit de corriger sa femme. Il doit être fidèle et la réciproque ne joue pas. Si ses enfants sont malades et chétifs, on le prendra à partie et si un enfant meurt ou si sa femme met au monde des enfants morts-nés, il risque la mort. L'infécondité est toujours le fait du mari pour le Lumbwe ya nfumu comme pour tout indigène du commun (mukete). Chez les Babemba, le Lumbwe était aveuglé lorsqu'un de ses enfants venait à mourir car le décès ne pouvait être que la conséquence de son infidélité.

Chez les Bamambwe et les Banamwanga (Rhodésie du Nord, entre lacs Tanganika et Bangwelo), Sheance écrit que la jeune fille peut y choisir son mari. Cela se nomme Mwata wa kwingiliba. La jeune fille pénètre nuitamment dans la hutte du jeune homme et lui dérobe son arc et ses flèches. La jeune fille, le jour venu, s'installe devant la hutte du jeune homme l'arc et les flèches sur ses genoux et elle brise une des flèches. Le mariage aura lieu peu après sans grandes cérémonies. Si l'homme refuse de se marier, en plus du discrédit encouru par la jeune fille, son père devra remettre une chèvre pour faire oublier la présomption de sa fille.

Jadis une esclave était préférée à une femme libre, car l'homme épousant une esclave ne devait payer de dot (s'il ne devait acquérir la femme) et en tout cas les enfants lui revenaient. II

1. Dans le « geographical Journal » Melland écrit que les indigènes du Bangwelo enlèvent l'écorce de l'arbre mitowa (Mutaba ?) pour en façonner des étoffes et il prétend que l'écorce enlevé se renouvelerait.

touchera la dot de ses filles, ne sera pas affligé d'une belle-mère et ne devra pas faire de champs pour sa belle-mère, ou à son défaut sa tante, cousine ou quelqu'autre personne du clan de sa femme, et enfin il imposera à sa femme esclave son village comme résidence la matrilocalité perdant ici ses droits. La femme esclave ne pouvait demander le divorce. Bref tous les soucis, toutes les contrariétés affligeant habituellement un homme marié lui étaient évitées ; pour une fois cet homme était le maître en son ménage.

Le mari résidera au village de sa femme et si en droit coutumier il lui est loisible d'obliger sa femme à l'accompagner vivre en son village après la naissance de 2 à 3 enfants, en fait il est rare que la femme consente à quitter le village maternel avant 7 à 10 ans de mariage et même en ce moment le départ est subordonné à l'accord de la mère, de la grand'mère, de l'oncle maternel et des sœurs aînées ce qui en fait, impliquant le consentement collectif de tant de personnes rend excessivement rare la possibilité pour un mari de quitter le village de sa femme lorsque cette dernière est affligée d'une nombreuse ascendance féminine.

La matrilocalité a, à mon avis, une influence nocive sur le développement de la collectivité indigène.

Voici les obligations mutuelles des époux :

L'épouse doit

- 1° entasser le bois coupé par le mari pour les champs d'éleusine
- 2° semer
- 3° sarcler les champs
- 4° chasser les oiseaux des champs
- 5° récolter le grain
- 6° engranger le grain (magasin à grain — butala)
- 7° surveiller la volaille
- 8° moudre le grain
- 9° faire la cueillette journalière des feuilles de manioc pour les préparer tels des épinards
- 10° préparer les repas
- 11° désherber les sentiers
- 12° préparer de la bière
- 13° façonner et cuire les pots
- 14° puiser de l'eau
- 15° couper le bois
- 16° faire le lit
- 17° entretenir la maison en état de propreté
- 18° couper la paille pour les toitures
- 19° apporter l'eau au mari lorsque ce dernier élève les murs en torchis
- 20° faire la lessive
- 21° se livrer à la cueillette des fruits de brousse (Ifisepo)
- 22° se livrer à la pêche des alevins
- 23° cultiver des courges (pîpes et louches) et faire le métier de « potier »
- 24° soigner les enfants
- 25° fournir les pierres du foyer et les meules à écraser l'éleusine et le sorgho.

Les obligations du mari sont :

- 1° faire le gros travail des champs, c'est à dire les travaux de préparation, déboiser
- 2° cultiver les champs, aidé de sa femme
- 3° clôturer les champs
- 4° cultiver le tabac

- 5° ériger les greniers (butala), sauf les couvrir de paille, travail qui revient à la femme
- 6° tresser les nattes et les papiers (kipe)
- 7° réparer ses vêtements
- 8° construire la maison, c'est-à-dire le gros ouvrage; charpente, montants etc...
- 9° se livrer à la chasse
- 10° établir les barrages sur les cours d'eau, creuser les pirogues, nouer des filets, pêcher.
- 11° surveiller le gros bétail
- 12° tailler les manches de hache, les pagayes
- 13° fournir les armes
- 14° vêtir sa femme et ses enfants.
- 15° se procurer le montant de l'impôt indigène. Le mari payera l'impôt indigène du produit de champs auxquels il aura exclusivement travaillé, la coutume ne prévoyant pas que la femme doive aider son mari pour lui permettre de s'acquitter de ses obligations fiscales. Je répète que les champs établis collectivement constituent la propriété de la femme et que cette dernière en dispose comme elle l'entend, les produits vendus lui revenant exclusivement. Autre charme du matriarcat.
- 16° fournir à sa femme le mortier (fusu) et le pilon (munshi) indispensables à préparer la farine.
- 17° Jadis la farine était tamisée au moyen d'un panier, lequel devait être tressé par le mari. Ce panier se nommait bupela, le tamis actuellement acheté dans les magasins se nommant buniungu.
- 18° fournir la spatule en bois nommée mwiko au moyen de laquelle la bouillie est triturée.
- 19° des courges, tailler des récipients nommée kombo
- 20° cultiver le tabac
- 21° avoir des rapports réguliers avec son épouse
- 22° cultiver les champs de sa belle-mère pendant 4 années (dans certains clans cette obligation tombe à la naissance d'un premier né)
- 23° cultiver les champs de sa belle-mère lorsque cette dernière devient veuve
- 24° aider à la construction de la maison de la belle-mère
- 25° Le mari doit houer le champ de sa belle-mère et déboiser en saison sèche un lopin de terrain destiné à recevoir l'éleusine aux prochaines pluies.

Sheane décrit les scènes suivantes lors de mariage chez les Babemba :

Lorsque les futurs époux ont des parents fortunés, les fêtes de mariage durent plusieurs jours et leur longueur dépend du degré de richesse car ces fêtes provoquent de grandes consommations de farine et de bière de la part des assistants.

C'est ainsi que la belle-mère envoie des pots de bière à son futur gendre, dont les amis boivent la bière en cours de route et la remplacent par de l'eau. Le futur nourrit ses amis, lesquels iront ultérieurement crier famine chez la belle-mère. Le futur est astreint au jeûne alors que les danses et les chants obscènes se succèdent au village.

La hutte de la fiancée est sévèrement gardée, car si le futur parvient à y pénétrer il ne devra payer aucune dot!

CHAPITRE XVII

LA DOT

La dot se nomme Tengo ya bufi.

Son montant est longtemps débattu et le paiement partiel est souvent effectué longtemps avant le mariage. Ce paiement partiel peut être considéré comme une option et implique que la

jeune fille n'est plus libre mais « engagée pour être mariée ». La dot entière ou partiellement versée peut être remboursée ultérieurement si la jeune fille ne veut pas du prétendant ou pour tout autre motif.

Le montant de la dot n'est pas élevé et est loin d'atteindre sa valeur de jadis. Le Nfumu de la chefferie Shinkaola, le nommé Kindalo, vieillard de près de 70 ans, me disait en 1937 que son père lui avait remis 3 vaches lorsqu'il y a 50 ans il s'était marié pour la première fois. D'autres dots étaient de 10 hoes ou d'une vache et 3 hoes.

Avant la grande peste bovine qui extermina les troupeaux des Balala, ainsi qu'une grande partie du gibier de la région, la dot était toujours évaluée en vaches ou taureaux. La dot est généralement avancée au jeune homme par son père et lui est rarement remboursée. Ce n'est donc pas la dot reçue pour le mariage d'une fille qui permettra au garçon de se marier, comme cela se rencontre dans une grande partie du Congo (notamment chez les Babembe du Kivu). La dot de la jeune fille va au clan maternel tandis que le clan paternel, en la personne du père, doit permettre au garçon de trouver femme.

A l'heure actuelle, avec la grande facilité de se procurer de l'argent soit en allant travailler au Copperbelt, soit en se rendant au Bangwelo pour s'y livrer à la pêche, soit encore en achetant du poisson aux pêcheurs du Bangwelo et vendant celui-ci dans les camps miniers du Copperbelt avec 100 % de bénéfice, le jeune homme se procure lui-même le montant de la dot.

Le montant de la dot varie fort et descend jusqu'à 20 francs pour atteindre une moyenne de 75 frs et rarement dépasser 100 frs. Une vache en 1937 valait une livre sterling soit, à cette époque, 140 francs.

Bien souvent l'entièreté de la dot n'était pas versée au moment du mariage, le complément n'étant parfois remis qu'après la naissance du premier enfant sans que le jeune marié puisse arguer de cette naissance pour retarder le payement.

Le payement d'une dot ne constitue nullement un « achat » ou un droit de possession. La jeune fille, qu'elle soit célibataire ou mariée, appartient et appartiendra toujours au clan maternel. Il en est de même de ses enfants.

La dot ne constitue, si j'ose m'exprimer de la sorte qu'un droit de « jouissance », un droit d' « usage ». C'est un droit de cohabitation.

Je pense que le faible montant de la dot est le résultat de cette situation et il est à remarquer que la dot est toujours conséquente dans les régions où le patriarcat existe, parce que dans ces régions, où la dot dépasse 1.000 francs, le mariage est un acte de possession, l'acquisition d'un bien, d'une valeur c'est-à-dire une travailleuse qui quitte son village maternel pour travailler au profit de son époux, passant sous silence la valeur de la femme en tant que compagne et future mère. Dans ces pays la virginité de la jeune fille influe fortement sur la valeur de la dot (dans la région de Kiambi notamment).

Je pense avoir fait le procès du matriarcat. Il ravale complètement la valeur du mâle l'entoure d'une réglementation étroite et mesquine, occupe son temps et son énergie et de tout temps et en tous pays le progrès, la civilisation étant le fait de l'élément masculin du genre humain, le matriarcat est essentiellement nocif, constitue un obstacle à l'évolution normale et rationnelle des collectivités indigènes. Le matriarcat est la cause du relâchement des mœurs, car il autorise les femmes à toutes les licences et constitue un frein à l'autorité maritale et paternelle.

De nos jours, l'indigène a tendance, dans les milieux extra-coutumiers, à se présenter devant l'administration pour faire enregistrer son mariage. Généralement, il est accompagné de la jeune fille et fort rarement par les parents ou les ayants droits à la dot. L'Administrateur ou l'Agent Territorial se contentera souvent de s'informer du consentement de la jeune fille et parfois du montant de la dot.

En fait, c'est le plus grand encouragement que nous donnons au concubinage car dans les milieux extra-coutumiers l'ayant droit à la dot est rarement sur place; c'est généralement quelque vieillard resté au village. Certaines sociétés donnant des avantages en nature aux femmes régulièrement inscrites les jeunes gens ont surtout le souci de faire passer une union passagère pour une union coutumière.

Lorsque le fonctionnaire ou l'agent territorial se montre trop difficile, les jeunes gens présenteront un vague comparse, comme ayant droit et ayant touché la dot. La coutume est explicite et indique toujours la personne et elle seule, laquelle par l'acceptation de la dot, reconnaît l'union comme légitime.

J'ai vu jusqu'à une femme qui déclarait que son prétendant avait versé une dot de 100 frs à son fils à elle, né d'un premier mariage, ce qui constitue une véritable hérésie de droit coutumier. Ces unions ne sont pas régulières et les indigènes le savent; ils désirent simplement nous tromper et retirer d'un concubinage autant d'avantages que possible.

CHAPITRE XVIII

LA POLYGAMIE

La bigamie est assez fréquente chez les hommes d'âge, la polygamie étant surtout pratiquée par les notables et les chefs de clans. La bigamie et polygamie est souvent le fait du lévirat lequel en fait existe. La matrilocalité est un obstacle à la bigamie, car le gendre de par la coutume est astreint à résider de nombreuses années au village de sa femme. Beaucoup de bigames le sont par suite d'héritage c'est à dire qu'ils ont hérité une femme de leur frère, oncle ou cousin. Souvent on voit un jeune homme affligé d'une femme beaucoup plus âgée que lui. Cette femme fut héritée et il est probable qu'ultérieurement il divorce ou bien prenne une femme plus jeune comme seconde femme. Il semble parfois paradoxal de voir un homme se présenter devant l'administrateur avec une vieille femme le priant de vouloir inscrire cette dernière dans son livret d'identité alors que le solliciteur possède une femme jeune et d'aspect agréable. Cette inscription est imposée par la coutume, à la suite d'héritage et n'était pas recherchée par le nouveau bigame.

Les indigènes munis de plus d'une femme se nomment « Wampali ».

La première femme d'un polygame se nomme « Mukashimukulu » (Mwaji chez les Bakaonde) et la seconde femme a nom « Mukashimwaike » (Ntemena chez les Bakaonde).

Le mari doit passer une semaine avec chacune de ses femmes; si ses femmes habitent des villages différents il passera alternativement deux semaines avec chacune d'elles; si la distance est fort grande le laps de temps est d'un mois.

Ces femmes font rarement bon ménage.

Les enfants de ces femmes sont des « Banduku »,

La première femme du Nfumu se nomme « Mukolo » la seconde femme se nomme « Musanu » toutes les autres se nommant « Banakashí ba Nfumu ».

La Mukolo et la Musanu disposent toutes deux d'une maison, les autres femmes vivant à 2 ou 3 par case. La hutte du Nfumu se nomme « Akatende ». Le Nfumu, tout comme le « Mukete », homme du commun, visite régulièrement ses femmes, mais il lui est loisible de convoquer une de ses femmes en dehors de « sa semaine ».

Les enfants de la première femme d'un polygame seront toujours considérés comme les aînés, même s'ils sont nés après les enfants de la deuxième femme.

CHAPITRE XIX

LE DIVORCE.

Les anciens reconnaissent que le divorce est plus répandu que jadis. L'adultère est rarement cause du divorce, la femme mulala étant d'une infidélité notoire. L'institution du matriarcat résulte probablement de ce relâchement de mœurs, les fils ne pouvant succéder à leur père, ce dernier étant bien souvent un tout autre personnage que le mari de leur mère.

L'incompatibilité d'humeur, la paresse du mari à établir les cultures pour sa femme et les ascendants de celle-ci sont souvent les causes des séparations.

Un divorce est chose courante et le mulala n'y attache pas grande importance. Un homme ou une femme d'une cinquantaine d'années a bien souvent contracté 3 à 4 unions, toutes coutumières, avec versement de dot et consentement des ascendants.

La femme mulala est de caractère acariâtre et querelleur c'est elle qui commande dans le ménage et elle a soin de le montrer et de le faire entendre. Le divorce est prononcé aux torts du mari lorsque ce dernier bat sa femme, même à juste titre; lorsqu'il n'habille pas sa femme; s'il ne fait pas les champs de sa femme; s'il ne fait pas des champs pendant 2 à 3 ans, après avoir contracté mariage, pour sa belle-mère; s'il est impuissant; s'il contamine sa femme de la syphilis; s'il commet l'adultère; s'il se refuse aux devoirs conjugaux; s'il ne peut engendrer, l'absence d'enfants est toujours imputée à l'homme, jamais à la femme.

Le désir qu'ont les femmes d'avoir des enfants est souvent cause, non seulement de divorce mais encore d'infidélité. En plus de réels sentiments maternels dont font preuve les femmes Balala, le soucis de voir des enfants prendre soin d'elle lorsque vieille et de voir ces descendants faire les offrandes propitiatoires après son décès incitent les femmes à tout mettre en œuvre pour avoir une nombreuse progéniture. Les femmes Balala sont très fécondes; l'on compte en moyenne 160 enfants pour 100 femmes et il y a lieu de tenir compte d'une mortalité infantile intense. Dans *Black and White in East Africa*, l'auteur Thurnwald écrit que le Department of Education du Tanganyika Territory évalue la mortalité infantile dans ce pays sous mandat à 75 0/0.

Le divorce sera prononcé aux torts de la femme, si après six à huit ans de mariage, le mari ayant donné au moins deux enfants à sa femme, cette dernière refuse d'aller habiter quelque temps le village de son mari; si les beaux-parents de la femme sont par trop exigeants, c'est à dire s'ils réclament chaque année de grands champs, de belles maisons à construire et entretenir et mille autres corvées imposées au gendre; si la femme ne veut aider son mari aux travaux champêtres; si elle refuse de lui préparer à manger ou « cochonne ses repas »; si la femme refuse de recevoir les amis de son mari, si elle est atteinte d'éléphantiasis, si elle est lépreuse ou syphilitique; si elle commet l'adultère (la moyenne est d'un divorce pour 25 cas d'adultères de la femme); si elle se refuse à son mari.

En cas de divorce, il est excessivement rare, un cas sur cinquante, que les enfants soient confiés au mari.

CHAPITRE XX

L'ADULTERE.

L'adultère se nomme Bukende, tant chez les Balala que chez les Balamba et les Babemba. Très fréquent comme déjà dit.

Il faut distinguer l'adultère d'une femme de nfumu et l'adultère de Bakete (indigènes du commun.)

A. - Avec la femme d'un nfumu.

1° Lorsque la proposition vient de l'homme :

a) S'il s'agit d'un étranger ce dernier est tué, probablement exécuté de la main du nfumu et certainement si flagrant délit ;

b) S'il s'agit d'un sujet du chef : peut être tué à moins qu'il ne soit réduit en esclavage. Eventuellement il remettra sa sœur, (ou à défaut une nièce ou même sa mère) au Nfumu, laquelle devient esclave. Il est très souvent mutilé ;

c) S'il s'agit d'un héritier du chef, le coupable est banni, car du fait des rapports intimes l'héritier procède à la succession charnelle et par conséquent semble vouloir usurper le pouvoir.

2° Lorsque les propositions émanent de la femme :

a) En cas de flagrant délit, la femme était tuée, généralement d'un coup de poignard administré par le Nfumu. Si le Chef se contentait d'une très forte correction, la coupable était toujours renvoyée chez ses parents, lesquels devaient envoyer au chef une sœur, une nièce ou une cousine de la femme adultère ;

b) Convaincue d'adultère ; jadis était mutilée.

La culpabilité de la femme se trouvait fortement aggravée si le Nfumu venait à contracter une maladie vénérienne, ou si lors de la naissance l'enfant était mort-né ou mourait peu après.

B. - Adultère entre Nfumu et femme mariée.

N'est pas considéré comme adultère, le chef ayant le droit de cuissage et le nfumu n'est même pas astreint à dédommagement.

C. - Adultère entre Bakete (gens du commun).

Le mari peut tuer sa femme surprise en flagrant délit d'adultère mais il le fera rarement quoique la coutume, en fait, l'y oblige. Généralement il se contentera d'exiger des dommages intérêts, lesquels lorsque payés, sont remis au clan de la femme, car dit le mulala, l'argent a été gagné par la femme et il n'est que juste qu'elle même et son clan en soient les bénéficiaires. C'est généralement l'oncle maternel, le Mwanshyo, qui recevra la plus grande part de la somme.

La femme adultère ne sera jamais punie d'une peine d'emprisonnement, la coutume ne prévoyant cette sanction que pour le mari coupable. (Il en est d'ailleurs ainsi chez les Baluba).

La femme célibataire pouvant se donner à qui lui plaît, la femme mariée a difficile de renoncer à cette tolérance et le nombre d'adultères et le peu de gravité que les indigènes y attachent, tout particulièrement les femmes, est en fait le résultat de l'amoralité montrée par les jeunes gens célibataires dans leurs rapports sexuels.

La jeune fille, dès son plus tendre âge ou elle se livrait à des simulacres de rapports intimes avec des garçonnets impubères, ne s'est jamais refusée ni aux jeunes gens ni aux hommes adultes qu'elle rencontrait soit dans les champs, sur les sentiers, au cours de déplacements à la rivière ou en n'importe quel autre endroit. En ce domaine, le fait de se refuser, ne viendra jamais à l'idée de la jeune fille. Les anciens m'ont certifié qu'aucune jeune fille mulala n'est vierge après ses 13 ans, soit du fait de garçonnets, soit, le plus souvent à la suite de pratiques contre nature et faites au moyen de radiceilles ou jeunes patates douces.

Depuis sa plus tendre enfance la jeune fille est préparée, par ses fréquentations, par l'exemple, par les conversations à la vie sexuelle.

Les enfants innocents constituent un mythe chez les Balala.

Jadis un mulala surprenant sa femme avec son amant, tuait les coupables d'un seul coup de lance, et se rendait aussitôt chez le nfumu auquel il exposait sa conduite. Le Chef lui donnait raison et lui remettait un morceau de calicot rouge après que le justicier eut dansé devant la population du village assemblée. Muni de ce talisman, le meurtrier était à l'abri de la vengeance de ses beaux-parents. Le mari outragé visitera alors un médecin, lequel pour conjurer les mânes de la femme, lui fera tenir sa tête dans la fumée dégagée de certaines feuilles brûlées. De cette manière le meurtrier ne rêvera pas de sa femme, le rêve étant considéré comme la manifestation de l'esprit des morts.

Un mari, lequel après une longue absence, trouve sa femme enceinte, frappera cette dernière jusqu'à ce qu'elle lui fournisse le nom de son amant.

En cas d'adultère le mari demandera aux juges auxquels il expose sa palabre, un fusil pour effacer l'outrage et une somme d'argent pour effacer le souvenir de l'outrage, car l'amant étant bien souvent un voisin ou un ami, la vie indigène ne serait plus possible si le mari devait se souvenir de l'atteinte faite à son honneur chaque fois que ses yeux se portent sur l'amant de sa femme.

Ce supplément que le mari sollicite des juges se nomme le « Bikilenipo » Le mulala dit couramment « Bikilenipo tunono pa bukwemo » ce qui textuellement traduit veut dire « mettez un peu en plus ».

Le Bikilenipo de l'adultère est la propriété du mari. Il représente environ 15 à 20 % de la compensation, de l'indemnisation alloué par le tribunal pour le cas d'adultère et c'est généralement un fusil qui est accordé lequel, ainsi que déjà dit, revient à l'oncle maternel, « le Mwinshyo ».

Lorsqu'un divorce a été prononcé aux torts de la femme pour cause d'adultère, le mari a le droit d'exiger le remboursement de la dot.

L'indemnité que le mari sollicite est une réparation pour l'usage d'une chose qui lui appartient, pour l'usage abusif d'un droit exclusif qui lui revient de par le paiement d'une dot et non nullement pour avoir eu des rapports intimes avec une personne sur laquelle il a des droits. Sa femme ne lui appartient pas, elle appartient à son clan, elle lui accorde seulement l'usage, en principe exclusif, de ses charmes.

Il arrive parfois que le mari, au courant de son infortune conjugale, désire se venger de l'amant de sa femme lorsque ce dernier est marié et, n'ébruitant pas qu'il a connaissance du commerce adultérin, guette la femme de l'amant et l'oblige par des menaces ou des propositions à avoir des relations intimes avec lui. Ce sont les trompés qui se vengent et véritable loi du talion l'amant ne peut que s'incliner et ne pourra porter plainte au tribunal de chefferie. Au contraire, il sera souvent la risée du village.

Des palabres d'adultère portées au tribunal, un quart à peine le sont du fait du mari, le restant étant du fait de l'épouse.

Ici, une nouvelle distinction doit être faite.

Nous avons vu que le mari n'obtient qu'une faible compensation lorsque trompé, la femme au contraire, ou mieux son clan, en retire par contre un avantage pécuniaire, soit généralement un fusil indigène, valant dans cette région, et avant guerre, environ 200 frs.

Le mari en portant plainte désire principalement mettre fin aux relations coupables. Ayant versé une dot, il désire être seul à avoir des rapports avec son épouse, cette dernière par contre, nullement avare de ses faveurs, désire cependant en retirer quelque bénéfice et c'est généralement parce que l'amant refuse un léger cadeau (de cinq à vingt francs) que la femme porte l'objet de la contestation devant les juges. A noter que la femme y perd car ce que le tribunal octroiera en tant qu'indemnité ira à l'oncle, ou à défaut au frère, ou même parfois au neveu de l'épouse volage, tandis que si l'amant se montrait généreux c'était au profit de la femme, laquelle gardait le cadeau pour elle.

Il va de soi que ce n'est donc qu'à la toute dernière extrémité que la femme ébruite l'avarice de son amant.

La mulala n'a aucune honte à rendre public son infidélité et lorsqu'appelé à juger, j'avais la naïveté de demander à la femme pourquoi elle avait si facilement succombé à la tentation, elle répondait d'un ton naturel « mais il m'a demandé de coucher avec lui, comment le lui refuser ? »

Il est strictement défendu par la coutume de commettre l'acte charnel en plein air. C'est cependant généralement dans les champs, à proximité des sentiers, près de la source, que la chose se passe.

Il arrive souvent que des jeunes filles et des femmes adultes prétendent avoir été violées, c'est à dire qu'elles déclarent ne pas avoir été consentantes. Mais lorsque quelque O. P. J. naïf, croyant avoir connaissance d'une infraction grave et sévèrement punie par le code pénal, procède à un interrogatoire plus approfondi il reçoit les réponses suivantes, aussi ahurissantes que comiques « non, je n'ai pu résister, il me serrait bien fort contre lui, dit quelque robuste femme violée par un jouvenceau » « non, je n'ai pas songé à fuir » « non, je n'ai pas résisté, tout en protestant ; je ne suis qu'une pauvre et faible femme » « non, je n'ai pas songé à crier, le viol ayant eu lieu dans le village de Londolo comportant plus de 100 huttes » « oui, il y a un mois que j'ai été violée et j'ai attendu quatre semaines pour venir me plaindre parce qu'il ne m'a pas donné les 10 frs qu'il m'avait promis si je consentais à le suivre dans sa hutte ».

Pour terminer ce chapitre je dirai que l'adultère du mari peut — disent les Balala — affecter la santé de ses enfants et même provoquer leur mort, même lorsque ceux-ci ont déjà atteints de huit à dix ans.

CHAPITRE XXI

LA MORT

Il n'y a que les toutes vieilles personnes qui meurent naturellement. Le décès d'une personne est attribué par les indigènes aux causes suivantes :

- 1° aux baloshi (les sorciers)
- 2° aux mauvais esprits
- 3° aux démons (fibanda)
- 4° du fait de Dieu : la foudre, la variole et autres épidémies ;
- 5° du fait de guerre ou d'homicide.

Une règle à retenir : un homme gravement malade doit quitter le village. Il ne doit pas contaminer les indigènes du village et il sera transporté en quelque paillette où sa famille le soignera. Il est rare de voir un indigène malade, transporté hors de sa maison, ne pas mourir par après.

Lorsqu'un indigène est malade l'on a recours au médecin indigène, pour rechercher la cause de la maladie et la connaissant guérir le malade. Le remède est proportionné, non pas à la maladie mais à la cause de la maladie.

L'indigène décédé est généralement enterré le jour même, il sera porté à sa tombe, la tête en avant, attaché à un stick que les Babemba nomment mutembo.

Le mulala décédé est placé de manière à ce que ses genoux touchent son menton, les bras croisés sur le cou, de manière à ce que les mains reposent sur les épaules, la main droite sur l'épaule gauche et la main gauche sur l'épaule droite. Le cadavre est entouré de la couverture dans

laquelle il était enroulé pour être porté au cimetière. La couverture est découpée à la hauteur des oreilles pour que l'esprit du mort puisse s'échapper (voir plus loin la réincarnation).

Dans la tombe creusée, et profonde d'environ deux mètres, et orientée Est-Ouest, il est établi dans le fond et sur l'un des côtés une niche d'un mètre environ de hauteur. Le cadavre y est placé, dans la position décrite ci-dessus. La figure du décédé fera toujours face à l'Est, vers le Levant.

Les proches du décédé, à tour de rôle, font glisser un peu de terre dans la tombe, au moyen de leurs coudes.

Sur la tombe refermée on plaçait jadis un panier, nommé Kasele, mais actuellement la tombe est recouverte d'une assiette. Les instruments ayant servi à creuser la tombe étaient jetés, tout au moins les manches, lesquels étaient préalablement brisés.

Les indigènes ayant porté le corps à sa tombe devront se laver et ne pourront travailler de la journée. La famille du défunt les remercie de leurs bons offices par des offrandes de bière. Des pleurs (Amalilo) se font entendre et des danses (Kushiana pa malilo) sont exécutées de jour et se prolongent dans la soirée. Des tambours (kila) ponctuent les danses.

La maison du défunt, et sa paillote sont détruites, des drapeaux blancs étant plantés sur les décombres.

Une cérémonie spéciale a lieu lorsqu'une femme meurt en couches sans qu'elle ait pu s'accoucher. Avant de descendre le corps dans la tombe, le mari, au moyen d'un bâton nommé Kinsonta, ouvre le ventre et sort le fœtus. Il s'écrie alors « ce jour deux êtres sont morts ». On estime généralement que le décès incombe au mari. D'autres fois, l'indigène crie : « Ce jour Dieu a tué deux êtres ».

Les danses n'ont pas lieu lorsqu'un enfant infirme vient à décéder.

Les lépreux, eux, ne sont pas enterrés, tout comme les sorciers d'ailleurs. Les sorciers sont brûlés et j'en expliquerai les raisons plus loin. Les lépreux ne sont pas enterrés car ils contamineraient le sol. Notez que les lépreux marchent rarement pieds nus. Ce n'est certes pas pour préserver leurs pieds des épines ou des cailloux puisque la maladie les insensibilise. Les cadavres des lépreux sont juchés dans de grands arbres et l'on laisse aux charognards le soin de supprimer ces foyers de contamination.

Parlant de lépreux, je citerai que les Balala, tout comme leurs voisins, ne sont pas sujets aux interdictions alimentaires, même pas le tolem du clan. Les lépreux ne mangent pas de viande d'hippopotame, de poisson de vase (la tête d'une silure ressemblant à un pied sans orteils), de cochons, de pintades et de zèbre. Les indigènes évitent également la viande du zèbre (sabot fait penser à un pied de lépreux) et mangent très rarement des pintades (tachetées comme un lépreux) Les goîtreux évitent de manger le poisson de vase.

LA MORT DES NFUMUS

La mort des nfumus donne lieu à des cérémonies compliquées et peu ragoûtantes. Elles sont toujours d'application et j'ai dû intervenir à la mort du Chef Serenge (Mulamba) décédé en 1938.

Dès le décès survenu, le Kapianga — le fossoyeur — est averti. Il ne réside pas au village du chef. La fonction est héréditaire et se transmet d'oncle à neveu. Le corps du défunt est placé sur une peau d'antilope et l'on attend la putréfaction. Les lambeaux qui se détachent sont recueillis par le Kapianga et placés dans des pots en terre. Bientôt de nombreuses larves de mouches font leur apparition tant sur le corps que dans les pots en terre. Les mouches qui s'en échappent sont attrapées par le fossoyeur et enfermées dans une petite callebasse de la grosseur du poing et

nommée Mukinda. Après quelques mois il ne reste qu'un squelette ayant dans la bouche des canines de lion et aux doigts des griffes de ce fauve. Les dents et les ongles du nfumu ont rejoint les mouches dans le Mukinda. Ces mouches sont sorties des chairs du nfumu et sont donc son essence même.

Le squelette est finalement ficelé dans une peau d'antilope avec les raclures des pots.

Durant ces longs mois le Kapianga n'a pas quitté la hutte de son chef. La nuit venue, il couche en travers de la porte. Il a pris soin de ne couper ses cheveux et ses ongles. Il ne s'est lavé car en se faisant, comme il touchait au corps en putréfaction, il aurait pû se défaire de parcelles du corps du décédé. Le moment de l'enterrement est venu : une brèche est faite dans le mur du côté opposé à l'entrée et le cadavre ou mieux le squelette, enrobé d'une peau, est sorti. Le successeur du nfumu ne peut prendre part à aucun enterrement, de quelque membre de sa famille que ce soit. Lors du décès du Nfumu, il s'est d'ailleurs contenté de venir constater le décès de son aîné et il a quitté la hutte mortuaire aussitôt pour ne plus y pénétrer.

Les chefs Mopala sont enterrés à la Kintingine, affluent de la Luponde. Les Chefs Balamba sont enterrés à la source de la Muliashi (Kumbwa, Kipilingu, Katala et Serenge).

Le Kapianga ne peut enterrer que deux nfumus. Lors du décès du second nfumu il lui sera promis la vie sauve mais au moment de fermer la tombe du nfumu, tombe identique à celle décrite pour les Bakete, le Kapianga sera égorgé et son sang mélangé à la terre.

Les assistants, à tour de rôle, poussent du coude un peu de terre dans la fosse.

Lorsque c'est son premier enterrement et le moment de l'intronisation du nouveau nfumu venu, le Kapianga remet solennellement le mukinda au nouveau chef, lequel en possession de ce talisman est reconnu valablement comme nfumu. Le Kapianga reçoit une esclave pour ses peines et il est autorisé à se baigner, se couper ongles et cheveux.

La favorite du chef a été tranquillisée pendant tout ce temps on lui a promis qu'elle deviendrait femme du successeur. que ce dernier l'appréciait fort, mais en fait l'enterrement venu, elle est tuée et enterrée avec son mari. Généralement un esclave du chef décédé est également tué et enterré avec son maître.

La cérémonie de l'enterrement des chefs Babemba est donné par Sheane. La voici.

L'enterrement décrit ici est celui de Kitimukulu, potentat redoutable et redouté.

Les fossoyeurs, nommés « Ifongo » ne pouvaient approcher le nfumu de son vivant.

Dès la mort du nfumu survenue, tout son entourage à moins qu'il n'ait pu prendre la fuite, était occis. Trois esclaves sont tués, le corps du premier est placé sous la tête du chef, le second sous ses pieds et le troisième est placé en travers de la porte du harem. Une des favorites et une partie des danseurs et chanteurs sont tués, le restant du harem et des pitres étant gardés pour les cérémonies de l'enterrement.

Le cadavre est placé dans une hutte ornée de pointes d'ivoire, de perles et d'étoffes. Le corps était momifié et la putréfaction était empêchée par des massages de fèves de Landa. (Je suppose que les entrailles et la cervelle étaient enlevées comme il était fait en Egypte ancienne).

Les ongles se détachant des doigts étaient recueillis par les Ifongo lesquels seuls avaient généralement droit d'accès à la hutte mortuaire.

Le corps restait parfois un an avant d'être enterré, l'enterrement ayant généralement lieu après la récolte de l'éleusine (février-mars).

Après avoir enduit le corps de millet frais écrasé et l'avoir aspergé de farine de millet, les Ifongo enroulaient le corps dans une peau de bovidé et l'attachait à une branche de l'arbre « Muengere ».

L'on rassemblait les esclaves conservés pour la cérémonie de l'enterrement et l'on se mettait en route pour le cimetière royal, nommé « Mwaruli ».

Le cortège arrivé à la porte de la palissade ceinturant le village, un esclave était tué, étant frappé entre les yeux au moyen d'une hache consacrée. Toute personne rencontrée en cours de chemin était mise à mort, un esclave était tué à chaque passage de cours d'eau et journallement un esclave étant tué à la sortie du village où le cortège mortuaire avait passé la nuit. La hache consacrée était utilisée pour la mise à mort, un seul coup de hache pouvant être frappé et le blessé ne pouvant être achevé. Si au moment de la mise à mort la victime éternuait, grâce lui était faite. A ce propos il est curieux de citer que Taylor dans « Primitive cultur) Vol 1 page 101, cite que les Thugs de l'Inde laissaient partir les voyageurs capturés lorsqu'ils éternuaient.

Le voyage se poursuivant, on franchissait le Chambezi pour arriver à la forêt de Mwaruli. Les indigènes du village Mwaruli venaient prendre possession du cadavre et ne les accompagnaient que la première femme du nfumu et les sacrifiés, les autres indigènes s'en retournant vers la capitale.

La tombe creusée, deux esclaves sont tués et le corps du chef est descendu. Une hutte est érigée sur la tombe, les armes du chef y sont placées, la hutte étant garnie d'un lit et pourvue d'un foyer comme si elle devait être habitée par un être humain. Les pointes d'ivoire ornent les murs, le sol étant aspergé du sang d'un bœuf.

Le chef du village Mwaruli étrangle alors la première femme du nfumu, nommée Nabwinga, son corps est placé au pied du lit et la hutte est murée. Deux autres femmes de Kitimukulu restent habiter au village Mwaruli, pour les offrandes de farine et de bière aux Mipashi. Si ultérieurement le chef Mwaruli venait à rêver de l'un des nfumu décédés il faisait ouvrir la hutte et de sa pipe envoyait de la fumée de chanvre vers la tête du lit.

Le chef Mwaruli ne pouvait enterrer qu'un seul chef (donc comme le Kapianga des Balala) et s'il avait déjà procédé à un enterrement et qu'il fut à craindre qu'un nfumu ne vint à décéder, un ordre venu du Lupango du chef provoquait son décès.

Le chef des Bamambwe se nomme Soloko. Ces chefs étaient enterrés de la même manière que celle décrite pour les Balala, c'est à dire qu'ils étaient descendus dans la tombe dans la position assise. Les pieds et les poignets du décédé sont liés ensemble. La favorite était tuée et placée sur la poitrine du corps accroupi du chef, un jeune homme étant également tué et placé dos à dos avec le chef. Un bambou allait de l'oreille du Soloko à la surface. Une hutte était construite sur la tombe. Quelques jours après il était cru qu'une araignée sortait du bambou, suivie peu après par un python et pour finir un jeune lion sortait de l'orifice du bambou.

L'explorateur Speke, dans son « Journal » paru en 1863, parle de la croyance en ce lion. Le jeune lion était prié d'être bon et de ne pas s'attaquer à l'homme. Nourri régulièrement, et devenu adulte il était utilisé pour la chasse du gibier mais ne chassait pas l'homme.

Chez les Balala et les Balamba les lions « mangeurs d'hommes » ont la réputation de n'être que la réincarnation d'un chef vindicatif. Je reviendrai plus loin sur cette croyance.

La maison du nfumu décédé est démolie et à son emplacement on érige une hutte miniature d'un mètre de hauteur nommée Kabungu et sur le sol de laquelle on fera les offrandes de farine et de bière. Cette hutte n'est pas à confondre avec les « Mipashi » lesquelles sont surélevées. J'en parlerai plus loin.

NOTE : Je tiens à faire remarquer qu'à l'encontre de beaucoup de croyances, la source du fleuve Congo se trouve au Sud du Lac Tanganika, c'est à dire à l'endroit où le Chambezi prend sa source. Ce fleuve, car son cours est long et important, contourne le plateau Nord Rhodésien, se jette dans le Bangwelo, lequel se déverse dans le Luapula, ce dernier nourrissant le lac Moëro, lequel a comme exutoire la Luvua aboutissant au Lualaba.

CHAPITRE XXII

LA SUCCESSION CHARNELLE

Les Balala pratiquent la succession charnelle.

L'héritier doit avoir des rapports intimes avec la ou les femmes du décédé. L'héritier est le frère aîné ou à défaut, l'aîné des cousins utérins. Actuellement, les Missions faisant sentir leur influence civilisatrice, les chrétiens y renoncent généralement de commun accord.

Ces rapports intimes doivent avoir lieu pour libérer du corps des femmes l'influence, les anciens contacts du mari défunt.

Il va sans dire que lorsque la veuve était jeune la succession charnelle avait, jadis, toujours lieu. J'ai suffisamment expliqué la mentalité sexuelle du mulala pour que ce fait ne puisse être mis en doute.

Lorsque la femme était âgée, l'héritier pouvait se contenter soit de se coucher avec la femme et de placer sa cuisse sur celle de la femme, soit encore plus simplement de couper le cordon de perles que toute femme porte autour des reins.

D'autre part si la femme se refuse à la succession charnelle elle peut s'en libérer par un paiement. En ce cas, le médecin devra, au moyen de médicaments, suppléer à la libération de l'influence maritale. Ce rachat se nomme « Kulubuka ». Lorsque le survivant est le mari, la succession charnelle se fait avec la soeur de la défunte, avec une nièce ou à défaut avec une femme de son clan. Ici la femme également, si le veuf devait être peu attrayant, peut se refuser et accepter que son cordon de perles, qu'elle porte sur le ventre, soit coupé par l'homme. Le conjoint survivant ne pourra se remarier qu'un an après le décès sous peine de sanctions très sévères, tel acte constituant un danger pour l'ensemble de la collectivité. La succession charnelle n'est, bien entendu, pas considérée comme une nouvelle union.

La mort donne lieu au paiement d'indemnités et à l'encontre de nombreux coloniaux je ne puis trouver cette coutume répréhensible. Le survivant paye une indemnité de décès au clan du défunt. Deux êtres ont vécu ensemble pendant des années et sans vouloir mentionner le poison toujours prêt à être invoqué par les indigènes, il n'est que normal qu'en cas de décès le survivant ne soit soupçonné d'avoir manqué de soins, d'attentions. L'indemnité de décès se nomme Umu. lando waiwa. Combien de fois n'arrivera-t-il pas, que des conjoints vivant en mésentente, se préoccupent de leur santé et mettront tout en œuvre pour prolonger la vie du conjoint de crainte de paiement de l'indemnité de décès. L'on peut dire que l'indemnité de décès a bien souvent prolongé la vie de l'indigène.

Le conjoint survivant payera une indemnité de décès dont le montant dépendra en grande partie du nombre d'enfants mis au monde et du genre de vie mené.

L'indemnité revient de droit au frère du défunt (homme ou femme), à défaut du frère, la soeur; à défaut de soeur en vie le père et finalement l'oncle.

Lorsque le paiement de l'indemnité s'effectue le payant se voit saupoudrer de farine; cela lui vaut d'acquiescer. Il arrivait parfois qu'un indigène émigrât pour se soustraire au paiement de l'indemnité et contractait une nouvelle union. Si ultérieurement, l'on venait à connaître sa conduite, le mariage était considéré comme nul et il était chassé de la communauté, de crainte qu'en cas de décès de sa femme, il ne récidive et ne prenne la fuite à nouveau.

Le cadet peut toujours épouser la veuve de son aîné (levirat) et n'est astreint en ce cas à aucun paiement de dot, la veuve n'étant cependant pas libérée de l'indemnité de décès et si le deuxième mari venait à mourir avant que l'indemnité de décès n'ait été effectivement versée, cette femme, veuve pour la seconde fois, deviendrait esclave des héritiers de son mari.

Kasobera. L'annonce du décès.

Il arrive que le mari, lequel habiterait son propre village avec sa femme, cette dernière étant décédée, n'ose porter la nouvelle à ses beaux-parents. La coutume lui permet en ce cas d'envoyer un émissaire, lequel chez les Balamba fera la proclamation du haut d'une termitière proche du village des beaux-parents de son mandant.

CHAPITRE XXII

L'HERITAGE

Le testament oral se nomme « Filai » et il est toujours respecté de crainte de l'esprit du mort. L'oncle maternel hérite de son neveu ou de sa nièce, de même, le neveu hérite de son oncle maternel, mais nullement la nièce.

Les champs reviennent toujours à la femme, d'ailleurs du vivant de son mari, elle est propriétaire des champs, des produits engrangés, des instruments aratoires, de la maison et de ses dépendances, de la literie, des instruments de cuisine, etc... En cas de divorce, le mari reste pauvre comme Job.

Si le défunt est fort riche, sa femme recevra une petite partie des biens, de même, les sommes d'argent sont souvent partagées par les frères du défunt.

Lorsque la femme meurt, sa famille réclamera, outre les enfants, si ces derniers ne résident déjà chez leurs oncle ou leur grand-mère, les instruments aratoires, les nattes et les pots de terre.

L'héritier se nomme le « Mpiani », le successeur du Nfumu portant le même nom.

Une dette ne s'éteint pas à la mort et les Impiani doivent acquitter les dettes du décédé même si le passif dépasse l'actif. Tout indigène a un héritier et s'il ne devait avoir de famille, ce qui est quasi impossible, le clan devra intervenir pour apurer les dettes.

CHAPITRE XXIV

VOCABULAIRE DE TERMES DE PARENTE

Père	= Tata
Mère	= Mayo et mama
Grand-père	= Shikulu
Grand-mère	= Kuku
Oncle maternelle	= Tata nkashi ou Muinshio
Tante maternelle	= Tata nkashi ou mama
Enfants d'une même mère	= Bakafuma ndaimo
Enfants d'un même père mais de mères différentes	= Banankashi
Cadet par rapport ou frère ou à la sœur	= Mwaïke
Aîné par rapport au frère ou à la sœur	= Mukalamba
Cousins (clan du père)	= Mufiala
Petits-enfants	= Mweshikulu
Beau-père	= Tata fiala
Belle-mère	= Mama fiala
Beaux-parents	= Kisoni
Gendre	= Muko ou Mukoandi

Belle-fille	= Mulokashi ou Malakashi
Cousins utérins	= Mukwasu
Cousins sous germains (utérins)	= Wamunda nkulu pour le cadet
id.	= Mukulwandi pour l'aîné
Enfant	= Mwana
Fille	= Mukashiana
Garçon	= Mulumendo
Dot	= Tengo ya bufi
Aîné	= Mukulu
Cadet	= Mwaïke
Frère	= Ndumu
Sœur	= Nkashi
Mari	= Mulume
Beau-frère	= Mulamu
L'aîné des enfants	= Umuwele ou mubele
Le suivant	= Kikonka mubele
Le cadet des enfants	= Kabinda ou Kasuli
Veuf ou veuve	= Mukanfwila

CHAPITRE XXIV

LA DIVISION DU TEMPS

Les Balala divisent l'année en 13 lunes, ce qui est fort logique car 13 lunes représentent 364 jours et il suffit de regarder le ciel pour connaître les divers quartiers, soit donc les semaines.

L'année se dit Mwaka; le mois Mwezi, la semaine Mulungu. La saison sèche se dit Kusuba chez les Balala et les Balamba, Kipwa chez les Baushi; la saison des pluies se disant Mubundu chez les Balala et Balamba, et Kibundu chez les Baushi.

L'année commence avec les pluies (novembre) et la première lune se nomme *Lukundula Fibonse*. C'est le moment de préparer les champs de sorgho et l'on sème le maïs.

La seconde lune se nomme *Bangashie*. Le soleil chauffe terriblement. A la troisième pluie l'on met le feu aux champs préparés en vue de la culture de l'éleusine.

Vient ensuite le *Mwenye Masuku*: les nêles sauvages sont mûres, des paniers entiers en sont récoltés. On enseme le sorgho et l'éleusine. Nêles sauvages = Masuku.

Munshikilwansomo c'est à dire le mois où l'on mange les courges. Ce mois là on repique le sorgho ce qui n'est pas une sinécure lorsque les champs dépassent l'hectare.

Nkubo: Le maïs est mûr la disette prend fin. Le mulala a repris des forces et fait ses champs de manioc. Chez les Baushi cette lune se nomme Inkubo nkulo.

Kabengele safa manika (mois ou beaucoup d'eau). Les rivières débordent, les marais prennent de l'importance et une grande partie des villages sont coupés de toutes communications. Le Bangwelo a pris possession du masenga. L'on termine la culture du manioc. L'éleusine est mûre.

Mulongolakunde: le sorgho, la céréale chère aux Balala, est en fleur. L'éleusine est engrangée.

Mwela Masaka: (mois du masaka) les grappes de sorgho se forment, elles penchent sous le poids des graines. Les enfants et les femmes visitent les champs et chassent les oiseaux;

Kuamina (émigration) : les villages sont déserts, chaque famille réside sur son champ de sorgho, les tiges sont abattues et couchées sur les champs. Au fur et à mesure qu'elles sèchent, les lourdes grappes de graines sont détachées.

Kabwela musfi (résidence village). C'est le mois de l'abondance. Le cycle des travaux champêtres est clos. On boit, on se repose. Les fêtes de funérailles ont lieu. On visite sa famille pour le plaisir ou pour les visites de condoléances.

Kasabwa (feuilles rouges). C'est le moment de préparer les champs. La hache besogne tous les matins.

Kungulu namulondo (les feuilles tombent). La préparation des champs se poursuit, des arbres abattus sont débités et les branches mises en tas.

Akasubakake (soleil méchant). Le mois le plus chaud de l'année. On ensemece les courges. Et l'année est terminée.

Voici les jours de la semaine :

Dimanche : Mulungu
Lundi : Mufunduluko (on reprend travail)
Mardi : Mulikibili (deuxième jour travail)
Mercredi : Mulikitatu (troisième jour travail)
Jeudi : Mulikinay (quatrième jour travail)
Vendredi : Kisano
Samedi : Mutanda

Voici comment l'Administrateur Territorial Van den Byvang répartit l'année, en son étude sur les Populations de la botte de Sakanía.

Treize lunes nommées :

1. Bangashi : les rivières sont à sec
2. Mwenie : mois des Masuku
3. Kabuko : mois des courges
4. Inkubonkubu : mois de la récolte du maïs
5. Kabengele : le sorgho grandit
6. Bengele Bili : idem
7. Mulpepe : les grains de sorgho se forment
8. Kishika na masaka : mois de la maturité du sorgho
9. Numabombo : le mois du froid
10. Kasabwa : les feuilles sont rousses
11. Kumbi Kumbi : on met le feu aux herbes
12. Kakungulu : la tombée des feuilles
13. Kasubakake : le soleil chauffe, brûle.

CHAPITRE XXVI

OCCUPATIONS HABITUELLES DES INDIGENES

Le mulala est levé de bonne heure et peu après 6 heures se rend à ses champs, à la chasse, à la pêche ou en visite. Le travail des champs se termine vers 10, 11 heures, le mari revenu au village cordant alors ses filets, tressant ses nattes, taillant le bois, — un manche de hache, un instrument de cuisine, une pagaie — ou reprisant ses vêtements. La femme de son côté récolte des feuilles de manioc, déterre des patates douces ou du manioc, puise de l'eau à la rivière, réunit un fagot de

bois, moule le sorgho ou l'éleusine, prépare le « Nshima » (bukari) et le présente à son mari. Il est en effet d'usage que les époux mangent séparément, les garçons, dès qu'ils ont 8, 9 ans partageant le repas de leur père. En raison sèche ont lieu les travaux de réfection des maisons, les visites de deuil et de condoléances, les palabres présentées au tribunal indigène.

Régulièrement le mulala s'absente quelques mois et se rend au travail au Copperbelt où le contrat à temps n'est pas ou fort peu connu; le départ se faisant avant les pluies lorsqu'il est accompagné de sa femme et après les pluies (février-mars) lorsqu'il part seul. Le retour a généralement lieu entre les mois de juillet et de septembre, l'époque d'abondance de vivres au village.

J'estime que l'absence moyenne d'un mulala est de 8 mois tous les deux ans.

CHAPITRE XXVII

L'ESCLAVAGE

Un esclave se dit mutumwa et au pluriel Bashia, l'esclave masculin se nomme Kalume et l'esclave féminin Mushia kashi.

Ce furent des commerçants venus du Zambèze et nommés Chikunda ainsi que des marchands venus de l'Angola et connus sous le nom de Mbundu qui se livrèrent au commerce d'esclaves dans la région.

Un homme esclave valait 10 étoffes ou un fusil, la femme esclave valant le double.

Les esclaves se subdivisaient en deux catégories :

1) ceux enlevés ou vendus pour des étoffes, de la poudre, des perles, des fusils aux Chikunda et aux Mbundu.

2) les esclaves domestiques, ces derniers bien traités et réduits à leur situation sociale inférieure :

a) de par leur naissance.

b) à la suite de dettes

c) par mauvaise fortune à la guerre

d) à la suite de condamnation judiciaire.

e) volontairement.

a) Les enfants nés d'esclave étaient esclaves.

b) en paiement d'une dette on pouvait remettre sa sœur et même sa mère si cette dernière étant veuve.

Un adage courant dit qu'un homme ayant de nombreuses sœurs est toujours certain de se tirer de tous les mauvais pas.

c) à la guerre les hommes sont tués, les femmes et les enfants réduits en esclavage et partagés entre les vainqueurs;

d) les juges pouvaient imposer au condamné de remettre un esclave en paiement de dommage intérêts. Les sœurs servaient à cet usage.

c) volontairement: se dit ukuiteka, iteka voulant dire kuhuma, émigrer.

Un indigène mécontent de son sort, ne se sentant pas en sécurité au village parce que, par exemple, il soupçonne qu'on l'accusera sous peu de sorcellerie, quitte son milieu coutumier et se présente devant quelque chef ou notable voisin. S'il s'agit d'un homme il pénètre dans la hutte et s'accroupit, une femme elle allait s'asseoir au foyer, ce geste signifiant qu'elle demande à être prise comme femme.

Si l'offre n'est pas prise en considération, le nfumu ou le notable donnera la femme en mariage à autrui, recevant un dot, mais la femme redevenant libre par le fait.

Si la femme de par son physique ou son âge n'agrée à personne, elle habitera à proximité de son maître et travaillera ses champs.

Un indigène criblé de dettes peut demander à quelque notable de l'accepter comme esclave, le notable en échange déliant le cordon de sa bourse.

Lorsque l'on se voit remettre une femme esclave, par exemple en apurement de dette ou à titre de D. I. on peut soit vendre la femme soit l'épouser. En ce dernier cas aucun payement de dot n'est effectué.

Un esclave peut parvenir à recouvrer la liberté soit que sa famille intervienne en sa faveur et le rachète soit que le produit du travail de l'esclave dépasse tellement la moyenne qu'après plusieurs années le maître le libère.

Un esclave ne peut être rendu responsable de ses méfaits, son maître par contre pouvant être tenu pécuniairement responsable. De même quiconque blesse ou tue un esclave sera soumis à indemnisation au profit du maître. Le maître a droit de vie et de mort sur son esclave et ce dernier était toujours tué en cas d'adultère avec la femme de son maître. Un maître peut vendre son esclave ou même l'échanger.

Un enfant né d'une esclave et d'un homme libre appartient à son père (dérogations aux règles du matriarcat) et il sera libre.

Lorsqu'une femme demandait à devenir esclave, comme dit plus haut, et si cette femme avait eu des enfants d'une union antérieure, ceux-ci restaient libres si la femme était épousée ; par contre si la femme devenait esclave domestique, ses enfants devenaient également esclaves. Dans les deux cas, s'il s'agissait de filles, la dot appartenait au maître.

Un homme libre pouvait épouser l'esclave d'un autre indigène. La dot revenait naturellement au maître. En 1938 j'ai dû trancher une palabre assez intéressante. Entre les années 1885 et 1890, un jeune indigène, de passage par le village Kimane (Ngosa Kapenda) vit une très jeune esclave Mulala de formes avenantes et prit la fuite avec elle, se réfugiant en Rhodésie, chez les Balamba, ce jeune garçon étant Mulamba et originaire de la Chefferie Kumbwa (chefferie voisine de Mopala et peu distante de Kimane) Mais en 1937-38, les héritiers de Kimane — au travail dans le Copperbelt — apprirent la résidence de ces fugitifs, toujours vivants quoique courbés par l'âge. La famille de ce mulamba, nommé Djindikeni, obligea la couple à revenir au Congo et Djindikeni fut condamné par le tribunal de Kumbwa à remettre un fusil aux héritiers de Kimane, ce fusil constituant la dot de l'esclave enlevée quarante ans auparavant.

CHAPITRE XXVIII

LESA. DIEU.

Les Balala croient en un être suprême nommé Lesa, lequel est souverainement bon, créateur de toutes choses, mais que l'on ne doit invoquer car il est si lointain qu'il se soucie fort peu des actions bonnes ou mauvaises des créatures.

Puisqu'il est infiniment bon, qu'il ne chatie jamais, il est inutile de lui faire des offrandes, aussi n'existe-t-il aucun culte divin.

Lesa, lorsqu'il créa toutes choses — les astres, la terre, les cours d'eau, les animaux et les êtres humains (ces derniers en dernier lieu, car comment eussent-ils pu subsister s'il en avait été autrement) — est venu de l'Est et est parti vers l'Ouest. Un jour, ainsi que déjà écrit dans le chapitre sur le Spiritisme, Lesa viendra à nouveau de l'Est, prendra toute la population avec lui, ainsi que les « muntu » des décédés lesquels l'attendent dans l'« Ichiyawafu », et il conduira tout le monde en un endroit édenique. Cet endroit et le bonheur parfait que les indigènes y trou-

veront ne peuvent être précisés. Il n'y aura plus de vie matérielle car tout sera du domaine spirituel.

Mais, un peu comme le Thibétain, lequel trouve plus utile d'adorer le démon, croyant plus intéressant d'être bien avec lui que d'avoir à le craindre, le Mulala n'adore pas Dieu mais craint les mauvais esprits, et par des offrandes, par des règles de conduite très strictes, par des cérémonies s'efforce de les rendre impuissants, de se préserver de leurs maléfices ou de s'en délivrer.

Tout au long de cette étude nous avons vu combien le démon, le sorcier, le mauvais esprit joue un grand rôle dans la vie indigène et de crainte de me répéter je ne vais pas reprendre les nombreux exemples qui abondent dans cette étude.

CHAPITRE XXIX

LE SPIRITISME

Le mulala est convaincu que son essence se compose du corps, d'une âme et d'un esprit.

Le corps est mis en terre et tombe en poussière, l'âme, elle, quitte le corps dès le moment de la mort, quant à l'esprit j'ai écrit que les oreilles du cadavre étaient découvertes pour permettre à l'esprit de quitter l'enveloppe charnelle.

Du corps nous ne parlerons pas. Je répéterai toutefois que le corps dans sa tombe est toujours tourné vers l'Est, pour lui permettre de surveiller l'arrivée de Dieu, nommé Lesa, lequel, jadis, il y a fort longtemps, étant venu de l'Ouest s'en est allé vers l'Est d'où il reviendra un jour, appellera tous les décédés près de lui.

L'âme, pour employer un terme impropre, c'est le « muntu », c'est l'agent moteur, c'est le muntu qui parle, qui agit, le corps n'étant qu'une enveloppe renfermant le « muntu ». Au moment de la mort le muntu quitte son enveloppe ce qui fait que l'enveloppe devient immobile, muette et que les organes cessent de fonctionner. Le muntu s'en va vers l'Ouest en un endroit où se réunissent toutes les âmes. Cet endroit se nomme « Ichiyawafu » et est peu connu des indigènes; son emplacement ne peut être précisé et est régi par un être supérieur lequel n'est cependant pas Lesa (Dieu).

En cet endroit paradisiaque tout le monde est heureux et la plus grande harmonie règne, sans qu'il y ait de distinction de castes de clans ou de races. Même le sorcier peut y aller, car c'était l'esprit du sorcier qui le faisait mal agir et non son « muntu ». Tout le monde y est du sexe masculin et dans la force de l'âge, même les vieillards et les enfants morts en bas âges. Le temps s'y passe agréablement et l'on y attend que Lesa vienne de l'Est, rassemble ses ouailles et les conduise en un endroit édénique, supérieur en félicités que le « Ichiyawafu » sans que les indigènes puissent fournir des détails sur ce paradis.

Il nous rester à parler de l'esprit, nommé « Mipashi ».

L'esprit quitte le corps lorsque ce dernier est enterré, l'esprit ne disparaît pas comme l'enveloppe, il ne va pas vers des « limbes » tel le « muntu » mais erre autour du village cherchant à se réincarner. L'esprit se réincarne dans un nouveau-né de son clan, sans distinction de sexe. En attendant d'avoir pu se réincarner, l'esprit demande à ce qu'un local lui soit réservé et c'est le « milenda » petite hutte surélevée telle un grenier à sorgho qui est érigée par les proches du défunt où des offrandes de bière et de farine lui seront faites. Si le « milenda » n'est pas construit et si des offrandes régulières ne sont faites les parents du défunt seront frappés de maladie ou abattus par la malchance et le malheur. Parfois une maladie, une épidémie, une disette frappera tout le clan car la collectivité n'est-elle pas responsable des actes d'un chacun? Le malheur venu, le médecin est sollicité et après un interrogatoire et une enquête menée sur les lieux il dia-

agnostiquera la cause du mal et indiquera le remède lequel consistera en des offrandes au « milenda ».

L'on peut tuer l'esprit et c'est pourquoi le corps des sorciers est brûlé, brûlé avant d'être enterré et l'esprit n'ayant pu quitter son enveloppe périra dans le feu et ne pourra nuire en se réincarnant en quelque bête malfaisante. Un chef cruel se réincarne parfois dans le corps d'un lion.

Qui est préposé à la garde et à l'entretien des « milenda » ? Ce gardien se nomme Mwina milenda. Si le décédé est du sexe masculin ce sera de préférence son frère cadet, ensuite son fils ou sa fille et à défaut un de ses neveux. La femme du défunt est en tout cas exclue.

Si c'est une femme qui décéda, ce sera de préférence sa sœur cadette, ensuite sa fille, enfin sa petite fille. Jamais le mari.

La hutte est érigée lors des cérémonies de deuil ; à proximité de la maison du défunt ; elle est le diminutif d'une hutte et est construite par les hommes à l'exclusion de toute personne du sexe féminin. Un petite porte la clôture et seul le gardien de l'esprit déposera les offrandes de farine et de bière sur la petite plateforme figurant à l'intérieur de la construction.

A l'occasion des danses de funérailles (Kushiama pa malilo) la première bière est offerte au défunt par son héritier et non pas le gardien de l'esprit. Le Mpiani (héritier) fait remarquer à l'Umupashi qu'il l'honore et ne l'oublie pas et ayant vidé laalebasse de bière la dépose vide sur la plateforme. L'assemblée entonne en chœur des chants composés pour la circonstance par les danseurs professionnels.

La bière de funérailles est de la Bwalwa laquelle n'est dépassée en degré d'alcool que par le « Mbote » hydromel, et est suivie par le « Kasonge », « Munkoio », et « Ifisungo », ces deux dernières bières n'étant qu'une vulgaire piquette.

Le frère cadet prend souvent le nom de son aîné décédé et personne n'émettra la croyance que l'esprit de son frère l'anime.

Le chef lui prend le nom de son prédécesseur, c'est pourquoi il est gardien du milenda et mpiani en même temps, c'est donc à lui que revient le droit de garder et soigner le milenda et de faire la première offrande de bière.

Plus tard les offrandes de farine et de munkoio se feront occasionnellement, lors d'une fête, lors d'un événement heureux, — cette bonne fortune étant le fait de l'esprit, — lors du départ ou du retour de voyage.

Il est à noter que l'Umupashi est honoré dans son milenda même après sa réincarnation, ce fait semble bizarre puisque l'esprit a quitté sa demeure provisoire.

Sheane écrit que les chefs Bamambwe se réincarnent en un lion, et les chefs Babisa et Bawima en un pylhon.

Doke dit que les nfumus Balamba se réincarnent en un lion mangeur d'hommes.

Doke prétend également que les Balamba, lorsque la sécheresse se fait par trop sentir, sur les conseils du médecin et pour calmer le courroux de leurs nfumus défunts, érigent aux croisements de sentiers de petits autels, ressemblant au milenda mais ouvert, nommés « Utupeshi ». Les passants feront une offrande et les pluies venues on offrira les prémices des récoltes.

CHAPITRE XXX

LES REVENANTS

Les indigènes ne s'altardent jamais, le soir venu, à un endroit où une roche ou tout autre objet dégage de la chaleur. Ce sont des Bamukupe lesquels se réchauffent et il faut les éviter car ils sont fort méchants. Les Bamukupe sont des revenants, c'est à dire une forme entrevue au crépuscule, devenue invisible, n'ayant laissé de traces, lorsque l'on est arrivé à l'endroit où la forme fut aperçue.

CHAPITRE XXXI

LES DEMONS

Les Balala croient au démon, nommé Kibanda. Le démon, paraît-il, est noir et a les **cheveux rouges**; et est toujours nu.

Le démon se manifeste la nuit c'est pourquoi il n'est pas prudent de voyager de nuit. Le voyageur attardé se voit parfois renversé et frappé par un être invisible. C'est une manifestation du démon et l'indigène s'empressera de solliciter d'un médecin des fumigations pour se préserver du mal, à défaut de cette précaution l'indigène tombera malade, dépérira et finira par mourir. Plus que probablement l'indigène aura accroché quelque branche; souffleté par des feuilles ou trébuché sur une souche.

Le mulala ayant le malheur de voir un lion lors de ses déplacements croira dur comme fer que ce lion est un démon ou la réincarnation d'un *nfumu* vindicatif. S'il interpelle le fauve le regardant en face, et lui criant « We Kibanda » (Toi, démon) le démon découvert sera déconfit et fera demi tour.

L'on peut également être possédé du démon et les fous le sont toujours.

Doke décrit l'exorcisme pratiqué par les Balamba en cas de folie. Tout me porte à croire que les Balala suivent les mêmes pratiques.

Le fou possédé d'un démon est enfermé dans un enclos de petites dimensions couvert de paille à l'exception du sommet du toit. Le médecin indigène, par cette ouverture déverse un médicament sur la tête du fou. Beaucoup plus tard le fou est libéré et il lui est demandé s'il a senti la pluie: le médecin lui asperge le dos d'un nouveau médicament en ordonnant à l'exorcisé de s'essuyer la figure. On le force à absorber de la chair de python mêlée d'un médicament ce qui rend le patient malade et provoque une dépression nerveuse assez longue. Si le fou guérit il ne sera cependant jamais considéré comme un être normal et ne sera jamais convoqué au conseil. Doke prétend que chaque mulamba a son démon, sorte d'ange gardien et qui par essence n'est pas mauvais. C'est ainsi que ce démon peut envoyer des présages à son maître, le conseiller, le mettre en garde contre ses ennemis, le préserver d'accidents et de fauves, le Kibanda mettant ses derniers en fuite. En cas de décès, il accompagne son maître dans l'Umipashi, mais si les intérêts de son maître sont lésés, c'est à dire s'il ne lui est rendu aucun culte, si l'indemnité de décès n'est pas payée, le démon ne se réincarnera pas avec l'esprit de son maître, mais apportera la maladie, les calamités et la mort au village.

Mais le médecin, cet être précieux, diagnostiquera le mal et de par ses offrandes propitiatoires éloignera le démon.

Un démon peut venir en aide à son maître, sorcier. Lors de l'épreuve du poison, le démon se mettra dans le bec de la poule et c'est lui qui avalera le poison, préservant la poule du trépas et innocentant son maître, cependant coupable.

Mais, écrit toujours Doke, le démon peut se fatiguer de son maître, et le conseillera mal, le poussera à chercher querelle, à se battre, il le conduira au lion ou au serpent et provoquera ainsi sa perte.

Le démon juge également son maître et si ce dernier commet quelque manquement à la coutume, par exemple s'il commet l'inceste, s'il a des rapports en plein air, s'il a des rapports avec une veuve non libérée, le démon provoquera une maladie.

Le malade convoquera le médecin, toujours lui! et finira par avouer son méfait. Le médecin le guérira et cela en ordre principal parce qu'il saura que le patient était possédé du démon, or le démon découvert doit disparaître et ne sait résister au médecin.

Pour ce qui se rapporte aux démons jouant le rôle d'anges gardiens, je n'ai pu recueillir suffisamment de témoignages pour pouvoir affirmer que les Balala partagent les croyances des Balamba, telles que décrivent par Doko.

Chez les Balala de nombreux décès affligeant un village le médecin est convoqué. Le médecin au moyen d'un pot d'eau et de bâtonnets magiques découvre que l'auteur de ces crimes est un démon. L'auteur du mal trouvé il recherche les causes et après une enquête plus ou moins prolongée il apprend que certaines personnes ont commis de graves manquements à la coutume.

Le médecin prépare son médicament et d'une queue de zèbre, il asperge les quatre coins cardinaux ainsi que les assistants. Le lendemain et le surlendemain la même cérémonie a lieu. Le médecin ordonne alors de nettoyer les huttes et leurs abords et d'éteindre tous les feux, de rassembler tous les objets usés et cassés des huttes lesquels sont mis en tas et brûlés par le médecin. Chaque indigène du village prendra de ce feu pour alimenter à nouveau son foyer. Le médecin visite chaque hutte, dépose des feuilles médicinales sur les foyers et purifie de la sorte l'atmosphère. Le village purifié et débarrassé du démon voit alors le médecin quitter le village, lesté de cadeaux.

Lorsque de nombreuses personnes rêvent d'un indigène défunt ce ne peut être que sur l'impulsion d'un démon. Le médecin certifie que c'est le démon qui a pris possession d'un mort parce que ce dernier fut l'objet d'injustices de son vivant. Les torts découverts et redressés, le médecin se rend à la tombe, il perce le monticule de sa corne magique et s'écrie « je te tiens, démon ». Il faut alors déterrer le cadavre et le fait mettre sur un bûcher. Le démon est ainsi détruit. Je ferai remarquer que l'esprit du décédé l'a quitté depuis longtemps et qu'il ne souffre pas de cet acte, en fait c'est son enveloppe qu'on détruit. Par contre l'esprit du démon est brûlé et disparaît.

Lorsqu'un indigène est enterré depuis longtemps le médecin se contente de chercher quelque souris ou quelque autre petit animal gîtant à proximité de la tombe. Il prétendra que le démon s'est réfugié en cette souris et la fera brûler.

CHAPITRE XXXII

DES MEDECINS ET DES SORCIERS

Les médecins et les sorciers sont les principaux personnages de la vie indigène, nous avons d'ailleurs rencontré leur présence à chaque page de la présente étude.

Le médecin sert à combattre le sorcier et vouloir envelopper le médecin indigène dans la même suspicion et la même réprobation que le sorcier serait une grave erreur et susceptible, de troubler profondément la vie indigène.

Le médecin se dit « Umulaye » ou « shinganga » le sorcier se dit « imfwiti », le premier est connu, recherché et consulté; le second est craint haï et inconnu. Le médecin serait mieux nommé Devin. Lorsque je dis que le sorcier est inconnu il y a cependant une correction à faire, c'est que l'indigène désireux de consulter un sorcier sait à quelle porte frapper car il est un fait indéniable c'est que des indigènes en un désir de vengeance, espoir d'acquérir des biens sans peine, consultent des sorciers et en reçoivent assistance.

A. LE MEDECIN : L'UMULAYE

Le rôle de l'Umulaye est triple :

1° soigner et guérir les malades;

2° protéger l'indigène contre les maléfices des sorciers;

3^o rechercher, découvrir et dénoncer les sorciers.

Le médecin ne se déplace que lorsque sollicité. Ce n'est nullement quelque vagabond, se rendant de village en village, offrant ses services et ses médicaments à la ronde, se proposant de rechercher et écarter les sorciers, non, le médecin a une résidence connue et il reçoit ses malades ou se déplace lorsque sollicité mais alors se fait souvent prier. Ce principe posé il en est un autre qu'il faut retenir : le médecin ne recherche pas la maladie dont est atteint le malade, il ne passe pas à l'examen du malade, mais il recherche la cause, la raison de la maladie. Il recherche la cause et la connaissant supprime l'effet.

On devient médecin en s'instruisant et en écoutant les conseils et avis de quelque « Umulaye » réputé. Il s'agit d'un stage long et laborieux et le disciple devra faire montre d'aptitudes, de persévérance et de mémoire.

Au plateau Nord Rhodésien, Shaene déclare que chez les Banamwanga les fonctions de médecin sont héréditaires, il ne semble pas en être ainsi chez les Balala.

Le médecin pour convaincre ses malades et se faire valoir procède à une mise en scène de laquelle il n'est certainement pas dupe. Il devine la cause du mal par le procédé de la hache. En voici l'explication : La hache du médecin est placée sur le sol de la hutte, la poignée dirigée vers le patient, le fer à proximité du médecin. L'assemblée interroge la hache et demande si la cause de la maladie ne résulte pas de tel manquement ou résulte d'un sort jeté par telle ou telle personne. Le médecin après avoir frappé sur le manche comme s'il était désireux de l'enfoncer dans le sol essaye de faire pivoter ce manche et s'il y réussit il dira à l'assemblée que la raison de la maladie n'a pas été devinée et l'assemblée émettra d'autres suggestions jusqu'à ce que le médecin prétende que le manche est attaché au sol et qu'il ne parvient à le faire bouger.

La cause du mal trouvée, et ce sera quelque manquement à la coutume, le malade recevra un médicament du médecin mais comme il aura été remédié à la cause du mal — c'est aux ancêtres non rendu, indemnité de décès non payée — le malade guérira parce qu'il aura apaisé l'esprit courroucé, le médicament n'étant qu'un adjuvant.

Si le mal est causé par un sorcier, le médecin le supprimera s'il occupe quelque tombe, tel que décrit à un chapitre antérieur, ou bien la nuit venue, il le chassera du village. A cet effet, il grimpe sur une termilière et s'écrie « sorcier je te vois et je t'inlime l'ordre de disparaître » or lorsque l'esprit est découvert et interpellé de la sorte il ne peut que partir. Ici le même principe que celui du démon incarné dans un lion reparaît : le fait de s'adresser à un démon, à un sorcier le rend impuissant.

Les médecins disposent de nombreux médicaments : ce sont des décoctions de racines et de feuilles, le règne végétal étant de la première importance en ce domaine.

Voici quelques-unes de ces plantes médicinales. La documentation figurant ci-dessous, fut envoyée en 1937 au Docteur Stanier, Conservateur au Jardin Botanique de l'Etat à Bruxelles, et Maître de Conférence à l'Université de Louvain et à Monsieur R. Boutique, Ingénieur agricole, lesquels en leur Ouvrage « Matériaux pour l'Etude des Plantes médicinales Indigènes du Congo Belge » (Editeur Marcel Hayez -- Bruxelles) ont daigné mentionner ma très modeste contribution sous la forme d'un herbier de plantes médicinales connues et utilisées par les Balala.

PLANTES MEDECINALES

La pharmacopée indigène empruntait à la flore la totalité de ses remèdes.

Voici quelques plantes médicinales envoyées par moi en 1937 à la station de Yangambi.

Le Luabi est un arbuste poussant en plaine. Une décoction de sa racine constitue un purgatif et est prescrite par le monganga pour les maux d'entrailles.

Des radicelles de l'herbe Kipala, il est fait une décoction purgative.

Le Lisase est un arbre dont les feuilles sont utilisées pour guérir l'entérite. Les feuilles sont mises à tremper dans l'eau chaude pendant une heure. Le breuvage se prend 5 fois par jour, 3 jours durant.

Le Tshoni est un arbre poussant en plaine. Les racines donnent des tuberculès dont on fait une décoction. Les hommes stériles boivent pendant un mois de ce liquide dans l'espoir de se guérir de leur infirmité.

Le Mupata Nfanga est un arbuste dont un morceau de la racine est mis à tremper pendant une heure dans un peu d'eau froide. Se prend pendant un mois à raison de quatre fois par jour par les femmes stériles.

Le Mweyama est un arbre épineux croissant le long des cours d'eau. La racine est mise à tremper dans de l'eau froide pendant une couple d'heures et la décoction est bue par les femmes dont les nouveau-nés débiles meurent peu après leur mise au monde.

La racine du Kamborio est mise à tremper dans de l'eau froide et la décoction est bue par les indigènes désireux de procréer.

Une décoction dans l'eau froide de la racine de l'arbre kariko est prise pour faciliter — paraît-il — l'accouchement.

De nombreuses racines de l'arbuste Mobale mises à cuire pendant quatre heures dans plusieurs litres d'eau donnent un liquide utilisé par les femmes pour leurs soins intimes.

Aux femmes, se remettant difficilement d'un accouchement, il est donné à boire pendant cinq jours de grandes quantités d'un liquide obtenu de la décoction de la racine de l'arbre Lesa

La femme accouchant d'enfants morts-nés boira une infusion de feuilles des arbustes Kisoboia Mulundu ou Mupiang Mansa.

Les feuilles de l'arbuste Kimborio infusées donnent un breuvage pris à raison de 3 fois par jour, pendant une quinzaine de jours, par des femmes désireuses de mettre fin à leur stérilité.

Les jeunes gens mangent crues les radicules de l'herbe Lufupa-Lufupa pour faire croître leurs génitoires.

Les hémorragies féminines se soignent par une décoction de racine de l'arbre Lubeba.

Pour soigner la blennorrhagie il est donné à boire un violent diurétique obtenu de la décoction de racines de l'arbre Kasansubwanga.

La syphilis se soigne par l'absorption répétée du liquide obtenu après détrempage dans l'eau froide, durant deux heures, de racines de l'arbre Musongwa.

Le Neno est un très grand arbre dont les feuilles sont frottées sur les gencives des bébés afin de faciliter la percée des premières dents.

Les feuilles de l'arbuste Kitebi — lequel pousse à proximité immédiate de termitières — sont infusées et des inhalations sont faites pour soigner les migraines. J'ai utilisé ce remède et en ai été soulagé.

Les feuilles de l'arbre Ndale — poussant en plaine — servent au même usage.

L'Itompo est une herbe poussant en plaine et elle possède en ses racines un tubercule dont on fait une décoction (une heure) donnant un gargarisme employé pour les maux de gorge.

Le Katenge pousse en forêt, les feuilles sont infusées et l'indigène souffrant de migraines fait des inhalations.

Les racines de l'arbre Kibangalume sont broyées et la poudre est introduite dans de légères entailles — nommée Soloko — faites au front pour soigner des migraines tenaces.

De l'arbre Mupulampako on fait infuser des racines dans l'eau tiède pendant deux heures environ et ce liquide est bu à raison de 5 fois par jour, pendant une semaine, pour soigner les maux de gorge. Des feuilles, on fait une infusion pour des inhalations.

Pour soigner le même mal on fait une décoction de deux heures dans de l'eau chaude des

feuilles de l'arbuste Lumpumpa, ce remède se prenant à raison de 5-fois par jour et pour compléter le traitement l'on peut inhaler une infusion des feuilles de cet arbuste. A moins que l'on ne préfère boire un liquide résultant d'une infusion assez prolongée des racinelles de l'herbe nommé Mutungulu.

Pour les maladies des yeux on fait tremper pendant deux heures dans de l'eau chaude des racines de l'arbre Fufuma, des gouttes de ce liquide étant alors instillées dans les yeux.

Les feuilles de l'arbuste Kalunga Nbeba sont écrasées et le liquide obtenu instillé dans les yeux.

L'arbre Mukomfwa pousse sur les termitières et des racines de cet arbre sont traitées pendant deux heures dans de l'eau tiède pour donner un remède ou pour calmer la toux.

Pour une toux tenace on procédera de même avec des racines de l'arbre Sokontwe, également trouvé sur les termitières Katangaises.

Des racines de l'arbre Tshikundu Kurubiu l'on fait une décoction — 3 heures — et le liquide se boit pour soigner la toux.

Pour abattre la fièvre on fait tremper pendant 2 heures dans deux litres d'eau l'herbe Fumukalalume. Ce liquide se boit ad libitum.

L'arbuste Sachia pousse au pied des termitières et semble être une panacée universelle. Les racines écrasées et infusées pendant une heure sont utilisées pour combattre les crachements de sang (tuberculose). Ce même liquide constituerait un purgatif. Pour soigner de grandes plaies on laisserait tomber dessus le liquide obtenu par l'écrasement des feuilles, remède très douloureux.

Pour combattre les morsures de serpents, les Balala utilisent l'arbre Kafunga Nashia, lequel pousse sur les termitières.

La plaie est préalablement lavée à grande eau, ensuite les feuilles sont écrasées et comprimées de manière à ce que quelques gouttes tombent sur la plaie. Une infusion de ces feuilles donne après une heure un liquide dont on ne boit que la valeur d'un verre.

Les racines de l'herbe Lukungwe Mpofo, laquelle se trouve sur les termitières, sont brûlées et les cendres sont triturées avec une graisse quelconque et cette pâte est frottée sur la plaie pour compléter le traitement.

La Mukulimba est un petit arbuste dont on écrase les feuilles pour instiller quelques gouttes de sève sur les plaies provenant de morsures de serpent.

La liane lusambwa est réduite en poudre et est soufoudrée sur les plaies.

Pour des plaies ne voulant guérir on laisse tomber quelques gouttes provenant de la compression de feuilles de l'arbuste Lisashia Mubili. Ce traitement serait très douloureux.

Egalement pour soigner les plaies l'on fait tremper pendant une heure dans de l'eau chaude les racines de l'arbuste Sibonakalopa et le liquide est versé à raison de 4 fois par jour sur la blessure.

Pour soigner la tuberculose, des feuilles de l'arbre Kasongole sont écrasées et placées au creux d'une pierre douce; cette dernière est utilisée pour frotter les côtés du malade.

Pour les maladies de poitrine, l'on boit de l'eau dans laquelle fut mis à tremper dans de l'eau froide des racines de l'arbre Nakisungu.

Pour les brûlures on écrase les branchages de l'arbuste Mukole pour humecter de sève les plaies.

L'arbre Kafulamume est utilisé pour soigner la blennorrhagie. La racine est mise à tremper durant une heure dans de l'eau tiède.

Ce remède constituerait un vomitif et un énergique diurétique; il serait très violent et même dangereux. Il ne se prend qu'une seule fois.

Les racines de l'herbe Kaminda sont mises à tremper pendant trois heures et le liquide

utilisé pour masser les jambes gonflée ou des genoux ankylosés.

Pour soigner le lumbago, la racine de l'arbre Sansa est pulvérisée et la poudre introduite dans des entailles faites dans la peau à l'endroit sensible.

Pour combattre l'épilepsie l'on utilise l'arbre Sinsa également nommé Mulemu et dont les racines sont mises à tremper durant une heure dans une grande quantité d'eau froide et ce liquide est bu pendant deux semaines à raison de trois fois par jour.

Aux enfants rachitiques l'on fait boire — ad libitum — une décoction d'une heure de racines de l'arbuste Kinkeba.

Aux enfants rachitiques l'on fait pendant des semaines, à raison de deux fois par jour de l'eau dans laquelle furent mises à tremper pendant une heure des racines de l'arbuste Somwe.

Les indigènes désireux d'avoir des jumeaux croient y arriver en buvant journallement de l'eau dans laquelle trempa pendant une heure dans une grande quantité d'eau la racine de l'arbuste Mulundene.

L'indigène commettant l'adultère et dont la femme est enceinte est convaincu que son enfant ne naîtra pas vivant, mais il croit qu'il peut conjurer ce décès en buvant pendant 15 jours, à raison de 6 fois par jour, un liquide dans lequel fut mis à tremper un petit morceau de racine de l'arbre Mukolamvula.

Une autre superstition est que l'odeur des feuilles de l'arbre Tshangwe Mulera, jetées dans un feu, écarte le lion.

Les Balala connaissent des médicaments pour soigner l'éléphantiasis (Mubamba), le pian (Twila), l'orchite (Lusula), les rhumatismes (Luando) et combattent même la lèpre (Fibashi). Il ne m'a été donné de détails sur ces traitements. Philibert Edme, dans son roman Nkoya Kalambwa, écrit que l'euphorbe condélabre — kibeka — et un arbrisseau à longues et larges feuilles dentées nommé *Lusengiva* étaient utilisées par les Balala pour arrêter avec peu ou pas de succès — les progrès de la lèpre.

Les médicaments sont placés dans des cornes d'antilopes et portées en un sac nommé « Ikishiala ».

Un médecin de rang est toujours pourvu des objets suivants, lesquels sont l'expression de son métier et de ses connaissances.

- 1) un fruit de l'arbre « Nkusu » percé, enfilé et porté autour du cou.
- 2) une queue de zèbre.
- 3) un crâne déterré et d'homme brûlé en qualité de sorcier.
- 4) des bâtonnets.

Il existe une hiérarchie parmi les médecins.

Au bas de l'échelle nous trouvons l'aide non initié et assistant son maître.

Certains médecins sont spécialisés pour les morsures de serpents. Pour ces accidents le patient est toujours étendu en plein air ou à l'ombre d'un arbre. La plaie étant débridée, la jambe ou le bras malade est placé dans une fumée provenant d'une bouillie de feuilles écrasées mijotant dans l'eau chaude. Le médicament est alors introduit dans la plaie et aux alentours, la jambe ou le bras étant complètement huilé. Le malade guérit généralement. Le remède est généralement une poudre obtenue après le pilonnage de glandes desséchées de serpents venimeux. Parfois la tête entière du serpent est écrasée. Le serpent le plus recherché pour confection de ce remède est le « ngweshi » espèce de cobra grisâtre, d'une taille atteignant deux mètres et très agressif. Ce serpent attaque le passant et ne fuit pas. Il poursuit le fuyard et souvent le rattrape, le mordant en ce cas dans le dos ou les fesses. Si le poursuivi est trop agile ou a trop d'avance, le ngweshi abandonne la chasse mais se redresse de plus d'un mètre, gonfle le cou (d'où sa similitude au cobra) et montre toutes les manifestations d'une profonde colère. Le chasseur de la mission de Lukonzolwa (Moero)

fut ainsi poursuivi et mordu dans la taille. Il put parcourir encore deux kilomètres et tomba mort en arrivant aux bâtiments de la mission. Je connais des cas similaires, les ophidiens étant tout particulièrement nombreux en chefferie Kumbwa, et les grands bois constituant cette chefferie contiennent notamment des ngweshi. Lors des recensements annuels auxquels je procédais dans cette chefferie, je constatais de 2 à 3 % de décès sur l'ensemble de la population et provoqués pas des morsures de serpent. La tête de la vipère cornée est également utilisée en tant que médicament par le Umulaye.

Il existe le shinganga wa mibongo (le médecin des os), le shinganga wa kusukula fibanda, le médecin qui exorcise (démons = fibanda), le médecin qui découvre les démons et qui est donc d'un grade inférieur au précédent, et enfin le médecin des Soloko, c'est à dire, ceux qui entaillent les membres malades proférant des paroles magiques, et intimant à l'esprit l'ordre de sortir du membre malade. Souvent ils introduisent un médicament dans les entailles. Les herbalistes existent mais ne peuvent être considérés comme médecins.

Sheane décrit plusieurs procédés utilisés par les médecins Babemba. En voici un :

Le médecin frotte un morceau de bois sur la manche de sa hache. Le malade énumère les noms de ses ancêtres. Le nom de l'esprit malfaisant étant prononcé le morceau de bois adhère fortement au manche. Ou bien le médecin introduit dans une courge évidée une fève contenant un médicament. Il agite la courge, le patient énumérant les noms de ses ancêtres ; la fève s'accroche à l'intérieur de la courge lorsque le nom du mauvais esprit a été prononcé.

(A suivre.)

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 ;
CORNIL, L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;
GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER ;
le Vice-Gouverneur-général JUNGERS ;
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, Professeur de droit civil à l'Université coloniale d'Anvers ;
WALEFFE, F., Président de chambre honoraire 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. D. MERCKAERT, Procureur du Roi ;
Membre: M. H. de RAECK, Substitut du Procureur Général.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX, Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général ; J. de MERTEN, Juge-président du tribunal de 1ère instance ; G. le MAIRE DE WARZÉE, substitut du Procureur du Roi et J. HUMBLÉ, 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 100 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 75 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 50 francs. Ces montants sont payables par chèque sur Elisabethville ou mandat postal. Ils peuvent également être versés aux comptes chèques 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.

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des deux premières années (1925 et 1926), sont épuisées.
Les numéros restants des années 1927, 1928 et 1929 : 150 francs.
Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.
Celles des années 1943 et 1944 non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.
Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.
La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1075 francs.
La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et ses deux suppléments : 1925 francs.

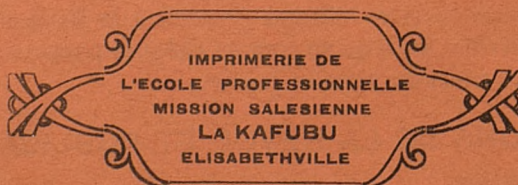
BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées : 35 francs par année.
Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.
Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume) : 105 francs le volume.
Celle des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES :

Ouvrages épuisés : Introduction à la jurisprudence congolaise, Les Juridictions indigènes, La Dot et Le Droit coutumier, branche nouvelle du droit
Par A. Sohier ; Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux ; Coutumes et institutions des Barundi, par E. Simons.
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. Jenigen, un volume broché, 70 francs.
Les diverses sortes de 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 Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemplinne, une brochure 5 francs.
Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.
Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.
Enquête sur le droit coutumier Congolais : Questionnaire, par P. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.
La famille chez les Basila, par R. Marchal, 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 supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, par L. Bours : 150 francs.
Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec les deux suppléments : 325 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., 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 - 1916-1920 - Souvenirs de carrière par F. Dellicour, 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.
La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.
Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.
Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.
La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari, par le R. P. de Beaucois, s. j., une brochure, 5 francs.
Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, 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: 100 frs ; au Bulletin seul: 50 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

LE DROIT COUTUMIER DU CONGO BELGE, Précis du cours professé à l'Université Coloniale de Belgique, par M. Sohier, Conseiller à la Cour de Cassation	301
ETUDE SUR LES BALALA, Territoire de Sakania, par L. Lambo, Administrateur Territorial (Suite et fin)	313

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 ;
CORNIL, L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;
GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
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, Professeur de droit civil à l'Université coloniale d'Anvers ;
WALEFFE, F., Président de chambre honoraire 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. D. MERCKAERT, Procureur du Roi ;
Membre : M. H. de RAECK, Substitut du Procureur Général.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX, Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général ; J. de MERTEN, Juge-président du tribunal de 1^{ère} instance ; G. le MAIRE DE WARZÉE, substitut du Procureur du Roi et J. HUMBLÉ, 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 100 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 75 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 50 francs. Ces montants sont payables par chèque sur Elisabethville ou mandat postal. Ils peuvent également être versés aux comptes chèques 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 4^e page de la couverture.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

LE DROIT COUTUMIER DU CONGO BELGE

précis du cours professé à l'université Coloniale de Belgique

par M. Sohier,

Conseiller à la Cour de Cassation, Procureur Général honoraire à Elisabethville.

(Suite)

CHAPITRE V

ORGANISATION ET PROCEDURE JUDICIAIRES

41) Importance pratique de la matière

Pour juger les procès intéressant les noirs, l'autorité européenne a institué des tribunaux spéciaux appelés tribunaux indigènes. Les uns sont les anciennes juridictions coutumières, ce sont les tribunaux de chefferies. On y a ajouté dans les régions coutumières des juridictions artificielles, les tribunaux de secteur, dans les villes les tribunaux de centre. Au dessus de tous les tribunaux de territoire.

La composition des tribunaux de chefferie est déterminée par la coutume. Pour toutes les juridictions, les règles de procédure sont les règles coutumières du ressort. Dans les cas où les coutumes sont contraires à l'ordre public universel ou aux règles d'humanité et d'équité, comme au cas d'absence de coutume, la procédure s'inspirera des règles de l'équité.

Les administrateurs, quand ils dirigent ou président des tribunaux indigènes, doivent donc s'inspirer de l'ancienne procédure. Ils le doivent parce que c'est le vœu de la loi, mais aussi parce qu'ils assureront ainsi une meilleure justice. Quand ils se bornent à adapter à ces juridictions notre procédure simplifiée des tribunaux de police, ils n'arrivent qu'à une caricature de justice.

42) L'organisation judiciaire indigène

A l'intérieur de chaque parentèle, l'ancien rendait la justice domestique.

Il en résulte que tous les procès ne relevant pas de cette justice étaient nécessairement des procès entre gens de groupes différents. Comme tous les membres de la parentèle étaient plus ou moins solidaires vis-à-vis des tiers, toute affaire était nécessairement un procès entre deux groupes. Ce qui explique que les audiences étaient toujours des réunions nombreuses (palabres) où les parties se présentaient accompagnées de nombreux supporters.

Ces procès étaient parfois tranchés par des arbitres choisis par les parties. Dans certaines régions, il existait de véritables arbitres professionnels.

Là où n'existait aucun pouvoir supérieur, les différends étaient tranchés par le conseil des chefs de famille, pris en quelque sorte comme arbitres par les parties.

Partout où un pouvoir existait, une de ses prérogatives était d'assurer l'exercice de la justice. C'était un de ses devoirs. Mais c'était aussi un moyen de domination. Aussi pour éviter l'arbitraire du souverain et protéger l'intérêt des groupes, la composition et les pouvoirs des tribunaux étaient-ils strictement réglés.

43) Degrés de juridictions

Dans les grands états, il y avait des tribunaux à chaque échelon de la hiérarchie politique. En général les affaires d'un groupe, disons d'une sous-chefferie pour fixer les idées, se liquidait dans la sous-chefferie elle-même. Il n'y avait appel, recours au tribunal de la chefferie, que si des membres de sous-chefferies différentes se trouvaient impliqués dans le différend, ou si par sa nature le procès avait une importance d'ordre général pour la chefferie ou pour le chef. Ainsi le tribunal supérieur et le grand chef n'avaient à intervenir que dans un nombre restreint d'affaires importantes.

44) Tribunaux internationaux

Signalons à certains endroits l'existence, pour trancher les procès entre ressortissants de deux chefferies voisines, de tribunaux formés spécialement par accord entre elles pour connaître de ces procès, composés des juges des deux parties et se réunissant à la frontière.

1. Composition des Tribunaux

45) Généralités

A première vue, quand on étudie les monographies, la composition des tribunaux paraît fort différente d'un groupe à l'autre. Ici, trois ou quatre personnes seulement, là d'imposants conseils. Il n'est pas difficile pourtant d'y discerner un fond commun, les mêmes organes et les mêmes principes.

46) Les juges

Il existait partout de véritables juges professionnels, souvent héréditaires, ayant reçu une formation appropriée par un enseignement et des stages. Parfois ces juges formaient une corporation au sein de laquelle l'étude du droit était en honneur.

Ces juges possédaient de grandes qualités de dévouement, justice et décision. Ils acquéraient une véritable habileté professionnelle dans l'art de procéder aux instructions, de diriger les audiences et d'appliquer le droit.

47) Les conseillers

Mais s'il fallait des spécialistes, on devait craindre leur partialité, leur vénalité, leur trop d'indépendance ou leur trop de servilité vis-à-vis du pouvoir. Aussi partout une série de dignitaires faisaient de plus partie du tribunal, moins pour rendre la justice que pour la contrôler. Représentants des grandes familles, ils exerçaient surtout ce pouvoir: au nom des groupements, pour empêcher la justice de devenir un instrument de tyrannie. Mais grands dignitaires du souverain en même temps, ils veillaient à ce que la justice reste le soutien de l'autorité.

Tout ceci variait en plus ou en moins selon les groupes. Ainsi après une conquête le souverain laissait généralement aux états vassalisés leurs propres tribunaux, mais en y introduisant ses juges et ses conseillers qui siégeaient avec les juges et les conseillers du groupe soumis, assurant ainsi le respect de tous les intérêts.

48) Le souverain

Enfin le chef apparaît comme le président de la juridiction indigène, mais un président qui ne prend part qu'à une partie de la procédure et qui ne dirige pas les débats, ceux-ci étant toujours conduits par les juges.

Dans certains groupements, le chef apparaît comme étant véritablement le grand juge. C'est lui qui, sur le rapport de ses subordonnés, prend réellement la décision, impose sa volonté.

Dans d'autres groupements, il n'a qu'un droit de contrôle et de veto. La justice est rendue en son nom beaucoup plus qu'il ne la rend lui-même.

2. Procédure.

49) Généralités

La procédure des tribunaux coutumiers peut paraître compliquée et lente. C'est en fait le reproche qu'on peut faire à toute procédure qui tend à assurer un examen sérieux et réfléchi des affaires et le respect des droits des parties.

50) Introduction de l'affaire

La partie qui voulait soumettre une affaire au tribunal devait aller en saisir un des juges. Celui-ci en faisait rapport au chef qui autorisait ou non la convocation du tribunal. Cette autorisation était un véritable jugement sur la compétence (formalité en contradiction avec la loi actuelle, c'est au tribunal tout entier à décider de la compétence).

Le juge convoquait alors les parties par l'intermédiaire de fonctionnaires spéciaux qui étaient de véritables huissiers.

51) L'instruction préparatoire

Les juges, seuls ou avec les conseillers selon les régions, procédaient à une instruction préparatoire de l'affaire en secret.

C'est toujours une question délicate dans toute procédure de savoir s'il convient qu'elle soit publique ou secrète. La publicité est une garantie importante pour les parties. Cependant elle rend plus difficile la découverte de la vérité. Les noirs l'avaient parfaitement compris, aussi leur procédure comprend-elle successivement des phases secrètes et des phases publiques.

Un procédé mitigé a même été découvert par eux : l'instruction en un lieu public, mais assez loin des spectateurs pour qu'ils ne puissent rien entendre.

52) L'audience publique

A la différence de la précédente, celle-ci est généralement présidée par le chef et tous les conseillers y assistent. Les témoins sont réentendus contradictoirement, les parties développent leurs arguments.

53) La délibération

En secret, juges et conseillers discutent l'affaire, généralement hors de la présence du chef. On se met d'accord sur un projet de jugement.

54) Le rapport

Toujours en secret, un rapport est fait au chef par un des juges, lui résumant l'affaire et indiquant la solution proposée. En général le rapport est présenté par un autre juge que celui qui a conduit les débats.

Le chef approuve ou non la solution proposée. Selon les endroits, quand le chef n'est pas d'accord, ici il indique quel jugement doit être rendu, ailleurs juges et conseillers vont recommencer l'instruction ou la délibération. Si le désaccord persiste, dans certains endroits c'est la volonté du chef qui l'emportait définitivement, ailleurs c'était celle du conseil.

55) Particularités de procédures

Certains groupes connaissaient le préliminaire de conciliation obligatoire.

A Boma d'après Delcommune on ne pouvait plaider que par des avocats spécialisés.

Chez les Bayeke d'après Grévisse existaient des avocats consultants, les Bagelu. Ils formaient une association dans laquelle on ne pouvait pénétrer qu'après une étude prolongée du droit sous la direction d'un ancien et après avoir fait preuve d'intelligence et de savoir. Quand un mugelu était consulté par un plaideur ou le parent d'un accusé, il examinait le différend et le soumettait à la critique de ses confrères. Si la culpabilité ne faisait aucun doute, il devait se récuser. Sinon, il conseillait, faisait des démarches, mais ne plaidait pas.

Il existait des greffiers, devant conserver la mémoire de tout ce qui se passait à l'audience.

On connaissait aussi les experts, et notamment des gardiens du droit qu'on pouvait consulter sur le sens de la coutume. Notamment quand il s'agissait d'appliquer, non la coutume générale de la chefferie, mais la coutume d'une sous-chefferie ou d'une classe particulière.

56) Le jugement

Enfin, quand le conseil et le chef étaient d'accord, on se rendait de nouveau en audience publique pour rendre le jugement.

Le jugement était toujours rendu publiquement au nom du chef.

Parfois il était motivé, parfois il consistait simplement en un geste symbolique indiquant quel était le gagnant : remise de plumes blanches par exemple. A remarquer que cette forme de jugement, non motivée, ne serait plus autorisée par notre législation.

Parfois le jugement précisait les sommes à payer, les réparations imposées. Parfois il se bornait à indiquer qui avait raison, les parties devant tirer elles-mêmes les conséquences de cette proclamation.

57) Les frais de justice

Les frais devaient être payés par le gagnant, sous forme de cadeaux souvent considérables, qui étaient partagés entre le chef et les juges.

CHAPITRE VI STATUT DES PERSONNES

58) Les classes sociales

La société indigène n'était pas égalitaire. Elle connaissait des classes sociales dont les droits différaient.

59) La noblesse

En de nombreux endroits il existait véritablement une classe noble, monopolisant les droits politiques. C'était parfois une aristocratie conquérante d'une autre race. Ou une aristocratie guerrière. Parfois les dignités étaient héréditaires dans certaines familles.

Généralement une fille noble ne pouvait épouser qu'un noble. La réciproque n'était pas exacte. Généralement le fils d'un noble et d'une femme ordinaire, ou même d'une esclave, suivait la condition du père.

60) *Les esclaves*

Au bas de l'échelle se trouvaient les esclaves, considéré comme des biens et non comme des personnes.

Alors que les personnes libres, étant des personnes, ne pouvaient être l'objet d'un contrat concernant les biens, vente, location, etc., de tels contrats pouvaient être passés à propos des esclaves.

Ils ne pouvaient être propriétaires. Pouvaient être sacrifiés, mangés, etc. Cependant ils faisaient partie de la famille : c'était l'esclavage domestique. En fait leur sort était généralement plutôt doux. L'esclave est plus heureux dans une communauté riche que l'homme libre dans une communauté pauvre.

On devenait esclave par la naissance, la conquête, l'achat.

61) *Les clients*

Classe intermédiaire entre l'homme libre et l'esclave : ce sont ceux qui se sont rattachés à une parentèle autre que celle que leur assignerait leur naissance. Ils n'y sont que des enfants adoptifs ayant moins de droits que les enfants du sang. Ils acceptent la sujétion en échange de la protection.

62) *Les otages*

Autre classe intermédiaire : c'est la personne remise à un groupe comme gage d'une dette. En somme la contrainte par corps. Elle doit son travail, n'a pas la liberté d'aller et de venir, mais doit être bien traitée. Elle reste de statut libre.

Il se peut que le créancier qui a reçu le gage l'exécute en vendant l'otage. De même il arrive qu'un père, abusant de ses droits, vende son enfant. Dans ce cas la personne vendue devient esclave chez l'acheteur, puisque celui-ci l'a acquise par un contrat relatif aux biens.

63) *L'homme libre.*

L'homme libre, homme du commun ou de classe noble, s'il n'est pas chef de famille, se trouve toujours dans un état d'incapacité, de dépendance vis-à-vis de son groupe familial.

D'abord à l'égard de l'ancien. Selon la formule de Mr. Possoz, « la puissance paternelle fait qu'aucun puîné indigène n'a de droit sans la permission de l'aîné juridique ». Cette dépendance dure toute la vie, le droit indigène ne connaît ni la majorité ni l'émancipation.

Puis à l'égard de tous ceux qui ont juridiquement droit au titre de père (dont le père ne fait pas partie en région matrilineale), c'est-à-dire, non pas à proprement parler les aînés, mais les membres de la génération précédente.

Il faut y ajouter les droits spéciaux de certains parents, tels certains cousins ; des beaux-parents ; des parents de la ligne maternelle en région patrilinéale et réciproquement : s'ils n'ont pas droit à l'obéissance, ils peuvent cependant réclamer respect, aide et assistance. Ainsi les devoirs à l'égard de chacun sont multiples et très nuancés dans la famille indigène. Aussi les degrés de parenté sont-ils très nettement différenciés et il existe des noms spéciaux pour distinguer des rapports que le droit européen confond sous des appellations communes.

Si les droits du « père » sont théoriquement illimités, ils sont restreints cependant par la notion même de paternité qui ne permet de les exercer que dans l'intérêt du groupe ou de l'enfant, non dans l'intérêt égoïste du père. Ces droits sont devoirs : la puissance paternelle est une puissance tutélaire, protectrice. Ce que l'homme perd en indépendance, il le regagne en protection et en droits de coopérateur de la communauté familiale.

64) *La femme.*

La femme apparaît en droit indigène congolais comme étant presque l'égal de l'homme.

En droit civil, son consentement est nécessaire pour tous les actes essentiels la concernant. Elle a le droit de propriété, la disposition de ses biens au même titre que l'homme. Comme mère, elle a droit au respect, à l'aide et parfois à l'obéissance de ses enfants. Sans doute elle est toute la vie une mineure, dépendant de ses pères juridiques, mais il en est de même de l'homme.

Au point de vue politique, les dignités sont réservées aux hommes, mais il n'y a pas d'incapacité absolue de la femme. Au contraire certaines fonctions lui sont parfois réservées et en cas d'absence de titulaire mâle elle peut accéder à toutes les dignités. Certaines femmes ont leur groupement. La mère du souverain joue souvent un rôle important dans l'état.

65) *L'étranger.*

Théoriquement, l'étranger est sans droit dans un groupement, tous les droits étant basés sur les relations de paternité et de fraternité.

Mais des règles particulières apportaient des tempéraments à la rigueur de ce principe. D'abord les usages d'hospitalité. Ensuite les tributs de séjour et les droits de passage : le paiement d'une certaine somme au souverain assurait à l'étranger aide et protection pendant tout son séjour dans la chefferie. Puis il existait pour permettre les transactions commerciales intertribales des marchés francs et des droits de passage pour ceux qui s'y rendaient. On doit encore relever les diverses formes de parenté artificielle, qui assuraient à l'étranger une situation égale à celle d'un membre du groupement. Enfin il existait entre groupements voisins des traités d'alliance, des trêves, des usages de bons traitements réciproques.

CHAPITRE VII

REGIME DES BIENS

1. *Propriété mobilière.*

66) *Nature du droit.*

Le droit de propriété des objets mobiliers est le même en droit indigène qu'en droit européen. La seule différence est qu'on envisageait la propriété d'êtres humains, les esclaves.

67) *Acquisition du droit.*

Les modes d'acquisition de la propriété sont aussi les mêmes que dans notre droit. Il faut en excepter la prescription. Le propriétaire peut revendiquer son bien partout et toujours où il le retrouve. Celui qui trouve un objet peut s'en servir, mais ne peut le cacher.

68) *Titulaires du droit.*

Sauf l'esclave, dont les acquisitions devenaient fatalement biens du maître, tout le monde peut être propriétaire. Même l'enfant. La femme reste propriétaire en général des biens qu'elle a apportés et du produit de son activité. Le mari peut être amené à payer des indemnités à la femme.

Le père, l'aîné, le frère peuvent à différents titres se servir des objets de leur parent. Il n'y a pas là une limitation de la propriété mais plutôt un droit personnel à l'égard du propriétaire.

On a parfois imaginé que tous les biens des membres d'une parentèle seraient la propriété collective de celle-ci, directement ou par l'intermédiaire de l'ancien. Cette notion est contraire aux faits qui représentent bien la propriété comme strictement individuelle.

69) *Des contrats et obligations conventionnelles.*

Les noirs connaissent tous nos principaux contrats usuels. Le prêt est soit gratuit, soit à intérêt, souvent très élevé.

Les contrats venus entre parents ne sont pas d'une nature spéciale, mais dans l'exécution leur rigueur doit être tempérée par les règles de la paternité ou de la fraternité.

Les noirs pratiquent des contrats spéciaux de mutualité, à base souvent d'une fraternité fictive. Ce sont des espèces d'assurances mutuelles qu'il faut bien distinguer des prêts. Ils ne soldent pas par des comptes stricts de doit et d'avoir.

Dans la vente, la propriété n'est pas transférée par le seul consentement des parties mais uniquement par la tradition.

70) *Le patrimoine.*

Il existe des biens qui se présentent à première vue comme formant le patrimoine de la parentèle. Ce sont les produits des dols, les captifs, les droits sur certaines pirogues, les insignes de la souveraineté. Nous avons parlé du patrimoine au § 31. Nous y revenons pour signaler que certains des biens qui le composent sont inaliénables. Ainsi les insignes de la souveraineté. Ils sont en quelque sorte un dépôt de la lignée entre les mains de l'ancien. Les objets dotaux devaient être conservés, ou ne pouvaient recevoir que des affectations déterminées, parce que, devant être remboursés dans certaines éventualités, ils ne devenaient pas la propriété définitive du groupe.

Monsieur Possoz donne une longue liste de biens inaliénables, mais à notre avis plusieurs d'entre eux ne sont pas des biens mais des prérogatives de l'ancien.

71) *Transmission des biens par succession*

Les biens d'un défunt passent à celui qui prend sa place dans la hiérarchie familiale, frère consanguin et utérin, neveu ou fils, selon l'organisation patrilinéale ou matrilinéale de la famille. L'héritier doit rétrocéder une partie de ces biens aux autres parents comme premier devoir de sa nouvelle paternité juridique.

L'héritier succède en même temps aux devoirs et charges qui incombaient au défunt. Ainsi les puînés qui ne recueillent qu'une part infime ou même nulle de la succession en sont dédommagés par l'acquisition d'une protection nouvelle.

72) *Du droit de tester*

Le propriétaire peut-il transmettre ses biens par testament? Deux brocards nègres entrent ici en compétition. D'après l'un, le mort n'a plus rien en main : comment pourrait-il après son décès disposer de biens dont il n'est plus propriétaire? L'autre dit : qui oserait (sans craindre une vengeance de l'au delà) résister à la volonté d'un mort? Comme en toutes matières, le droit indigène offre ici une certaine variété, mais on peut résumer la situation en disant que l'homme n'a pas en principe le droit de disposer de ses biens par testament, mais que s'il exprime des volontés particulières à l'égard de la dévolution de certains de ces biens, ces volontés seront respectées

Le testament est nécessairement oral. On décrit parfois certaines formes mais il ne semble qu'elles soient obligatoires. L'essentiel est qu'une publicité suffisante ait été organisée.

2. Régime foncier.

73) Généralités

Il s'agit d'une question encore mal connue au point de vue juridique. Elle dépend évidemment étroitement des croyances et de la philosophie indigènes. A cet égard les ouvrages du P. Tempels et de Possoz seront intéressants à consulter. Mais nous esquisserons une solution en nous basant exclusivement sur l'analyse juridique, nous inspirant d'ailleurs d'un mémoire encore inédit de Mr Malengreau.

74) La propriété

Lorsqu'un groupement effectuait une migration, s'il arrivait à un territoire non occupé qui lui paraissait convenir à son établissement, le chef en prenait possession. Il opérait cette prise de possession au profit du groupe, mais en son nom personnel. Il le faisait avec l'intention d'y acquérir d'abord la souveraineté politique, mais aussi l'usage exclusif de la terre et de tous ses produits. Désormais personne n'aurait pu y exercer de droits sans son autorisation. Par contre il n'existait aucune limitation aux droits du nouveau possédant. Il n'est pas douteux que les droits ainsi acquis répondent à la définition de la propriété en droit européen. C'est d'ailleurs un fait d'expérience que le noir a parfaitement la notion de la propriété du sol. Sans doute, la prise de possession ne s'accompagne pas d'une occupation et d'une exploitation intensives de tout le territoire, mais il en est de même chez nous des forêts, des terres incultes, sans qu'on songe à contester la nature du droit des propriétaires.

Cette propriété se transmet selon les règles ordinaires de l'hérédité. Les croyances lui confèrent un caractère sacré, l'hérédité transmettant, non seulement les droits matériels sur le sol, mais la faculté religieuse d'obtenir des ancêtres sa fécondité. La qualité de prêtre se joint à celle de propriétaire.

Il arrive souvent que la souveraineté échappe aux descendants du fondateur : usurpation conquête, déchéance. Mais dans ces cas, le caractère sacré de la propriété empêche qu'elle suive la souveraineté. Déchu de la puissance, le successeur reste prêtre et propriétaire. Il devient « chef de la terre ».

Dans notre colonie, comme dans la plupart des colonies, le législateur européen ne reconnaît pas ce droit exclusif du chef de terre sur d'immenses territoires. Il exige de plus une certaine appropriation. C'est là une pratique très légitime, en rapport avec le but civilisateur de la colonisation, mais cela ne change rien à la nature du droit du chef.

75) Droits du groupe

Beaucoup d'observateurs considèrent qu'il s'agit là d'une propriété collective du groupe (tribu, chefferie). Il est possible que certains groupes en soient arrivés à cette conception. Cependant nous croyons qu'elle est plus souvent regardée comme propriété personnelle du chef.

Mais étant juridiquement ses enfants, tous les descendants des compagnons du fondateur ont des droits à son égard : il leur doit aide, assistance et terre, ou plutôt l'aide et l'assistance il la leur doit notamment sous forme de concession de terre.

Ce droit appartient aux anciens des parentèles, qui trouvent eux-mêmes dans la nature de leur autorité le devoir, de le rétrocéder, de le partager entre leurs membres.

Il ne s'agit plus d'un droit de propriété, mais d'un simple droit d'occupation et d'exploitation. Ce droit est d'ailleurs exclusif tant que n'intervient pas un motif juridique faisant cesser l'occupation (appauvrissement du sol, décès).

76) *Démembrements de la propriété*

L'indigène connaît la distinction entre nue propriété et usufruit, le bail à ferme, la location (concession de terres moyennant tribut périodique). Le chef de terre peut concéder de tels droits à d'autres qu'aux membres du groupe, si bien qu'on voit des parentèles habiter le sol d'une tribu étrangère et dépendre donc d'un chef au point de vue politique et d'un autre au point de vue de la terre. Il semble bien s'agir là de droits concédés sur la terre elle-même, de droits réels.

D'autre part les membres du groupe ont certains droits sur les terres qui ne leur ont pas été spécialement concédées : droit de couper du bois, droits de cueillette, etc. Il s'agit plutôt de droits à l'égard du chef de la terre que de droits sur la terre elle-même.

77) *Le droit de chasse*

La propriété du sol emporte celle des animaux sauvages qui s'y trouvent. Cette propriété, qui assure le ravitaillement en viande des populations, était jalousement surveillée. Par son caractère collectif et armé, la chasse intéresse d'ailleurs l'ordre politique. Enfin, le gibier étant vagabond, une chasse peut exiger poursuite en territoire étranger. Pour tous ces motifs, les droits de chasse se trouvaient soigneusement réglementés.

78) *Le droit de pêche*

Plus fixes que les droits de culture, qui connaissent l'appauvrissement du sol, les droits sur les emplacements de pêche devenaient héréditaires et peuvent être un exemple de propriété foncière privée.

79) *Inaliénabilité de la propriété*

On considère généralement que le chef de terre n'avait pas le droit d'aliéner sa propriété, en raison du caractère sacré de celle-ci. L'état actuel de nos connaissances ne nous permet pas de considérer cette opinion comme certaine.

80) *Les produits du sol*

Si la cueillette des produits naturels du sol paraît permise à tous les membres du groupe ce qui a été obtenu par le travail de l'homme n'appartient qu'à celui-ci. Les fruits des plantations ou des arbres fruitiers continuent à être la propriété du planteur même après qu'il a cessé d'occuper autrement la terre où ils sont plantés. Même l'arbre sauvage croissant dans la forêt devient propriété privée quand l'homme se l'est approprié par un travail ainsi en l'élaguant, en débroussant ses abords.

3. *Le bétail.*

81) *Généralités*

Chez les peuples pasteurs, le bétail doit être considéré comme une espèce spéciale de biens, régis par des règles particulières développées et importantes. Leur étude ne peut prendre place dans ce cours élémentaire.

CHAPITRE VIII DROIT PENAL

82) Généralités

Nous sommes en possession maintenant des éléments qui nous permettent de comprendre la question du droit pénal. Il est permis de disposer les matières de ce cours dans un ordre peu scientifique, puisque le droit indigène ne relève pas de la discipline classique et que notamment le droit pénal ne s'y distingue pas du droit civil.

Tout y dépend encore du fait que la société indigène est divisée en parentèles où l'ancien détient la plénitude du pouvoir et où l'étranger est sans droits.

Il en résulte que toutes les infractions usuelles, se commettant dans ce cadre de la famille élargie, relevaient exclusivement de la discipline du groupe, ou, si l'on veut, de la justice de l'ancien. Justice en principe illimitée, puisque le père a tout pouvoir sur les siens. Justice cependant tempérée par la notion même de paternité.

De la même façon tous ceux qui avaient une autorité quelconque sur certains membres de la parentèle, pères juridiques sur leurs enfants (par exemple oncles sur les neveux), mari sur la femme, notable sur ses clients, possédaient, dans les limites tolérées par les mœurs et l'ancien un droit de châtiment pouvant aller pour des offenses graves (par exemple certaines formes de l'adultère) jusqu'à la mort.

Faute de règles suffisamment précises, on ne peut voir là un véritable droit pénal, bien qu'il s'agisse de punitions infligées dans l'intérêt du groupe.

83) Les conflits entre groupes

Les autres faits que nous qualifions infractionnels mettaient nécessairement en présence deux membres de parentèles différentes. La partie lésée, sans droits dans la parentèle adverse, ne pouvait se réclamer de sa justice en dehors des cas où des liens de parenté fictive (pacte du sang par exemple) lui permettaient de bénéficier des privilèges de la filiation ou de la fraternité. Elle ne pouvait que s'adresser à son propre groupe pour réclamer, non pas justice puisque le délinquant n'en relevait pas, mais vengeance et réparation.

Par suite de la solidarité familiale, le conflit entre personnes prenait ainsi le caractère d'un conflit entre groupes qui se résolvait par les méthodes du droit international, négociations, guerre, arbitrage. Elles aboutissaient au règlement d'indemnités qui avaient à la fois le caractère de réparation du préjudice et de rachat de la vengeance. Systèmes de droit civil plus que de droit pénal.

On critique parfois notre système d'amendes et de dommages-intérêts, on dit par exemple que le mari qui reçoit une indemnité pour adultère ne peut voir la différence entre cette indemnité et le *lucrum stupri*. C'est oublier que, mutatis mutandis, le droit indigène faisait un large usage des paiements de ce genre. Quand les conflits se répétaient, arrivant toujours, après une période d'hostilités, à la fixation d'indemnités, de véritables tarifs s'établissaient.

84) Le droit pénal

Il ne s'agit pas de droit pénal dans tout ce que nous venons de voir parce que tout y vise la protection d'intérêts privés, la sanction d'offenses personnelles, et non le maintien et la protection de l'ordre public. Ce n'est que dans les groupements où existe un pouvoir central que, dans la mesure où son autorité peut s'exercer sans violer l'autonomie des parentèles et les droits des autres groupements subordonnés, le chef pouvait édicter des règles impératives, les sanctionner de

peines et faire prononcer celles-ci par ses tribunaux. Un stage préliminaire était de mettre fin dans l'intérêt de l'ordre, à la vengeance et aux conflits armés entre groupes en obligeant ceux-ci à soumettre aux juridictions la question des indemnités et réparations. Il existait ainsi dans certains groupements un droit érigeant certains faits en infractions, des peines et une procédure.

Tout cela est encore peu étudié, faute d'avoir toujours fait les distinctions voulues. On cite comme peines la mort, la vente, le bannissement, la malédiction, la cangue, les mutilations, le pilori (d'après Possoz) mais selon les cas tout cela pouvait être simple exercice de la vengeance, voie de fait, mesure de contrainte (pour la cangue spécialement) ou peine proprement dite.

85) Les tribunaux de police

Ce qui dans le droit indigène paraît se rapprocher le plus de notre justice pénale, c'est l'existence dans certaines agglomérations de dignitaires spéciaux chargés du maintien de l'ordre de l'entretien de la voirie, de la propreté, de la gestion du quartier des célibataires. Ils pouvaient donner des prescriptions qui étaient de véritables règlements et avaient un tribunal spécial pour juger les contraventions.

86) L'évolution du droit

Notre occupation a immédiatement donné aux indigènes l'exemple d'une législation pénale développée. En même temps elle paralysait ce qui leur en avait tenu lieu : interdiction des guerres, répression des arrestations dites arbitraires, des exécutions, des moyens de contrainte. Enfin affaiblissement des liens familiaux, détruisant la justice interne des parentèles.

Sous l'empire de ces facteurs, les noirs en sont de plus en plus arrivés à la conception d'une répression pénale des manquements aux coutumes et des lésions du droit d'autrui. De plus en plus leurs tribunaux prononcent des peines. Dépasant même, en croyant nous imiter, la saine notion du droit pénal, ils en arrivent à punir d'amende ou de prison même les perdants de procès ayant nettement un caractère uniquement civil.

Leur éducation doit être faite à ce sujet, beaucoup de décisions de ce genre n'étant pas la marque d'une évolution mais d'une ignorance du droit.

En réalité on peut considérer qu'il existe maintenant partout un véritable droit pénal indigène. Sont infractions punissables tout ce qui aurait pu être puni par la justice domestique ou la justice de police, tout ce qui aurait suscité une guerre ou le rachat de la vengeance privée ; et de plus ce qui, dans les groupes plus développés, était déjà considéré comme infractions. Défendues par nous, les anciennes peines ont disparu, pour céder le pas à nos systèmes répressifs, réellement entrés dans les mœurs.

87) Procédure pénale

Nous voulons ici signaler quelques questions particulières.

Les noirs se faisaient leur conviction à propos de certains crimes par recours aux ordalies ou épreuves. Il est impossible de déterminer jusqu'à quel point elles rentraient dans la procédure judiciaire.

Le noir qui avait à se plaindre et ne se sentait pas assez puissant pour se dresser contre son adversaire pouvait se faire justice à lui-même en allant chez un individu quelconque plus puissant prendre publiquement des biens propres à le dédommager et en avertissant ce notable du motif qui le faisait agir, de la lésion dont il avait été victime. Le notable se trouvait substitué de droit à ce plaignant et pouvait poursuivre le délinquant, qui lui devait une indemnité spéciale en plus de la réparation du tort causé.

Certaines infractions n'étaient punissables qu'en cas de flagrant délit, mais la notion du flagrant délit était plus étendue que dans notre droit: il s'agissait plutôt de présomptions de culpabilité. Ainsi le fait de toucher une femme était parfois considéré comme un flagrant délit d'adultère, comme révélant une intimité coupable.

88) De la sorcellerie

Parmi les faits réprimés par le droit pénal indigène ou ses succédanés se trouvait la sorcellerie, c'est-à-dire les pratiques magiques ayant pour but de nuire à autrui. Elles restent punissables, à condition d'être prouvée. La question n'est pas de savoir si elles sont efficaces, c'est-à-dire si elles sont capables d'obtenir le résultat magique désiré par leur auteur. Efficaces ou non, elles révèlent chez leur auteur un esprit criminel et elles constituent un trouble social.

(A suivre).

ETUDE SUR LES BALALA

Territoire de Sakania

par L. Lambo, Administrateur Territorial

(Suite)

B. LE SORCIER

Le sorcier se nomme Imfwiti.

L'indigène croit à la sorcellerie. Ce fait paraîtra moins ridicule lorsque l'on songera qu'en Europe, en de nombreux pays et non des moins civilisés, des communautés rurales croient à l'existence de sorciers. Il n'y a pas deux siècles que l'Eglise condamnait les pratiques de sorcellerie et si nous remontons quelque peu plus haut, ne voyons-nous pas l'Inquisition brûler des sorciers (j'insiste sur le mode de mise à mort car identique à l'exécution de sorciers au Congo) et Sainte Jeanne d'Arc condamnée par un tribunal ecclésiastique à être brûlée vive parce que déclarée sorcière. Il est à retenir que nous avons trouvé les populations indigènes encore à l'âge de fer et quelles ne devaient être les superstitions, croyances et pratiques magiques de communautés européennes vers ce stade de civilisation? Je ne veux quant à moi infirmer ou nier l'existence de sorciers au Congo, de sorciers doués d'un réel pouvoir, à même d'influencer la vie d'autrui par des sorts et des procédés magiques.

Il est un fait bien acquis: l'indigène croit et craint les sorciers et en conséquence il désire pouvoir s'en préserver et les découvrir si possible. C'est pourquoi il s'adresse au devin.

Au moyen âge la sorcellerie était toujours liée à un désir d'acquérir des richesses, la puissance ou consistait en des pratiques d'envoûtement. Au Congo il en est de même. L'indigène croit qu'en faisant certaines concessions à un sorcier il pourra acquérir des biens sans travail à moins qu'il ne désire assouvir quelque basse vengeance. Il va sans dire qu'il n'est guère aisé d'obtenir des renseignements précis sur les croyances des indigènes quant à la sorcellerie. Le temps m'a manqué pour compléter mon étude, pour contrôler et vérifier les quelques faits recueillis. C'est pourquoi je resterai dans des généralités.

La sorcellerie fait partie de la démonologie. Le petit Larousse décrit le sorcier comme « une personne que le peuple croyait autrefois en société avec le diable pour faire des maléfices. »

Toute religion fait la distinction entre le bien et le mal, entre celui qui vit dans les normes du bien et celui qui s'adonne au mal. Le mot religion signifie « chose qui lie » et un être peut volontairement, sciemment poser des actes que réprouve la religion.

Le bien implique le mal comme toute action provoque une réaction et il est normal que des êtres humains s'adonnent au mal, s'y délectent, persévèrent dans le mal. Cet être dépravé, volontairement s'adonnera au culte du mal, bandera son énergie et sa volonté à le commettre et l'on peut ainsi dire qu'il fait un pacte avec l'esprit incarnant le mal. Il existe un esprit du mal; toute religion implique des esprits et s'il existe de bons esprits il doit en exister de mauvais.

De toute humanité, certains êtres humains ont cru retirer plus de puissance, de richesses, de satisfaction, de domination en posant des actes favorables aux esprits malfaisants; en tournant le dos aux esprits bons pour se livrer au culte du Mauvais et ce en ordre principal, si pas exclusif, pour en tirer profit. L'incarnation du mal, ayant peu d'adeptes, doit, à leurs yeux, être à même,

de dispenser plus facilement ses faveurs qu'un Être suprêmement bon mais adoré par une multitude.

Il n'est pas de religion qui ne croit au démon et pourquoi les croyances religieuses des populations bantoues feraient-elles exception à cette règle ?

Par un acte contre nature et révoltant nos concepts de civilisés, par exemple par un inceste, par un parricide, la suppression de son propre nouveau-né, par le déterrement de cadavres et le prélèvement d'os ou de cheveux, par des actes de bestialité tels l'accouplement avec un animal, par des pratiques de magie noire un être veut et cherche à acquérir un pouvoir maléfique.

Et même si l'on ne devait pas croire à l'existence du pouvoir maléfique il n'en subsiste pas moins qu'un être humain lequel s'efforce de ne poser que des actes en désaccord avec les règles établies, à nuire sournoisement et méchamment, à acquérir un pouvoir occulte sur l'ensemble d'une communauté dont il est autant détesté que craint, il n'en est pas moins vrai qu'un tel individu mène une vie en dehors du cadre normal de la collectivité et réalise son but, lequel est de régner par la terreur tout en acquérant facilement la richesse.

Cet être, appelons-le sorcier, soit qu'il bénéficie d'un réel pouvoir maléfique si vous croyez aux esprits, soit qu'il s'autosuggestionne et s'impose par l'hypnotisme et l'audace si vous ne croyez pas à l'existence du démon, ce sorcier a tenu depuis des siècles le pays sous son emprise, empêchant tout progrès, entravant toute initiative, car l'indigène étant obsédé par sa présence, la crainte l'empêchait de consacrer son activité et ses pensées à améliorer son sort et partant à se civiliser. Le sorcier est donc la raison de l'état statique de la civilisation bantoue.

Et nous voyons ainsi l'indigène détourner son esprit créateur en une faculté de défense, en un instinct de préservation mais combien négatif : le prémunir contre l'action du sorcier.

Ce sorcier n'est jamais jeune, plus généralement un vieillard, quoique les sorcières soient fréquentes et se rencontrent souvent parmi les sages-femmes. Il est normalement bien pourvu des biens de ce monde car la pratique de la sorcellerie consiste en ordre principal à acquérir aisément des richesses et ce n'est qu'à la longue que le sorcier en vient à assouvir ses vengeances personnelles.

Il arrive également que l'on soit sorcier, c'est à dire possédé, sans que l'on en ait connaissance et c'est alors de nuit que l'on se livre à des maléfices. De là le succès de sectes telle le « Kamutchapi » ou quelque devin escroc prétend découvrir le sorcier au moyen du miroir. L'indigène ainsi désigné protestera rarement car il est convaincu qu'il a pû agir en son sommeil et il s'efforcera au contraire, au moyen de cadeaux, de solliciter son exorcisation.

Le grand nombre de sectes secrètes existantes et découvertes par nous résulte donc du besoin de se protéger contre les méfaits de la sorcellerie et de la combattre. Et c'est notre scepticisme de la sorcellerie, l'impuissance de l'indigène à trouver chez nous protection qui l'incite à se défendre par ses pauvres moyens.

Le devin est le seul protecteur que trouve l'indigène, mais celui-ci n'osera pas toujours s'attaquer à un sorcier trop puissant et son action consiste souvent à dénoncer quelque adepte novice et maladroit ou même, en un esprit de lucre, à dénoncer quelque vieillard riche et innocent et ce pour établir sa réputation et ne pas être qualifié d'incapable.

Il est un fait avéré que l'indigène accusé de s'adonner à la sorcellerie, c'est à dire, lorsqu'accusé formellement d'avoir tué un tel, empoisonné tel autre, supprimé ses enfants, tué un ascendant, il est courant que cet indigène niera et invoquera son innocence mais cependant lorsque poussé dans ses derniers retranchements il fera volte face et avant son exécution il se vantera au contraire de sa qualité de sorcier, nommera ses victimes et décrira sa façon d'agir. Il est curieux de constater, lorsque l'on consulte des ouvrages sur la sorcellerie, qu'il en était ainsi au moyen âge et qu'une sorcière, avant d'être brûlée vive faisait une confession générale, prônait son alliance

avec le démon, comme si avant de mourir elle était tenue à une profession de foi. Similitude dans les négations et la défense au début et dans la vantardise, la délectation d'avoir commis le mal avant d'être exécuté.

Et si cette règle comporte une exception, c'est dans le cas où quelque charlatan de la secte « Kamutchapi » dénonce un innocent et cette exception confirme la règle cet indigène étant généralement innocent.

Les ouvrages de démonologie et de sorcellerie citent que les sorciers et sorcières du temps jadis, Moyen âge, Renaissance et même au grand Siècle, étaient aidés en leur sombre besogne par quelque animal familier, une souris, un rat, un chat, un chien ayant usage de la parole mais ne correspondant qu'avec son maître, le conseillant et surtout l'assistant en ses maléfices. Cet animal semblait immortel, se léguait, se cédait et passait de père en fils et de mère en fille, la sorcellerie étant jadis réputée héréditaire.

Et que voyons-nous pour nos populations bantoues si ce n'est une troublante similitude de croyance, l'indigène croyant que le sorcier est aidé par un gnome que les Balala et Baushi nomment « Iyewela » et les Balamba « Tundindi » ou bien par un monstre ayant tête d'homme et le corps d'un serpent ou d'un poisson et nommé « Nsanguini ». Les Babemba croient en outre à l'existence d'un lutin vivant dans les termitières ou sous les racines et se livrant à des actes de méchanceté plutôt que démoniaques. Ce lutin aurait nom « Kiwila » chez les Baushi et le Balala, les Balamba l'appelant « Tchiwa ».

Ce gnome, auquel les cabalistes juifs croyaient, est invisible pour tous si ce n'est pour son maître, lequel l'installe en une hutte minuscule à proximité du village et dont il reçoit la visite la nuit. Ce gnome travaillera nuitamment les champs de son maître, pille les greniers voisins à son profit et lui rend mille et un service mais bientôt il exigera que son maître lui désigne une victime à laquelle il jettera un mauvais sort et qui mourra peu après. Par exemple, au moyen d'une paille introduite dans la bouche, il aspirera son haleine. Le gnome deviendra de plus en plus exigeant et menacera même de mort son maître si ce dernier s'oppose et ne veut lui désigner de nouvelles victimes.

Ces gnomes s'achètent ou sont reçus en cadeau d'autres sorciers car la victime décédée étant déterrée de nuit par le gnome transforme le corps de celle-ci en un gnome et le sorcier est bientôt entouré d'une cour qu'il finit par trouver quelque peu encombrante et surtout exigeante. Aussi, lorsque quelqu'un infortuné se plaindra de son sort, il lui confiera que moyennant certaines concessions il peut lui faciliter l'acquisition de richesses. La graine semée, il reviendra à charge et s'il trouve le terrain propice amènera petit à petit son ami à se familiariser avec l'idée de s'adonner à la sorcellerie, ce nouvel adepte devant préalablement, par un acte volontaire, montrer qu'il désire faire un pacte, une alliance avec le mauvais ou avec l'incarnation du mal. Ce sera alors des actes et des pratiques monstrueuses et contre nature prouvant que sciemment il consacrera son temps, son activité à mal faire. Le néophyte reçoit alors un gnome du sorcier.

Je me permets d'affirmer l'attention sur le fait que le gnome déterre le corps de sa victime et j'ai expliqué ultérieurement que le corps d'un sorcier était toujours brûlé (comme en Europe), l'incinération impliquant la destruction de l'« essence » du sorcier.

J'ajoute encore que la façon décrite ci-dessus de « devenir sorcier » constitue une exception, l'indigène déclarant qu'on est sorcier par essence et qu'on ne le devient pas.

Le fait que le sorcier acquiert aisément des biens implique que la suspicion portera généralement sur une personne fortunée et il est donc dangereux, dans la vie indigène, d'être chanceux plus travailleur qu'autrui car des pêches abondantes, une récolte réussie alors que les voisins retiennent leurs filets et nasses vides, que leur maïs est desséché ne peuvent résulter que de pratiques de sorcellerie.

Le « Nsanguni » gîte également à proximité de la case de son maître et comme le « Tuyewela » est nourri par lui. Le « Nsanguni » vole l'ombre de ses victimes et la porte dans son trou. Cette ombre se nomme « Kinshingwa » chez les Balala et Baushi et « Kimlule » chez les Balamba. La personne ayant son ombre volée dépérit et finit par mourir.

Une nouvelle similitude. Lorsqu'on consulte les procès de sorcellerie de jadis l'on voit, l'inquisiteur s'écrier « je te tiens, sorcière » lorsque de par ses questions insidieuses il croit avoir prouvé la culpabilité de l'accusé. Même dans le procès ecclésiastique de Sainte Jeanne d'Arc nous voyons l'évêque Cauchon s'écrier « je te tiens, sorcière ».

L'Umulaye, le devin, ne procède pas autrement et lorsqu'il déterre quelque cadavre qu'il croit possédé du démon, ne perce-t-il pas le monticule de sa corne magique en criant « je te tiens, démon ». Ces paroles ont la réputation universelle de rendre l'ensorcellé impuissant et à la merci de l'« inquisiteur ». C'est en ce moment que l'on voyait au Moyen âge le possédé abandonner ses dénégations et vanter son pacte avec le diable.

Et lorsque le sorcier est enterré depuis longtemps ne voyons-nous pas le devin s'emparer de quelque petit animal gîtant près de la tombe et le brûler ?

Le sorcier a la réputation de pouvoir pénétrer dans toute hutte si hermétique qu'elle soit Il pénètre par le toit ou même se glissera sous la porte, ou passera même à travers.

Un indigène se réveillant avec un violente migraine sera convaincu que quelque sorcier aura détaché sa tête et passé la nuit à jouer à la balle avec celle-ci.

Le sorcier pratiquant nuitamment ses maléfices se déplace nu et le fait d'être trouvé tout nu de nuit hors d'une demeure constitue plus qu'une présomption de sorcellerie.

A la page 30, j'ai parlé d'un certain Kapalu, lequel lépreux et infirme résidait seul à proximité des chutes Giraud. Cet indigène, dénoncé au docteur Ghyoot comme étant lépreux fut découvert par nous assez chanceusement et j'ai dit que cet indigène fut trouvé en possession du « Tupanda » des Balamba, « Tupanda » que je restituai au chef Kumbwa.

Or, le Révérend Père Neyens me raconta ultérieurement que quelques années auparavant, le crépuscule venu, il se trouva soudainement nez à nez avec le susdit Kapalu à quelque tournant du sentier reliant Ngaye à la Mission de Kakielo. Or Kapalu était nu comme au jour de sa naissance et ses traits exprimèrent la plus profonde horreur lorsqu'il se vit en présence du missionnaire ; il détala dans la brousse et disparut de la région.

Ce Kapalu était infirme de naissance n'ayant que des moignons pour pieds, il ne s'en déplaçait pas moins aisément. Il était fort craint dans toute la région, bénéficiait d'une autorité morale considérable et était prudemment évité des autres indigènes.

Était-il sorcier ? je ne sais mais je regrette fort, présentement, de ne pas avoir fait plus ample connaissance avec cet indigène.

CHAPITRE XXXIII

REGLES DE POLITESSE

Il existe certaines règles de politesse nommées « Umukinshi » :

Lors d'un déplacement, les plus jeunes et même les tous jeunes gens, ouvriront toujours la marche. C'est à eux que revient le devoir d'enlever la rosée des herbes.

Frapper dans les mains lorsqu'on reçoit quelque objet.

Après les rapports sexuels, la femme frappe dans les mains en guise de remerciements.

Ne jamais répliquer lorsque le père fait des observations.

N'intervenir dans les discussions des anciens que lorsque votre avis est sollicité.

Lorsqu'on se présente devant le nfumu, se mettre à genoux et se frotter les avant-bras de poussière.

Se tenir coi lorsque le nfumu gronde.

Lorsqu'on sollicite du nfumu son attention frapper dans les mains avant de parler.

Se mettre à genoux devant un ancien.

Lorsqu'on reçoit un objet mettre les mains en forme de coupe, ou tout au moins supporter l'avant-bras droit de la main gauche.

CHAPITRE XXXIV

LE REVE

Le rêve se dit « Imiloto » et rêver « kulota ».

Le rêve est une manifestation surnaturelle et donne lieu à interprétation.

L'Umupashi quitte le dormeur durant son sommeil et le rêve est un acte commis par l'esprit (umupashi).

Il y a de bons rêves nommés mipashi et de mauvais rêves nommés Imbiko.

Il est une règle primordiale à retenir : le rêve est le contraire de la vérité. Rêver de choses agréables, d'événements heureux est mauvais, mais rêver de catastrophes est de bon augure.

Si un chasseur rêve de sang, de matières fécales ou qu'il commet un inceste, cela implique que le lendemain la chasse sera fructueuse. S'il voit en rêve que son fusil détonne, il reviendra bredouille.

Rêver qu'on fait un repas plantureux est un signe que la famine se déclarera mais rêver que l'on a les entrailles déchirées par la faim augure d'une bonne récolte.

Une femme qui rêve que son mari, au loin au travail, est habillé de neuf veut dire au contraire qu'il est déguenillé; si la femme le voit dépenaillé il doit avoir reçu ou acquit un beau vêtement.

Le travailleur qui rêve que sa femme restée au village est bien en chair implique qu'elle est malade ou incapable de subvenir à ses besoins, mais rêver qu'elle est squelettique est de fort bon augure.

Rêver qu'un lion vous charge est de bon augure. Dans le même ordre d'idées, si la femme d'un chasseur rêve que son mari absent est piétiné par un buffle, écorné par une antilope, frappé par un éléphant la chasse ne peut avoir été qu'un grand succès et l'arrivée au village de paniers chargés de viande est imminente.

Mais si l'on rêve qu'on est pourchassé par un animal domestique c'est de mauvais augure car normalement un chien, un chat, une chèvre ne charge pas l'indigène.

Le voyageur qui rêve d'un décès au village trouvera au contraire tout le monde en fort bonne santé.

Rêver qu'on se gorge de miel est mauvais.

Rêver que la femme veut quitter son mari est bon, mais rêver qu'elle ne quittera jamais l'époux présage le divorce.

Rêver que l'on perd un procès en cours est excellent augure sur la décision des juges.

Toute règle comporte ses exceptions :

Il est mauvais de rêver que l'on tire sur vous, que l'on creuse le sol, d'une maison fermée surmontée d'un drapelet blanc (mort prochaine au village), qu'un chien vous mord (car le chien est un animal domestique), que les anciens vous appellent (ils invitent le rêveur à enfreindre une

règle, à commettre le mal), rêver d'un homme décédé (son esprit mécontent rôde), rêver de sa mère si elle est en vie.

La belle-mère joue un grand rôle dans la vie indigène.

Si on rêve que la belle-mère, venue en visite, pénètre dans la case pour converser cela ne peut signifier autre chose que le mauvais esprit a pénétré dans l'habitation.

Les médecins peuvent rêver et leurs rêves sont alors des présages, généralement de mauvais présages mais que l'on peut conjurer au moyen de menus cadeaux.

Si le médecin rêve de boutons, la variole frappera la communauté. S'il rêve de démangeaisons, la gale fera son apparition. S'il rêve de sauterelles, un essaim d'acridiens ravagera les récoltes.

CHAPITRE XXXV

LES PRESAGES

Il existe également des présages. Il est de bons présages, nommés Mpashi et de mauvais présages nommés Imbiko.

MPASHI

Lorsque le nduba (oiseau aux ailes rouges) traverse le sentier et vole du couchant au levant.
Voir un caméléon (lufwimina) sur le sol.

Voir deux lézards ou deux serpents se combattre est de bon augure lorsqu'on se rend à la chasse.

Voir un millepattes (kiongoli) en saison froide.

Tuer une femelle à la chasse, comme première bête, après son mariage.

Voir le serpent lukululuma sur un arbre.

Un lapin s'enfuyant, s'arrêtant pour vous regarder; à moins que ce ne soit un chasseur, en ce cas ce dernier interrompra sa chasse pour retourner au village.

Voir une hyène en plein jour.

Lorsque la paupière inférieure est affligée d'un tremblement.

Voir dormir un boa.

Trouver un lapin mort avec la tête intacte.

Tuer un écureuil à proximité du campement lors d'un déplacement.

Saisir deux branches d'une fourche de l'arbuste mupapa et les écarter brusquement. Si le tronc se fend jusqu'en bas c'est de bon augure, si la déchirure est inégale, c'est de mauvais augure.

IMBIKO

Tuer un mâle à la chasse, comme première bête *tuée immédiatement* après le mariage.

Lorsque l'oiseau nduba traverse le sentier volant du levant au couchant.

Voir un caméléon (lufwimina) descendre d'un arbre.

Toucher un caméléon ou un lézard fait peler.

Chez les Baushi, mais beaucoup moins chez les Balala, les personnes adultes à même d'avoir des enfants, ne peuvent manger la chair de l'oiseau akatutwa car en mangeant cette

volaille les enfants qu'ils mettraient au monde au lieu de parler pousseraiient des cris tels « tu-tu-tu-lu-tu ».

Voir le serpent lukululuma sur le sol.

Rencontrer des funérailles.

Voir un chacal traversant le village en plein jour.

Lorsque la paupière supérieure est affligée d'un tremblement.

Voir fuir un boa.

La calebasse de bière posée à l'intérieur des mipashi et qui s'est renversée.

Avoir des bourdonnements d'oreilles.

La partie supérieure de la tombe qui s'effondre.

De crainte de s'attirer malheur, un chasseur n'introduira jamais au village la tête d'un porc épic ou les pattes du zèbre autrement que démunies des sabots.

Lorsqu'une hyène fiente au village, celui-ci sera immédiatement déplacé et on aura recours au médecin. Si un hibou se pose sur le toit d'une maison et pousse son « ullullement » un indigène malade du village, s'il en est, mourra ou bien un des occupants de la hutte. Ce n'est pas le hibou (Ikwikwi) mais le démon (Kibanda) qui s'est posé sur la hutte.

Voir un léopard dévorer sa proie dans un arbre.

Ne jamais prendre la direction de l'ouest lorsque l'on quitte quelque village, car l'adage dit « celui qui part vers l'Ouest, ne revient jamais ».

Les présages sont envoyés par des esprits et par les démons et il faut en tenir compte. C'est souvent un avertissement déguisé et l'indigène examinera sa conscience pour voir s'il n'a quelque manquement à se reprocher.

Il est bien entendu que l'indigène rebrousse immédiatement chemin s'il a eu un mauvais présage. La meilleure chose à faire en ce cas est de s'enfermer dans sa hutte.

CHAPITRE XXXVI

LES MANQUEMENTS AUX REGLES ETABLIES

Il existe deux espèces de manquements, certains étant punis par les esprits mécontents, d'autres étant punissables et ressortant des autorités judiciaires, les premiers se nomment Kishila, les seconds Ukutonda.

A. KISHILA

Lors d'un enterrement tout travail doit être abandonné, et ce pour toute la journée. Celui qui toucha ou porta le cadavre au cimetière doit se laver avant de rejoindre sa femme.

Lorsqu'un indigène s'efforce d'obtenir un prêt d'argent sa femme ne peut se couper les cheveux durant la durée de l'absence de son mari.

Une femme qui a ses règles est interdite; elle l'est également les derniers mois de sa grossesse.

Des conjoints malades doivent s'abstenir de relations conjugales.

Si au moment où l'homme se rend à la guerre, la femme lui saisit le bras, le guerrier ne peut partir. A la veille du départ pour la guerre, les rapports sexuels sont interdits; de même la veille d'un voyage.

Ne jamais porter le feu du foyer d'une vieille demeure à une nouvelle maison construite.

Ne jamais porter le feu d'un ancien village à un nouveau village érigé par les mêmes indigènes.

Ne pas brûler ses cheveux mais les enterrer.

Ne pas jeter ses cheveux dehors, un oiseau pourrait les utiliser dans la construction de son nid.

Ne jamais introduire les sabots d'un zèbre dans un village.

Un lapin tué ou pris à la chasse doit être apporté au village non décapité.

En cas d'épidémie de variole, tous rapports sexuels sont interdits.

Un homme absent depuis longtemps du village et qu'on croit décédé ne peut entrer au village. Arrivé à proximité du village il monte sur une termilière et par ses appels attire l'attention d'un des indigènes. Ce dernier averti du retour du voyageur cherche le médecin, et celui-ci brûle certaines herbes et de leur fumée purifie les membres de l'indigène que l'on croyait décédé. Alors seulement il pourra pénétrer au village où son père l'aspergera de farine, sa mère poussant ses ullullements. Faute de procéder de telle manière, l'indigène mourra peu après son retour.

Lorsque la femme brasse de la bière, elle doit éviter les rapports conjugaux, sous peine de voir sa bière surir.

Ces manquements offensent les esprits et ces derniers se vengeront par la disette, la maladie et parfois même la mort.

Conscient de sa faute, le mulala consultera un médecin, ce dernier étant à même de calmer l'esprit courroucé.

B. UKUTONDA

Ne jamais enjamber le corps de quelqu'un qui est couché : se dit Nindo wankilukila.

Ne jamais jeter une tsétsé dans le feu, car cela provoque l'arrivée d'un lion.

Ne jamais jeter le cadavre d'un serpent dans le feu car cela provoque la cécité des spectateurs.

Le premier poisson pris dans la nasse, la saison de la pêche venue, doit être mangé par le mari.

Le bigame doit mourir dans la hutte de sa première femme, la Mukashimukulu.

Le père ne peut s'asseoir sur le lit ou la natte de ses enfants.

Un fils adulte ne peut s'asseoir sur le lit ou la natte de sa mère.

Ne jamais se coucher sur le dos lorsqu'il y a de l'orage.

Ne jamais couper du bois, le soleil s'étant couché.

Ne jamais traverser un village étranger, la lance sur l'épaule, mais bien le fer abaissé.

Ne jamais manger la chair du zèbre, ce qui donne la lèpre. (Fibashi).

Ne jamais marcher sur l'ombre du nfumu.

Ne jamais, pour une bru, prononcer le nom de son beau-père, si ce n'est après la naissance de 2 enfants.

Un gendre ne peut regarder sa belle-mère en face. Sur le point de la croiser dans un sentier le gendre entrera en brousse. A ce propos, j'ai vu un jour, à Kabunda, dans un magasin un indigène immobile le nez contre le mur. Je m'enquis : sa belle-mère avait pénétré après lui dans ce magasin et y procédait à ses emplettes.

Ici ce sont les us et coutumes qui sont enfreints.

L'action du coupable frappera la communauté et celle-ci exigera que la famille, les notables, le chef de clan, ou même le tribunal du chef sanctionnent par une pénalité le manquement.

CHAPITRE XXXVII

LE TRIBUNAL INDIGÈNE

Le Tribunal indigène a un rôle bien défini et important à remplir : il doit maintenir l'équilibre social et ses « remèdes » sont supposés pouvoir « réparer » toute atteinte portée à cet équilibre.

La loi est une loi primitive promulguée par les Anciens et c'est pour cette raison qu'elle vise, qu'elle réprime plus les atteintes portées contre la communauté que contre l'individu, car l'intérêt de l'individu doit s'effacer, doit plier devant l'intérêt de tous et cela d'autant plus en une vie primitive où existe un communisme plus ou moins intégral.

C'est pourquoi, l'indigène vivant en son milieu coutumier est soutenu et est protégé par une réglementation, par une armature stricte et c'est l'abandon de ce soutien, de cette codification, par un transfert en un tout autre milieu, en l'espèce le camp de travailleurs, la cité indigène, le grand centre, qui désaxe l'indigène, le libère de sa règle de vie, de ses entraves et lui fait faire en quelques années, voire des mois, le chemin parcouru par d'autres races, en d'autres continents, en plusieurs siècles.

C'est pourquoi la loi indigène doit être maintenue en ce qu'elle a de bon et c'est pourquoi l'indigène dans les milieux extra-coutumiers doit y être assujéti.

La loi primitive est sévère car elle vise à la préservation de l'espèce, à la vitalité de la peuplade et les atteintes portées à l'autorité du Nfumu, la pratique de l'inceste, la sorcellerie, sont considérés par cette loi comme des atteintes à cet ordre à faire respecter et la seule sentence possible ne peut être que l'élimination, la suppression de l'élément troublant et portant atteinte à l'ordre établi; par la mort si le manquement est grave ou par de fortes compensations s'il en est jugé possible.

Ainsi que le faisait déjà si justement remarquer Salkin dans son ouvrage « Etudes Africaines » « la tribu est une communauté de vivants et de morts où ces derniers ne sont pas les moins puissants » et les infractions faites aux esprits, au culte des ancêtres, aux ascendants immédiats sont plus fréquentes et de bien plus d'importance que celles commises au délriment des vivants.

L'esprit des anciens se venge sur les vivants pour les atteintes faites aux lois et coutumes traditionnelles devant sauvegarder la communauté et cette vengeance peut s'étendre à l'ensemble de la communauté sous l'aspect de maladie, d'épidémie, de disette ou famine et suscitera la présence et l'action malfaisante des sorciers. De là une responsabilité collective qui effecte toute la vie indigène et qui l'explique en grande partie.

Et nous constatons que le prononcé du jugement est soit la mort, soit le bannissement soit des « compensations », la société indigène ne connaissant jadis ni la prison, ni l'amende. Une des conséquences de cette situation est que le juge indigène a tant de difficultés à prévoir une peine d'emprisonnement, une amende au profit de la caisse de chefferie, car il est convaincu que sa mission consiste à réparer et non à punir.

J'ai étudié l'organisation judiciaire et la procédure des tribunaux coutumiers de Mopala, Mufumbi et Shinkaola (Balala) et de Kimese (Baushi), ces études ayant été publiées dans le Bulletin des Juridictions Indigènes des années 1940 (n° 10), 1941 (n° 3, 4, 5), 1943 (n° 2, 3, 4).

Une première conclusion ressort de ces études: aucun tribunal, d'ailleurs tous non reconnus, ne siège valablement, la coutume indigène ayant ses règles et usages quant au choix et à la nomination de ses juges, or les juges tranchant les différents dans l'ensemble des chefferies congolaises Balala ne sont pas coutumiers.

COMPOSITION DU TRIBUNAL

Le personnel judiciaire est coutumièrement composé du Nfumu et du Kaulu Mukwabo ya Nfumu, ce dernier étant également membre du conseil des notables.

Le Kaulu Mukwabo ya Nfumu est le demi-frère du Nfumu, ils sont donc né de mères différentes. Le père du Nfumu ayant donc épousé une Inamfumu (sœur ou nièce d'un Nfumu) est souvent bigame et même polygame. Il a épousé une femme du clan Mwina Niendwa et le Kaulu Mukwabo ya Nfumu n'est donc *jamaïs* de clan Mwina Niendwa.

Présentement, dans aucune des quatre chefferies Balala le juge assesseur n'est un demi-frère du Nfumu, le conseil de notables n'étant par ailleurs plus composé coutumièrement. Ce juge assesseur se nomme Kisala pour Mopala, Pemba pour Mufumbi et Kilangilo pour Shinkaola.

La chefferie Mopala possède en plus le Kaulu (à ne pas confondre avec le Kaulu Mukwabo ya Nfumu) lequel « reçoit » la palabre et fait rapport au Kisala.

Pour l'ensemble des chefferies Balala, le plaignant va trouver le juge assesseur et lui explique son différent. Ce juge fait rapport au Nfumu et la palabre, si jugée sérieuse, est « reçue ».

Le Mulala aime « palabrer » mais généralement les différends, avant d'être portés devant le tribunal, ont fait l'objet de tentatives de conciliation du chef de village, du chef de famille, du chef de clan. Lorsqu'une solution n'est pas trouvée, le Mulala dira « allons *parler* de notre différent au Nfumu ».

Le personnage le plus important est le Nfumu car il prononce souverainement et sans appel, son assesseur remplissant le rôle de conseiller et introduit la palabre. Le Nfumu cumule le pouvoir législatif, judiciaire et exécutif et il va de soi qu'un chef politique ne pouvait laisser à autrui le pouvoir judiciaire.

PROCEDURE

Le rôle de l'assesseur pour toutes les chefferies est identique ; il convoque les plaideurs, conduit les débats mais ne tranche pas. Pour plus de détails l'on peut consulter les études parues antérieurement dans le Bulletin des Juridictions Indigènes.

SERMENT : KULAPA

Les Balala avant d'exposer leur plaidoirie ou d'offrir leur témoignage doivent prêter serment. Ce serment est pris au sérieux et le parjure sévèrement puni.

Il existe plusieurs formules, notamment : Lulapo Mushiri : je jure sur la terre. Kantobekebe Kandipanshi : que je sois mis en terre si je meurs. Mutemboukari Nfumu : par la perche à laquelle est attachée le Nfumu lorsque porté au cimetière.

En prononçant cette formule, l'indigène touche la terre de l'index et du majeur de la main droite puis se passe ces deux doigts sur la gorge. La prestation de serment n'est pas prise à la légère par les indigènes et je n'eus qu'à me féliciter chaque fois que je fis prêter serment lorsqu'appelé à trancher quelque différend important et compliqué.

EXECUTION DU JUGEMENT

La mort

Les mutilations

L'esclavage ou les dommages intérêts

Les frais

La peine du fouet était inconnue chez les Balala, tout comme chez les peuplades voisines.

Lorsque nous autorisons actuellement, pour ne pas dire conseillons, la peine du fouet, nous commettons une infraction à la coutume.

La mort : Ce ne sont en fait que les indigènes convaincus de sorcellerie qui sont mis à mort. Le condamné à mort a les mains liées derrière le dos et est conduit hors du village. Il est suivi dans le sentier par l'exécuteur des hautes œuvres armé d'une lance et lorsque ce dernier estime la distance parcourue suffisante il transperce le condamné à mort.

Chez Mopala, le sorcier recevait préalablement une flèche dans le dos. La mise à mort était faite chez Mufumbi par les esclaves personnels du Nfumu et nommés Baswanka. Chez Shinkaola c'était le juge assesseur, le Kilangilo, et chez Mopala le Kaulu.

Le corps du sorcier était toujours brûlé et la cause en était simple. En brûlant le cadavre immédiatement après le décès on détruisait l'esprit, l'umipashi et on empêchait l'esprit de se réincarner en un animal, ou en quelque nouveau-né. On empêchait la réincarnation à laquelle croient les Balala.

Le meurtre n'était pas puni par la peine de mort, la femme d'un Nfumu surprise avec son amant était généralement transpercée sur l'heure par le mari trompé.

Les mutilations : lorsque un indigène était convaincu d'adultère avec la femme d'un Nfumu et donc *non surpris* en flagrant délit, il était mutilé.

Chez Mufumbi, le coupable avait les lèvres, les oreilles et les doigts coupés, à l'exclusion des pouces.

Chez Shinkaola, les oreilles et les doigts, à l'exclusion des pouces.

Chez Mopala, les doigts, toujours à l'exclusion des pouces et les yeux crevés.

Le condamné était mutilé au moyen de la hache et l'exécution faite, il était autorisé à se précipiter dans le cours d'eau le plus proche, l'eau jusqu'au cou, tenant les moignons élevés au dessus de la tête. La famille du supplicié avait préparé de grandes quantités d'eau chaude et en aspergeait les membres mutilés, ainsi que de farine, jusqu'à arrêt de l'hémorragie.

Lorsque l'indigène était aveuglé, les membres de la famille déversaient sur les yeux crevés de l'huile de ricin tiède.

Chez Mopala le voleur récidiviste avait les mains tenues un certain temps dans la flamme, Chez Shinkaola on lui coupait la main droite.

La mise en esclavage et les dommages intérêts : les réparations étaient souvent acquittées au moyen d'esclaves ou de membres de la famille — mère, sœur, nièce — réduite de la sorte en esclavage. Ces femmes sont prises dans le clan maternel. Le Mulala dit que lorsqu'on a de nombreuses sœurs on ne craint pas l'adversité.

Si la femme est mariée, son mari — et non le clan maternel — peut la racheter au moyen de gros bétail, de houes et de fusils depuis l'apparition des arabes.

Le gros bétail était très nombreux avant la peste bovine qui supprima la quasi totalité des troupeaux. Cette épidémie régna vers les années 1875-1880.

Lorsque la femme était rachetée par son mari, elle devenait esclave de ce dernier lequel touchera plus tard la dot de ses filles. Quelle belle vengeance pour un mari Mulala. Par contre le mari ne peut s'opposer à ce que son beau-frère lui prenne sa femme lorsque condamné à remettre une esclave.

Souvent de longs délais étaient consentis au condamné par le nfumu et ce n'est qu'à la longue, lorsque sa patience était à bout, que le Nfumu réduisait l'indigène récalcitrant en état d'esclavage et le remettait aux créanciers.

Les peines moins sévères consistaient en remise d'écorces d'arbres travaillées, de houes, de bovidés, de petit bétail mais jamais en poules, ces gallinacés étant considérés comme de non valeur.

Les frais : ils étaient acquittés par la partie succombante et le Nfumu se les appropriait, en donnant une partie au juge assesseur, aux témoins, aux notables consultés ou présents. Ils consistaient en écorces d'arbres, houes et autres menus objets. Parfois encore l'indigène obtenant gain de cause en recevait une partie.

L'emprisonnement était très rare. Lorsque le délai laissé par le Nfumu à la partie succombante pour lui permettre d'effectuer les prestations auxquelles elle était condamnée était épuisé, le chef ordonnait généralement une contrainte de six jours, durant laquelle le contraint travaillait aux champs du chef et avait les pieds entravés par un billot en dehors du travail. Un nouveau délai était alors accordé par le Nfumu, suivi d'une nouvelle contrainte, la mise en esclavage du défendeur étant finalement ordonnée par le chef, lequel indemnisait alors le demandeur ayant obtenu gain de cause.

PROTOCOLE

Les plaideurs et les témoins convoqués par le juge assesseur étant présents, le jour fixé pour l'audience arrivé, le Nfumu se rend au Nsaka, petit hangar à toit conique et à claire voie et s'installe sur un escabeau (Kipuna) placé sur une natte (Impasa), drapé dans sa toge rouge, les trois Mpande dans la chevelure, des bracelets d'ivoire aux chevilles et le collier de grosses perles au cou.

Les notables et le juge assesseur sont drapés dans une grande pièce d'étoffe blanche nommée Matonge.

Le Kabilo wa Nfumu est présent. Il doit apaiser le Chef.

Le Mushika wa Nfumu est seul à être armé, il est le seul à être debout et il se place entre les plaideurs. Il est prêt à transpercer de sa lance quiconque esquiverait de se rapprocher du Nfumu.

Les assistants et les plaideurs sont tous accroupis; les femmes et les enfants étant exclus de l'assemblée.

QUELQUES DELITS PREVUS PAR LA COUTUME

1. L'adultère : Bukende (voir le chapitre XX).
2. Adultère commis durant la grossesse : Inkila (voir le chapitre XX).
3. Kufulungania ulufu. Avoir eu des rapports sexuels, fut-ce même avec sa propre femme, pendant la cérémonie du « ipupo » (bière rituelle brassée après l'inhumation)
4. L'inceste : Isiku. (voir le chapitre XIII).
5. Kulufiania imfwa. Avoir des rapports sexuels avec la femme d'un défunt avant qu'il n'ait été procédé à la succession charnelle ou avant la cérémonie la remplaçant (voir le chapitre XXII).
6. Nindo wakanishia nemwine ukukulala. Refus pour l'époux ou l'épouse de remplir ses devoirs conjugaux. (voir le chapitre XVI).
7. Imputu ou Aimita. Le fait pour une femme d'être enceinte sans avoir eu de menstrues apparentes.
8. Kuingikata hitala. Le viol.
9. Kukwiba mutulo. Avoir des rapports sexuels avec sa femme endormie.
10. Blessures : Kilopa.
Les blessures, qu'elles aient été portées volontairement ou involontairement, se nomment toutes « Kilopa ».
L'homicide par imprudence donnait généralement lieu au paiement d'un fusil. Eborgner

un indigène donnait lieu à la remise de la même indemnité mais aveugler un indigène forçait le responsable à doubler l'indemnité car la cécité est considérée comme une calamité pire que la mort, l'aveugle constituant une lourde charge pour la famille.

Commettre l'homicide est une faute lourde car elle prive la communauté d'un membre actif et généralement dans la force de l'âge.

L'indigène ayant pris vie d'homme, soit à la guerre, soit par vengeance (adultère par exemple) était autorisé à porter une plume rouge de l'oiseau nduba dans la chevelure, lorsque son action était jugée juste par le Nfumu. En fait, la loi coutumière défend de se faire justice.

En cas d'homicide involontaire, le meurtrier se réfugiera chez le Nfumu chez qui il est en sécurité. Le Nfumu verra à ce qu'une juste indemnisation soit effectuée mais ne permettra pas la vendetta.

Chez les Balambwa du chef Nkana (Copperbelt) existait le droit d'asile, tout meurtrier se réfugiant chez le Chef du village Kipembwe était à l'abri de toute vengeance. Le Nfumu se contentait généralement d'imposer une juste indemnisation mais s'il estimait le meurtrier trop coupable, il ordonnait au chef Kipembwe d'exécuter le réfugié.

11. Kalale na noko fyala wanshikula. Consiste en une très grave insulte, un indigène en un moment d'humeur conseillant à son interlocuteur d'avoir des rapports intimes avec sa mère.

12. Kuwemuna. Avoir des rapports sexuels avec une jeune fille non initiée. (voir chapitre XV)

13. Kipiapia. Incendiaire volontaire.

14. Kubepa ubufi. Fausse accusation de sorcellerie, d'envoûtement. Se condamne généralement par 100 à 200 frs de D. I.

15. Kubepeshia ubufi. Accusation publique non fondée. Comme ci-dessus.

15. Kupungaula ifumo. Avortement causé par actes adultérins (voir chapitre XX).

16. Matuka. Ukutukana : Insultes. Les insultes sont fréquentes; mettent généralement en cause la vertu des parents et font généralement allusion aux parties intimes de l'ascendance maternelle. Le Mulala possède un très riche vocabulaire en ce domaine.

17. Ukulapishya : souhaiter le mal.

Se dit Mafinge chez les Baushi et Ukufinga chez les Balamba.

Deux exemples : Wafwa waloba : tu mourras

Uline nsoka : le serpent te tuera.

18. Mulwani. Soulever le pays contre le Nfumu.

19. Mungo. Voler.

20. Ishilo. Cleptomanie. Elle est punie.

21. Kuloa. Menacer d'ensorcellement : voir le chapitre sur la sorcellerie.

22. Ngafwako. Induire en erreur

23. Kulapa ubufi. Le parjure. Il est puni par très forte amende.

24. Kufilende. Montrer l'endroit où on a fait ses besoins.

25. Kusipila amate. Cracher sur autrui.

26. Ukuseka kilema. Se moquer des infirmes. (voir chapitre XLI : Divers).

27. Ukukana ukunaina inshima. Refus de la part de l'épouse de préparer à manger.

J'ai constaté que nombre de maris se plaignent du peu de soin mis par leurs épouses à la préparation du inshima (bukari swahili). De même il est de notoriété publique que des hommes entre eux (porteurs - voyageurs - etc.) prennent beaucoup de soin et de peine pour se préparer à manger et qu'ils réussissent mieux le « inshima » que la femme indigène.

28. Ukobifia taulesopa mwana. Accusation portée par le mari à charge de sa femme et visant les mauvais soins donnés à leur enfant.

29. Kuleta ubulwele. Communiquer une maladie vénérienne.

30. Ukwikatila munakwe. Empêcher quelqu'un de se défendre dans une rixe en lui tenant le bras.

31. Ukusobola pa muliro. Voler de la nourriture en préparation.

32. Ukokoshia ifuma fiandi. Ne pas rembourser un prêt. Les palabres les plus fréquentes avec celles d'adultère, car si l'indigène est pressé d'emprunter il ne l'est jamais pour rembourser. Les intérêts sont inconnus.

Les héritiers et successeurs (Impiani) sont tenus de rembourser les dettes des personnes dont ils héritent même lorsque le passif dépasse l'actif.

33. Kuipaya umwine walimukitilekitala. Avoir provoqué le suicide de quelqu'un à force de l'importuner : se suicider : kuipaia ; se pendre : kuikulika ku lushishi.

Celui qui importune un indigène — par exemple au sujet du remboursement d'une dette — au point de pousser ce dernier au suicide sera cité devant le tribunal du Nfumu par la famille du suicidé et sera contraint au paiement de dommages et intérêts, faute de quoi il sera poursuivi par les mânes du suicidé. (Kulowa = revenant fantôme qui poursuit une vengeance). Voir chapitre XXXXI

34. Kumena kitala. Enfant dont les dents de la mâchoire supérieure apparaissent avant celles de la mâchoire inférieure.

Cet enfant se nomme Lutala chez les Balala ; Kinkula chez les Balamba ; Chinkula chez les Baushi et Babemba (voir chapitre XXV)

35. Umutulo. Le tribut. Chez les Balala se dit KILUMBO ou bien MILAMBO ; Chez les Balamba se dit UMULAMBU ; Chez les Baushi se dit MILAMBO ; Chez les Babemba du Plateau Nord-Rhodésien, se dit MUTOLO.

Kulumba veut dire déposer.

Umutulo = refus de payer le tribut.

L'usage, l'existence du tribut, de la redevance traditionnelle semble être proportionnée à la richesse du pays, à la fertilité du sol.

Balala, Balamba, Baushi sont tous de souche Mubemba, sont issus de la même souche et viennent du pays LUBA, ayant passé par la LULUA. Moins industriels, moins intelligents, plus paresseux ; les terres fertiles, les eaux poissonneuses furent occupées par les Babemba, par les Baunga, par les Balwa, par les Babisa, etc., etc...

De toutes les rivières arrosant l'Ilamba et l'Ilala, la Lwembwa seule est poissonneuse. Les autres rivières, de par des rapides à leurs embouchures, ne laissent pas remonter les beaux et grands poissons du Luapula et que l'on trouve dans la Luombwa.

Les riches et nombreux troupeaux d'antilopes, si nombreux aux alentours du Bangwelo, ne se rencontrent pas ici.

Peu de gibier, peu de poisson, maigres récoltes, le Mulala et le Mulamba doit être pauvre et les cadeaux qu'il est à même de remettre à son Nfumu se ressentent de cette indigence.

Aussi peut-on dire que le tribut, la redevance traditionnelle, n'est pas remise régulièrement au Nfumu.

La remise de cette redevance était souvent négligée par les indigènes vivant éloignés du Nfumu et ici également la distance influe fortement sur l'exécution de ce devoir coutumier.

Ce seront tout spécialement les indigènes vivant à proximité du Nfumu qui viendront l'aider à cultiver ses champs (ukukushya mawala) et chez les Balamba, l'indigène se présentant devant le Nfumu pour lui exposer un différend, ira travailler un ou deux jours dans les champs du chef avant de lui demander audience. Mais jamais cette redevance ne prit une forme définitive ; elle resta toujours occasionnelle.

MUSHILI, le grand Nfumu Mulamba, se soumettant à MSIRI le Muyeke, ne lui paya aucun tribut, aucune redevance annuelle.

Mushili au moment où il sollicita l'alliance du despote Muyeke lui offrit, à titre de cadeau, deux esclaves féminines et un coquillage. (nommé Impande et porté exclusivement par les chefs.) La redevance, le tribut est considéré comme une marque extérieure de respect.

Il arrive un moment où un chef de village, un chef de clan, un notable, réunissant les indigènes vivant près de lui, leur adresse la parole et déclare « Il y a maintenant longtemps que je n'ai salué le Nfumu. Je désire que vous récoltiez du grain, que vous brassiez de la bière, que le chasseur tue une bête et j'irai alors kwipanga, c'est à dire, chez le chef. Kwí = chez Panga == maison du Nfumu.

Arrivé chez le Nfumu, le notable dira « je suis venu te saluer et je l'apporte à manger, à boire. »

Le Nfumu accepte le don, et ordonne à ses femmes d'apporter à manger à ses visiteurs, le repas n'étant nullement confectionné avec les vivres apportés.

Le Nfumu ne laissera pas les visiteurs retourner chez eux les mains vides, mais généralement il remettra une pièce d'étoffe. Il est à noter que jamais une poule n'est remise au Nfumu. L'objet que le Nfumu remet au visiteur ne se nomme pas KILUMBO, ou MILAMBO car le KILUMBO, le MILAMBO est nécessairement un objet remis par un inférieur à un supérieur et implique la marque de respect, l'hommage.

L'indigène ne confond nullement le MILAMBO, le KILUMBO (la redevance traditionnelle) avec le UMUSONKO, le paiement de l'impôt exigé par l'Administration et l'indigène fait une distinction importante : l'UMUSONKO doit être payé à date fixe, tandis que le MILAMBO est payé occasionnellement, lorsque les circonstances de temps et de lieu s'y prêtent.

De toutes les redevances, c'est uniquement aux redevances de chasse auxquelles le Nfumu semble tenir.

L'UMUTULO (le refus) se rapporte presque toujours aux produits de la chasse : ivoire ou viande. Ce n'est que l'umutulo qui est puni par la coutume et qui fait l'objet de cessions du tribunal indigène.

Par contre les Nfumu du Bangwelo, soit les Babisa, Baunga et Batwa ont toujours exigé le tribut et actuellement encore, tout indigène pêcheur remet annuellement un shilling au Nfumu.

Pour les barrages, l'indigène remet un tiers de la pêche, et tout spécialement lorsque le barrage est construit pour prendre des « MITESA » petit poisson fort gras, très apprécié et d'une valeur supérieure aux autres produits de la pêche.

Les redevances traditionnelles consistaient en :

Produit de la Chasse.

1° *Éléphant* : La patte arrière, la trompe et chez les Baushi seulement, la poitrine, revenaient au Nfumu.

Lorsqu'il s'agissait d'une femelle, la viande était remise non pas au Nfumu, mais à l'Inanfumu, soit donc la mère du Chef, ou à défaut la tante, ou à défaut sa sœur aînée, sa nièce. La défense ayant touché la sol était propriété du Nfumu la seconde défense revenant également au Nfumu, mais celui-ci se basera sur le poids de cette pointe pour remettre au chasseur un fusil ou sa contre-valeur.

L'éléphant blessé allant s'abattre sur les terres du Nfumu voisin, la pointe d'ivoire touchant le sol est propriété du Nfumu sur les terres duquel la bête s'est abattue.

Dans ce cas-ci le chasseur ne touchera pas la contre-valeur de la seconde pointe d'ivoire mais cette perte est compensée par la viande. L'éléphant s'abattant sur les genoux et reposant sur

les deux pointes. cas très fréquent lorsque ce pachyderme est tiré à la cervelle à bout portant (lorsque pendant les heures chaudes de la journée, ce pachyderme dort, debout, appuyé au tronc d'un grand arbre), dans ce cas le Nfumu choisit la plus belle pointe.

2° *Les grands animaux* : tels le buffle, le bubale, l'hippopotame pour les Baushi et les Balala vivant près du Luapula, l'antilope chevaline noire, damalisque, le zèbre, le rhinocéros, le waterbuck, l'éland, le phacochère, etc., etc...

Une cuisse et la poitrine sont remis au Nfumu et à l'Inanfumu lorsqu'il s'agit de bêtes femelles.

3° *Peaux des lions* : revenaient exclusivement aux chefs, après avoir passé par les mains du notable Kiamata.

4° *Pour les petites antilopes* : (voir nomenclature au chapitre XXXIX) il n'était rien remis au Nfumu. Exception était faite lorsqu'il s'agissait d'une bête abattue à proximité du village du chef.

Dans le cas contraire, endroit fort éloigné du village du chef, c'est à dire une journée de marche, le Chef du village en profitera pour se rendre chez le Nfumu et lui apporter un peu de viande.

5° *Poisson* : généralement aucune redevance. Chez les Baushi cependant il était généralement remis un panier de poisson par village.

Je constate que depuis quelques années et tout spécialement depuis 1938 le Chef Nongo, de la Chefferie NGOSA Kapenda, aurait tendance à vouloir percevoir une redevance des indigènes des chefferies voisines (Balamba et Balala) se rendant aux villages riverains du Luapula, de la Luombwa et du cours inférieur de la Mulembo, pour y acheter du poisson et se rendre ensuite soit dans leurs chefferies respectives, soit plus généralement dans le Copperbelt pour y revendre avec 100 % de bénéfice, leur charge de poisson.

Plus du tiers de ces voyageurs transportent près de 50 kgs de poisson au moyen de bicyclettes, deux paniers étant placés à l'avant et à l'arrière de la bicyclette, l'indigène effectuant une grande partie du trajet, si pas la totalité, en poussant son véhicule.

Ainsi que dit plus haut, l'on ne trouve du poisson commercialement vendable que dans le Luapula, la Luombwa et les 25 derniers kilomètres de la Mulembo.

Ainsi que dit dans les préliminaires, la richesse crée le tribut. Quant à présent, le Nfumu ne demande que deux, trois poissons, valant un couple de francs. (Ceci a été écrit en 1939).

Ce commerce a surtout lieu du mois d'août au mois de décembre.

En 1938, j'estime que près de 500 paniers, le panier valant environ 65 francs (d'après le moment de l'année et la qualité du poisson) ont ainsi été achetés par des étrangers aux centres de production.

Les chefferies Mopala, Mufumbi, Kumbwa et près des deux tiers de la chefferie Ngosa Kapenda, se procurent de cette façon le numéraire nécessaire au paiement de l'Impôt Indigène.

6° *Volaille* : il n'était rien remis.

7° Une calebasse de *bière* était remise au Nfumu par les indigènes des villages avoisinants.

8° *Maison du Nfumu* ainsi que les dépendances, soit pour leur construction, soit pour leur entretien : un à deux jours de travail ; les travailleurs étant nourris par le chef et abreuvés de bière.

9° *Vitamine* : préparation des champs d'éleusine, le « buleshi ». C'est, avec le sorgho, et peut être encore plus que cette céréale, la culture coutumière de la région.

Le champ d'éleusine se prépare en saison sèche. Une étendue de forêt est déboisée, les troncs, branches et feuilles entassées en des cercles de 3 à 5 mètres de rayon, un hectare comptant à peu près vingt cercles.

Le feu n'est mis à ce champ que lorsque le sol a été détrempe par deux forts orages. Le champ n'est pas retourné, les semences sont jetées après que le sol refroidi est simplement rayé par un bâton pointu.

Les indigènes travailleront également un ou deux jours à la préparation de ces champs, travailleurs nourris et abreuvés par le Nfumu.

36. Ukusamba ifisimba. Ramasser des cheveux, des ongles, etc... d'autrui pour en faire des amulettes.

A noter les soins que prennent les indigènes de leurs cheveux coupés. Ils les enterrent et ne peuvent les brûler. Ils ne les jettent jamais en brousse de crainte qu'un oiseau ne les utilise dans la confection de son nid.

Les dents de lait se nomment Ukukula amakene. L'enfant qui perd une dent de lait la projette dans la direction du levant et projette un morceau de charbon de bois dans la direction du couchant. Il demande que la dent de lait disparaisse de la façon du soleil couchant et soit remplacée rapidement par une nouvelle dent, tel le soleil levant lequel ne manque jamais de se montrer journellement.

37. Ukakana kulima. Refuser de faire des champs pour sa femme et ses beaux-parents. Ce n'est que lorsque l'époux aura donné 2 et même 3 enfants à ses beaux-parents qu'il sera dispensé de faire des champs pour eux. Ultérieurement, dispensé de cette obligation, il sera obligé de cultiver des champs pour sa femme, champs qui seront propriété exclusive de la femme, Voir : obligations mutuelles des époux.

38. Ukusambo umukoka. Renier son clan. Les jeunes gens se déplaçant et ayant envie d'une femme et apprenant son clan, se feront passer pour être d'un autre clan, les relations sexuelles entre membres d'un même clan étant interdites. Voir le chapitre XII traitant des clans.

39. Kupungaula. Se faire avorter. De nombreux indigènes déclarent que l'avortement ne fut jamais puni, et tous prétendent que s'il le fut jadis, il ne l'est plus à l'heure actuelle.

Chez les Balala, le fœtus est enterré dans une termitière. Chez les Babemba, la femme qui se fait avorter doit enterrer elle-même le fœtus au pied de l'arbre Mubanga. Elle place à cet endroit un pot noir retourné.

Au croisement de deux sentiers, elle fait du feu et de la décoction de certaines plantes elle s'enduit le corps dans un but de purification.

40. Bufwiti. Sorcellerie. Toute la vie de l'indigène est dominée par la crainte du sorcier. Voir le chapitre XXXII.

41. Shibungu. Avoir capté au profit de ses champs les germes, c'est-à-dire les produits actifs enfermés dans les champs voisins : voir chapitre XLI. Avoir de belles récoltes est toujours dangereux, tout comme dépasser ses voisins en richesse.

Le travailleur dont les champs seront prospères sera accusé d'avoir capté les sources fertilisantes des champs voisins et sera accusé de sorcellerie.

Mettre son champ à l'abri se nommé Mikashilo chez les Balala et Baushi et Ubwanga bwashiwuwunga chez les Balamba.

42. Minsula. Manque d'égards envers sa belle-mère.

Belle-mère et beau-fils ne peuvent se voir ou se parler. Ce n'est que lorsque le gendre aura donné deux ou même trois enfants à sa femme qu'il lui sera loisible de voir et de converser avec sa belle-mère.

Lorsque beau-fils et belle-mère s'aperçoivent de loin, le beau-fils se jettera en brousse laissant le sentier libre à sa belle-mère. Si le beau-fils se trouve inopinément en présence de sa

belle-mère (dans un magasin par exemple) il détournera la tête pour ne pas voir sa belle-mère. Gendre et belle-mère ne peuvent se voir lorsqu'ils mangent. Le gendre aura garde d'entrer dans sa hutte si sa belle-mère visite sa fille.

43. Kushikula umuntu. Déferrer un cadavre sans motif plausible. (voir chapitre XXXII - Des médecins et sorciers).

44. Alipianine muli umbi. Ne pas payer l'indemnité de décès et ayant pris la fuite, avoir contracté un nouveau mariage dans une région lointaine.

La mort d'un des conjoints donne toujours lieu au paiement d'une indemnité. C'est l'umulandu wafwa ou pango shiamutwi.

Le conjoint survivant paye l'indemnité aux parents du décédé : le frère, à défaut la sœur, à défaut le père, à défaut l'oncle, etc. Le conjoint ayant payé l'indemnité était saupoudré de farine. Un homme lequel ne payait pas l'indemnité et émigrait et se remariait, si les faits étaient ultérieurement connus, était chassé de la communauté de crainte qu'il n'agisse dans le village comme il le fit jadis. De plus sa seconde femme risque fort de mourir en couches.

45. Kumuleta lukoso. Rompre ses fiançailles sans raison apparente. Est rarement puni chez les Balala.

46. Kuleta misosi. Entrer dans la hutte de quelqu'un lorsqu'il pleut. Tombé en désuétude depuis longtemps.

47. Kutolwa pa kubula mulilo. Etre surpris à la tombée du jour sans avoir allumé du feu pour se chauffer.

Puni chez les Balamba mais tombé en désuétude chez les Balala. Mais il est strictement défendu de couper du bois dès qu'il fait obscur.

Jadis lorsqu'un indigène rencontrait, le soir venu, une femme hors du village et n'ayant pas fait de feu, il avait le droit de considérer cette femme comme son épouse (ne devait naturellement pas verser de dot.)

48. Kukana lukoso. Demander le divorce sans raison plausible.

49. Ukutonda. Ce sont les prohibitions sociales, punissables par le Nfumu.

Voir chapitre XXXVI.

CHAPITRE XXXVIII

ARTS ET METIERS

Il y a très peu à dire de l'art indigène.

Le dessin est pratiqué par les hommes et il consiste en quelques reproductions grossières, sur les murs extérieurs des casses indigènes, d'animaux, de véhicules, d'avions et d'indigènes. Ces dessins sont tracés au moyen de cendres délayées dans l'eau. Comme animaux les plus dessinés sont l'éléphant, le lion, le serpent, l'hyène, le chacal, le chien et le Roan (Antilope chevaline noire).

La sculpture est inconnue. Les embarcations sont monoxyles et très rudimentairement travaillées. Les spatules en bois (munshie) sont taillées dans le bois du mumbambangoma ; pour les pagaies il est choisi le milombe, le mupapa, le musase ou le miengele.

Les indigènes de Mopala font le commerce de pipes, travaillées du bois mupapa et dont le tuyau est brûlé au moyen d'un clou chauffé à blanc. Ces pipes se vendent 4 francs.

De très simples tabourets (tebe) sont grossièrement façonnés du bois du Mukinka.

Le Mulala ne connaît pas encore le lit en bois et dort toujours sur une natte posée sur la terre battue.

Ni l'ivoire ni la corne ne sont travaillés.

La poterie est l'apanage exclusif des femmes et si certaines femmes sont plus habiles en ce

travail il n'existe cependant aucun mopopole de clan. Le tour est inconnu, les pots sont façonnés à la main; les pots façonnés étant placés sur des cendres et entourés et recouverts de cendres. La matière première est une terre trouvée le long du Luapula et dans le lit de petits affluents de ce fleuve. Le village de Musolo (Chutes Giraud) Chefferie Kumbwa est reconnu pour ses bonnes poteries.

Au moyen d'une herbe nommée Malongopia, les enfants confectionnent des bracelets et colliers dont la solidité est très relative. Les bracelets en cuivre sont inconnus et ce ne sont que quelques rares vieilles femmes qui possèdent des bracelets et colliers de cauris ou de grosses perles bleues.

Il semble que jadis le fer était travaillé mais les anciens affirment que cette industrie a disparu avec l'arrivée de l'Européen. Il existe quelques indigènes en possession de soufflets confectionnés de peaux de Kasia et de vieux canons de fusil; ils sont utilisés, mais rarement, pour réaffûter une hache ou un fer de lance ainsi que pour convertir les houes usées et les haches inutilisables en fers de lance.

Les riverains de rivières poissonneuses et elles sont rares, au moyen d'un bambou léger et nommé Kipe tressent des paniers (Tele) destinés à la pêche et nommés Mitonga.

Des racines de l'arbre Musamba les pêcheurs extraient une fibre convertie en corde et dont il est noué des filets. Les nattes sont faites de roseaux ou matete, les nasses également de roseaux ou de bambous (matete ou shimbala). Les embarcations sont toutes monoxyles et taillées du bois du Mulombwa, du Kaputu, du Mupapa, du Mupundu, du Musase, du Mululu du Mofwe. La pirogue est courte et mesure rarement plus de 2,5 m. L'avant et l'arrière sont taillés de même. Le mulala pagaie toujours debout et non assis à l'arrière, tel les Babembas. Les grandes pirogues sont toujours importées du Bangwelo (de la rivière Tchambezi, laquelle entre parenthèses est la véritable source du Congo, le Tchambezi lequel prend sa source au Sud du Lac Tanganika, se jetant dans les marais du Bangwelo, lesquels ont comme exutoire le Luapula, ce dernier alimentant le Moero)

MUSIQUE ET DANSES

Comme instrument à musique je n'ai trouvé que le Kalimba, lequel est grand comme la main et consiste en 7 à 8 lamelles de fer attachées sur une planchette de bois et façonné du Mulombe. Le Kalimba est presque toujours importé de Rhodésie ou confectionné par un indigène ayant résidé en Rhodésie. Le Kalimba se joue placé sur unealebasse nommée Muteshe et ce pour obtenir une meilleure résonance.

Les vieilles danses sont petit à petit abandonnées sous l'influence de la Mission. Sont encore pratiquées ouvertement la danse *Ngoma* aussi nommé *kinda* et encore « *Kawaya ya Balala* ». Il s'agit d'une danse collective, les indigènes en un monome tournent en cercle, les tambours au centre et ils crient à s'enrouer. Une autre danse collective se nomme *Kwesukwa Mopala*. La danse *Twiwima* ne comporte qu'un danseur lequel a les reins ceint d'un tutu de paille de sorgho et guêtré de grelots de sombe (fruit de brousse dans lequel on introduit de petites pierres). Le *Kelili* (traduction « danser sur la tête des bêtes ») se danse par le chasseur ayant tué. Le danseur entoure sa taille d'une ceinture de queues de bêtes et des grelots aux jambes. Le *Kaluwe* est dansé par les chasseurs réputés et ils portent attachés à la ceinture des lanières de peau. (*Kaluwe* = craint des bêtes) La danse *Moba* (le bon danseur) ainsi que le *Kalume*, le *Kibili* et le *Tshiwila* sont interdites par la Mission.

Il existe quatre espèces de tambours chez les Balala :

1° le *Munkando*, fait du bois *Mukongo* et recouvert d'une peau de kondji (*Bubale* de *Lichtenstein*), tambour de plus d'un mètre de haut et frappé au moyen de baguettes.

2° le Mutula, fait du bois Muhongo ou du Mulombwa; recouvert d'une peau d'iguane (Samba) ou de Kabuluku. Tambour plus trapu et haut de 50 centimètres environ.

3° le Mumbi, taillé du musase et recouvert d'une peau de Kabuluku (Katiri). Tambour de la taille du Munkanda mais plus mince.

4° le Mfukula, taillé du musase et recouvert d'une peau d'iguane. S'applique contre la poitrine et étant maintenu des avant bras, est frappé du plat de la main.

Les jeunes gens qui en dansant caressent les seins des femmes mariées risquent que leurs parents ne soient battus par les maris mécontents et ce parce que les époux prétendent que ces jeunes gens ne furent pas élevés convenablement.

CHANTS

Sont très nombreux et presque toujours collectifs.

En voici quelques-uns.

1° Shabani. Chant mortuaire et de provenance du Bangwelo.

Femmes, chantez fort. Pleurez le maître de la terre.

Un vieux chef, plein d'expérience est préférable à un jeune chef.

Le vent apporte toutes choses.

Le vent nous indique toutes choses et nous guide tel l'oiseau nous conduit au miel.

2° Mwenda Sanema, Sanama. Chant de porteurs.

Redresse-toi, porte la tête haute, regarde devant toi, au loin.

3° Waitetela mwine, chant de tipoyeurs.

Mots intraduisibles.

4° Sense tubatwalibe, chanté par les femmes et enfants à l'entrée des villages.

Nous escortons, nous accompagnons.

5° Tukorikunda libwe. Chanté par les tipoyeurs.

Je trébuche sur les pierres.

6° Mulileni wafwa taimbila chinse. Chant funèbre.

Chantons fort pour le conduire au cimetière.

7° Kialongana ama koto bese mukoma kumarilo tabona bonse gababuke twise twimbe kawele.

Venez tous chanter. Ne dormez pas, chantez. Veillez et chantez.

8° Katikimpume kulea nalea nekapwele. Chanté par un indigène dont la femme a heureusement accouché.

Paroles intraduisibles.

9° Ayo, likwita menshia ngombe

Ecoutez, on appelle, le gibier passe.

Se chante lorsque le chasseur a tué une bête.

10° Bakashi bakashiala kalalamo mukalindi kalala moneinka mukalindi. Chanté par la veuve

Mon mari est décédé.

Je veux me rendre en brousse et me terrer en quelque trou.

11° Tubila tunwe kikoita mumpanga

Verse la bière. Si je meurs je dormirai au cimetière

12° Tukaia kumulu kwa Lesa kwa tata. Chant funèbre.

Nous allons vers Dieu, notre père.

- 13° Chionse nama kalulu alinshi kwile, kusenda
Je porte toutes bêtes mais le lapin je ne le puis (lapin = synonyme d'agilité)
- 14° Kwenda nabakibinda kwikuta : chant de porteurs
Accompagne le chasseur, tu mangeras beaucoup.
- 15° Kinama na mashingo one two three four
Une, deux, trois quatre loutres.
Chant de provenance du Bangwelo et dont je n'ai saisi le sens.
- 16° La danse du chasseur (voir chapitre chasse).

Les Balala travaillaient jadis le fer. La laterite abonde et à certains endroits se trouve du minerai de fer. Un four était monté sur place comportant de nombreuses ouvertures à sa base et où étaient placés des soufflets en peau de chèvre. De grandes quantités de charbon de bois étaient préparées et le minerai de fer et le charbon de bois jetés alternativement dans le four.

Le forgeron, lequel était une personnalité au village, se faisait généralement aider par les mâles du village, principalement les jeunes gens. Tous s'absentaient pour des semaines du village, l'élément féminin tenu strictement à distance, posant régulièrement des paniers de farine à proximité du lieu de travail. Il était entendu que la fonte était compromise si quelque femme restée au village commettait l'adultère.

Des lances, haches et houes étaient forgées ; le forgeron remettait une dîme au Nfumu, au chef de village ; remettait une partie à ses aides et troquait le restant.

Les Balala et Baushi étaient de fort bons forgerons. Dans son ouvrage « In the Heart of Bantuland » Dugald Campbell cite Arnot lequel écrivait en 1886 que depuis plus d'une génération les houes forgées « east, side of the Luapula » et par conséquent en Masenga et Ilala des Balala, avaient éliminé et remplacé dans l'Uganda les houes en cuivre.

CHAPITRE XXXIX

LA FAUNE

Les Balala occupent une région particulièrement giboyeuse, tout particulièrement le Masenga. D'immenses troupeaux d'antilopes parcourent les plaines marécageuses du Bangwelo et il n'est pas rare de voir des centaines de Lechwe lorsqu'on se trouve sur une des nombreuses voies d'eau constituant le Bangwelo. En périodes de crues les populations lacustres, montées sur des pirogues, tuent à la lance des centaines de Lechwe cernées par les crues. La Lechwe noire (cobus leche ou *Linnotragus Selousii*) si rare au Congo Belge et par ailleurs protégée par le Décret sur la chasse est très commune au Bangwelo mais comme elle ne se trouve qu'en cette région, des chasseurs venus d'Outremer désirent pouvoir compter cette belle antilope à leur tableau de chasse.

Les hardes d'éléphants font de très gros ravages aux champs de manioc des indigènes du Masenga et de l'Ilala, à tel point que les Autorités Rhodésiennes procédèrent en 1937 et 1938 à de très grosses battues.

Le Buffle est très commun ; il visite régulièrement les champs de sorgho. De très nombreux chasseurs professionnels sont constamment priés de visiter les régions où ces bovidés abusent de la terreur qu'ils imposent en prélevant un trop gros tribut de sorgho sur pied.

Le Lion s'entend très fréquemment de nuit le long de la Luombwa. Tant à la chasse que lors de déplacements en caravane pour raisons de service ; j'eus l'occasion, pour ne pas parler de la désagréable surprise, de voir de 4 à 8 lions à moins de 15 mètres de moi. Un matin de bonne heure, vers Mwabu, je faillis être renversé par une dizaine de Mapeba qu'un couple de

lions talonnaient. Notre surprise et désagrément fut mutuelle, eux de voir leur petit déjeuner détailler, moi de n'être armé que d'une malle fiche et de mon porte plume réservoir, ayant quitté Mwabu de très bonne heure pour faire du recensement en quelque hameau voisin.

Les crues annuelles incitent parfois des rhinocéros à se réfugier au Congo Belge. Un couple fut vu à la Muniengashi et un mâle abattu en légitime défense près de Kiataba.

Voici quelques-uns des animaux vivant dans les régions faisant l'objet de la présente étude

<i>Nom vernaculaire</i>	<i>Mâle</i>	<i>Femelle</i>	<i>Nom Latin</i>	
Nzobe	Mula	Inanzobe	Linnotragus Spekei	Sitatunga
Ntengo	Kilamba	Inantengo	Damaliscus...	Sessebe
Nsefu	Bungwe	Inansefu	Taurotragus derbianus	Eland
Kikwiba	Kisongo	—	Steinbuck de Sharpe	Kabuluku
India	Muniembe	—	Cobus Lechwe	Cob des marais
Pelembé	Iloko	Inampelembe	Hippotragus Niger	La sable
Mapeba	Lipeba	Inanpeba	—	Antilope chevaline brune
Tchuswe	Kasase	Inantchuswe	Kobus ellipsipsiprymmus	Waterbuck
Mpombe	--	—	?	?
Kashia	Nsengele	—	—	Oribi
Ntandala	?	Inantandala	Strepsiceros	Kudu
Nkonshi	Kapumba	Inankonshi	Bubale de Lichtenstein	Hartebeest
Swala	Kapombo	—	Redunca Arundinum	Antilope des roseaux ou Riedbuck,
Sebula	Kakonkwe	Inansebula	--	—
Impala	—	—	Aepyceros Melampus	Aepycère à pieds noirs
Mbuzi ya pori	Kimbusi	---	Oreotragus Saltator	Klipspringen ou oréotrague sauteur
Impombo	--	—	Cephalopus Mergens	Duiker
?	—	---	Cephalopus Sylvicultor	Yellow Baked Duiker
Kikundu	--	—	?	White Baked Duiker

<i>Nom français</i>	<i>Nom vernaculaire</i>	<i>Mâle</i>	<i>Femelle</i>	<i>Kibemba</i>	<i>Nom latin</i>
Hippopotame	Nfubu	Pandwe	Inanfubu		Hippopotamus amphibius
Buffle du Cap	Mboko	(Bungwe (Nsongo	Inangombe	Mboo	Bubalus Caffer
Zèbre	?	Kimpuku			Equus Burchelli
Lion	Nkalamo	Mukutu	Inankalamo		Panthera Leo
Léopard	Mbwili				Panthera Pardus
Hyène	Kimbwi				Hyaena brunnea
Hyène tachetée	Kisekela				Crocuta-crocuta
Fourmilier	Inengo			Impendwa	Orycteropus Cafer
Serval	Nsui				Leptailurus Servs
Chacal	Mumbwe				
Eland	Nsefu	Bungwe	Inansefu		Taurotragus Oryx
Porc-épic	Niungu				Hystrix africa-australis
Cochon Sauvage	Kapari	Shingwa		Kapole	Potamochoerus Koïropotamus
Phacochère	Njiri	Kalenda	Inanjiri		Placochœrus athiopicus

Chien sauvage	Mbulu	Mumbulu		Lycaon pictus
?	Kibira		Pati	Pelis ocreata mellandi
Crocodile	Ngwena	Mumamba Inangwena	Ngandu	Crocodilus niloticus
Lemur	Changa			Calago Carassi - Caudatus
Petit Lemur	Kabundi		Kaurundi	
?	Lubwabwa			Felis Caracal
Civet	Katumpa			
Genette	Nshimba.			Fossa
Mangouste	Ipulu			
Lièvre	Kalulu			
Chat sauvage	Mpaka			
Loutre brune	Kibao			
Loutre noire	Mukube			
Eléphant	Nsofu	Nkungulu Inansofu		Elephas Africanus
Eléphant ayant une défense	Kino kino			
Eléphant sans défense	Tondo ou Mungwa			
Eléphant solitaire	Nkungulu			
Ratel (Honey Badger)	Kibule ou Kambole			Mellivora Capensis
Singe noir	Sange			Papio parcarius
Babouin	Kolwe wa mapiri			

Les poissons piscivores se nomment manda, umuta, sampa, ibimba, mpifu, kipata, lubala, mukulwe, kinonio et mbanse.

Les autres poissons ont les noms de : ilalia, mikunko, pende (le fameux mpale du Moero), kamba, kieba, pumbu, lumene, musenga, mutesa, kalongwe, ulukupe, kitukū, kufumbe, lukwete, lupata, lukomo, ubukondo, kapopa, mboa, mulomfi, kibobe, kalokolo, munfu.

L'ipéchanthrope, communément nommé fourmilier, abonde dans la région. Cet animal, lequel a des habitudes de noctambule se terre durant la journée au fond de très longues galeries que cet animal n'a pas grand peine à creuser au moyen des formidables griffes dont sont munies ses pattes de devant. Ces tanières sont très appréciées par d'autres animaux et notamment par le léopard, le porc épic, le cochon sauvage, le phacochère et par d'autres potamochères. Ces derniers ne parviennent pas à creuser des galeries et gênés par leurs boutoirs ils entrent au gîte à reculons. L'ipéchanthrope procure ainsi le « logement » à de nombreux animaux, lorsqu'il trouve son gîte occupé, il laisse la place aux animaux mieux armés que lui et va, de ses puissantes griffes creuser une nouvelle galerie terminée par une chambre où l'animal se couche et peut tourner pour revenir au grand jour.

Les indigènes sont très friands de la viande du fourmilier et ils n'hésitent pas à pénétrer sur parfois dix mètres et plus de galeries souterraines, armés d'une courte lance au manche terminé par une boule. Le chasseur finit par embrocher le fourmilier, à moins que ce ne soit quelque autre animal, tel un léopard ; et en ce cas une lutte atroce se déroule sous terre. La bête morte, comme il est impossible de la sortir à reculons, l'indigène repère la tanière et creuse un couloir de sortie, ou même parfois un puits.

Cette chasse peut paraître étrange ; elle est en fait pratiquée ailleurs qu'au Congo. On consultera à cet effet le livre « L'empire des serpents » de Carneghan et Adanison paru dans la collection « Les Amis de la Nature ».

Lorsqu'un indigène se livre à cette chasse la femme aura soin de ne jamais fermer complètement la porte de sa case, de nuit comme de jour. Si elle devait fermer sa porte, son mari risquerait fort de se voir enterré vivant par quelque éboulement.

CHAPITRE XL.

CHASSE ET PECHE

Tout indigène peut devenir pêcheur ; en fait presque tous les indigènes vivant à proximité de cours d'eau poissonneux se livrent à la pêche et ce depuis leur jeune âge ; mais la profession de chasseur, laquelle généralement apporte considération et richesse, fait l'objet d'une initiation.

Quiconque désire se livrer à la chasse d'une manière régulière commencera par rechercher un « patron », quelque chasseur (uwapalu en kilala comme en kilamba) réputé.

Ce chasseur instruira le néophyte mais pour que ce dernier puisse exercer il doit être initié. A cet effet, le chasseur se procurera une racine de l'un des arbres suivants : Mulama, Somwe ou Pungu et écrasera cette racine ainsi que la tête du serpent Lukungwe. Le Lukungwe ou Ngweshi en kibemba est peut être le serpent le plus dangereux des Tropiques car il attaque généralement le passant. Il est long de deux mètres environ et ressemble fort au cobra. Ses morsures sont mortelles.

Le chasseur et le néophyte se rendent au Ikipanda, endroit où le chasseur fait ses offrandes aux esprits pour se les concilier et faire bonne chasse. Cet esprit que tout chasseur doit honorer se nomme Kaluwe ou Mwenshyangombe et il est invisible. Cet esprit se tiendrait à califourchon sur le buffle, le zèbre et les grandes antilopes à l'exception du « puku » et les avertirait de tout danger les menaçant.

Cet Ikipanda consiste en une branche très fourchue de l'arbre umusalia, fichée en terre à proximité de la hutte du chasseur, supportant à son sommet une calebasse taillée d'une courge nommée Kaluwe ou Ulukombe. Cette calebasse est symbolique, rien n'y sera déversé, car pour se concilier le Kaluwe et obtenir qu'il n'avertisse pas les animaux qu'il chevauche de l'arrivée du chasseur, ce dernier fera de fortes libations de bière devant l'Ifipanda mais sans utiliser pour cela la calebasse Ulukombe.

Au village de Dikala, l'Ifipanda du chasseur local consistait en un tronc d'arbre posé sur deux fortes fourches.

Au village Kasango l'Ifipanda du chasseur local surmontait le poulaillier, tandis que l'Ifipanda de Tapa, chasseur du Chef Nongo, et avec Jacobo de Kabunda, le meilleur chasseur de la botte de Sakania, consistait en une série de branches d'Umusalia entourant sa case de trois côtés. Les massacres — crânes, cornes et premières vertèbres — sont juchées sur l'Ifipanda. Le chasseur Tapa avait ainsi une vingtaine de crânes de buffles et une dizaine de massacres de grandes antilopes autour de son habitation.

Lorsqu'il s'agit d'une initiation, l'initiateur nommé Nina Yabwanga et l'initié nommé Mwana Yabwanga se rendent devant l'Ifipanda et le chasseur y remet le bwanga ya niama. A cet effet il fait des entailles (nommés Inembo) sur la poitrine près de la clavicule, sur l'omoplate droite, sur la partie extérieure du bras droit et sur la main entre le pouce et l'index. Dans ces entailles il place la poudre obtenue du mélange de la tête du serpent Lukungwe écrasée mêlée à un morceau de racine de l'un des arbres mentionnés antérieurement. Le jour de l'initiation, le néophyte ne peut se livrer à aucun travail et il prendra grand soin de ne frapper un animal fut-ce un chien ou une volaille.

Lorsque le nouveau chasseur aura tué sa première victime (laquelle ne sera jamais un

élan ou une hippotragus niger sous peine de ne plus jamais retrouver son chemin pour rentrer au village. Dans le même ordre d'idée le chasseur aura bien soin de ne jamais tuer une pintade au début de sa chasse car une pintade se nomme Ikanga et Kukanga signifie « ne rien voir ». S'il outrepassait cette règle, le chasseur sera brebouille pour le restant de la journée). Il priera le Nina Yabwanga de se rendre près de sa victime pour préserver le Mwana Yabwanga du ressentiment de l'esprit des troupeaux, le Kaluwe. Faute de se faire le Nina Yabwanga ne parviendra pas à approcher le gibier lors de ses futures chasses, le Kaluwe avertissant les animaux du danger. Le Nina Yabwanga frappe la bête abattue d'une branche feuillue de l'arbre Ulupapi et pour empêcher que le Kaluwe ne pénètre dans la bête abattue il obture les narines au moyen de chevilles taillées du bois des arbres Mulama, Semwe ou Pungu. A l'endroit où la bête est déposée, le Nina Yabwanga enfonce une branche de l'Ulupapi et y place le chyme (nommé uwulufu). Cette cérémonie clôture l'initiation de l'adepte. Comme tout chasseur possède un Ifipanda le nouveau chasseur sollicite l'aide de son mentor pour ériger son propre Ifipanda. S'il néglige de boire de la bière en l'honneur du Kaluwe, il reviendra bredouille, en cas contraire le Kaluwe conduira les antilopes et autres bêtes (à part l'éléphant, l'hippopotame et le mpuku, animaux sur lesquels le Kaluwe ne semble avoir aucune influence) à portée de fusil du chasseur.

Le chasseur ayant fait bonne chasse dansera le soir venu. A cet effet, il aura soin de conserver pour lui le cœur, les entrailles et les oreilles de sa victime; les fera bouillir sans sel et les mangera avec de la bouillie (nshima). Ce mets, nommé niama ya bwanga, n'est mangé que par le chasseur et par ses confrères. La danse à laquelle se livre le chasseur se nomme Ikisengwe; il est joint par les danseurs professionnels nommés awayambo. Ces danses lesquelles ont lieu devant l'Ifipanda, sont l'occasion de festivités, la viande mangée par les assistants aide à créer une ambiance favorable. Le chasseur professionnel se nomme Umupalu. Lorsqu'il est réputé il portera la nom de Mwelaishia. Le chasseur qui a tué un lion se nommera Umukali (tout comme le meurtrier).

La chasse à l'éléphant comporte ses propres règles. Il est curieux de constater la grande réputation de sagesse que donne le Mulala à l'éléphant. Il est un adage qui dit que l'éléphant ne ment jamais et connaît tout ce qui se passe.

Avant de partir à la chasse à l'éléphant le chasseur munira ses pisteurs et ses aides d'une cordelette tressée des arbres mufumbe ou mwengwe et passée soit au poignet, soit à la cheville. Lui-même ne s'approchera pas d'une de ses victimes sans tenir en bouche une petite corne d'antilope nommée Kambui, corne contenant des sourcils d'éléphant, car fait observer le chasseur puisqu'un éléphant ne voit pas ses propres sourcils, il ne verra pas plus ceux d'un de ses congénères et le porteur de sourcils d'éléphant se rend donc invisible. Lorsqu'un proboscidien est abattu, le chasseur a soin de placer des feuilles des arbres mwenge et mufumbe dans la bouche de sa victime. Les mêmes feuilles, dont l'éléphant est très friand, seront bourrées dans le creux des défenses.

L'éléphant tué pourrait se venger. Il faut mettre son esprit hors d'état de nuire. A cet effet, le chasseur découpe les paupières du pachyderme abattu, les mêle dans un récipient avec un peu de viande de la bête, de l'eau et un petit os de l'éléphant. Les femmes résidant au village du chasseur et rien qu'elles, en signe de gratitude envers le chasseur, jettent des perles et des bracelets dans le pot, lequel est alors placé sur le feu. Après ébullition bracelets et perles sont enlevés par le chasseur et conservés par lui, tandis que la bouillie obtenue est déversée dans une galerie de termitière, soigneusement bouchée par le chasseur après que celui-ci, ayant placé sa bouche près de l'orifice, ait crié « éléphant, tu es mort, dors, laisse-moi en paix, dors ».

Et ce parce que la chasse à l'éléphant est particulièrement dangereuse des règles très strictes doivent être observées par les femmes du chasseur parti à la recherche d'éléphants. Les

femmes ne peuvent durant l'absence du mari balayer leur demeure, placer un objet sur une étagère ou une claie, châtier un enfant, toucher un homme, solliciter du tabac. Tout manquement mettrait la vie du mari en danger car le chasseur rencontrera des éléphants alertés, agressifs, prêt à charger. Dans le cas contraire, ces pachydermes se laisseront approcher sans danger.

Ainsi que dit plus haut, l'indigène déclare que l'éléphant ne ment jamais, aussi de la conduite et des actes des proboscidiens que le chasseur guette il tirera des conclusions dont en voici quelques-unes. Un mâle touchant une femelle signifie que la femme du chasseur blague avec les jeunes gens du village. Si le mâle touche les mamelles d'une femelle, la femme autorise des privautés et si le chasseur voit des éléphants accouplés, il est convaincu de l'adultère de sa femme et ira, sur cette simple présomption, jusqu'à lui intenter une action en justice citant à l'appui de sa plainte le spectacle dont il fut témoin sans que les juges estiment son assertion ridicule tant est enraciné dans l'esprit de l'indigène que l'éléphant ne ment jamais.

Si un enfant se placarde de boue, la femme du chasseur mourra bientôt car les femmes pour se lamenter lorsqu'en deuil, s'enduisent de boue la figure.

Un indigène du village doit certainement être décédé lorsque le chasseur trouve toute une harde couchée (par exemple dans une grande mare ou quelque cours d'eau).

Si un éléphant frappe un congénère ou déracine un jeune arbre de la trompe (pas s'il le renverse) cela signifie que la femme frappe quelqu'enfant au village.

Lorsqu'un lion est abattu, les indigènes dansent tout autour du cadavre mais comme le regard du félin les épouvante, même lorsque toute vie est étreinte dans ces yeux, ils lui crèvent les yeux et chantent « Le grand méchant lion est mort

Les orbites sont vides, il ne voit plus ».

Ici une superstition et non un présage : lorsque la lune forme un croissant, est horizontale et les deux pointes d'égale longueur, il est inutile de se rendre à la chasse car le chasseur est certain de rater son gibier.

Ainsi que dit plus haut, le chasseur danse au village lorsqu'il a tué quelque bête d'importance, tel l'hippo, l'élan, le bubale, le zèbre, etc. Les quartiers de la bête sont portés au village. Le chasseur s'entoure les reins de quatre peaux de civette, soit une devant, une derrière et une de chaque côté. Son front est entouré d'une crinière de zèbre et dans chaque main il tient une queue d'élan.

Le chasseur est encadré de deux très jeunes filles, les seins à peine formés. Il place à sa droite les quartiers de viande que l'on a découpé au village, à sa gauche des paniers vides et des récipients.

Il danse ainsi que les jeunes filles. Les indigènes désireux de s'approprier quelque morceau de viande déposent dans les paniers soit du grain ou de la farine, soit dans les récipients de la bière ou de l'hydromel, puis passent du côté opposé où ils reçoivent de la main du danseur un morceau de viande dont la valeur varie avec l'importance de leur offrande.

Les chasseurs Balala obtiennent un poison du mélange des fruits des arbres Mulembe et Nambo. La bête blessée s'abattra très rapidement. Un morceau de viande de deux à trois kilos sera découpé à l'endroit de la blessure et jeté comme non comestible.

LE TRAPPEUR

Le trappeur occupe un rang bien inférieur au chasseur. Il tue par ruse et non pas au moyen d'armes.

Les pisteurs se nomment Abapalu.

Leurs armes sont : le filet nommé Kayumba en kilala et Sumbu en kibemba ; la fosse nommée Bukinga en kilala comme en kibemba ; le licou attaché à une perche nommée Bukinga en kilala et Mupeto en kibemba ; la grosse lance alourdie d'un billot nommée Ikunku dans les deux langues ; la trappe nommée Lutanto en kilala et Kimpangu en kibemba ; le harpon nommée Kibingu en kilala et Kiwingu en kibemba.

Je ne décrirai pas la manière de chasser au harpon (l'hippopotame) ni les autres manières de capturer le gibier ; elles sont connues de tous.

ARMES

L'arc du mulala se nomme Wuta, est toujours taillé du bois de l'arbre Mukoti, lequel pousse exclusivement sur les termitières. La corde est prélevée sur la peau des jambes des antilopes Sebula et Kondji (Bubale de Lichtenstein). Les flèches sont faites de roseaux (matete), l'encoche se nomme Kabuli. Les têtes de flèches sont toujours en fer. Les flèches se nomment Imifwi.

Il existe plusieurs espèces de lances et notamment la lance :

MATWI : la plus ordinaire. Le fer est plat, les pointes plus basses que l'ouverture où s'emmanche le roseau.

SAKASA : elle est barbelée en dessous du fer de lance. Les barbelures varient de 6 à 10.

MUSUMBO : utilisée contre le serpent. Elle ressemble à la houlette ; son extrémité est large, plate et aiguisée.

NSESA : ressemble à la Matwi, mais en diffère ne comportant qu'une pointe inférieure.

Toutes ces lances, pour pouvoir être plantées dans le sol, se terminent par une pointe en fer. Beaucoup sont à double usage : elles sont Matwi au sommet et Musumbo au côté opposé.

Pour la chasse au fourmillier, le Mulala utilise une lance Matwi, mais au manche fort court, et terminée par une boule. Cette chasse est décrite au Chapitre « Chasse ».

Le fusil se nomme Imfuti ; il est toujours à piston. Il est généralement chargé de deux à trois balles, dont l'une est ronde, l'autre ou les deux autres oblonges. Ces balles portent des noms différents mais ai omis de les inscrire et ma mémoire me fait défaut.

Le harpon se nomme Ukuvingu. Il est relié par une corde de plusieurs mètres à un billot de bois très léger. Le harpon se lance à bout portant sur l'hippopotame. La bête blessée disparaît sous les eaux mais est facilement repérée par le flotteur. D'autres harpons seront lancés chaque fois que l'hippopotame viendra respirer à la surface. L'hippopotame ne se trouve que dans le Musinga. Les Baushi de Kimese sont très hardis à cette chasse, éminemment dangereuse. Le Luapula, à hauteur de Kalonga et de Kimese, comporte de très nombreux hippopotames.

L'Impombo (la kashia) est sifflée. Les chasseur au moyen d'un sifflet fait de la pointe d'une corne d'antilope Pelembe (*Hippotragus Niger*) imite le cri d'appel de la femelle. La corne est percée en son sommet et bouchée au moyen d'un « tandala » trouvé sous l'écorce de l'arbre Mulikaputu.

Le pisteur se nomme Kaienge ; ses services sont précieux. Ce pisteur peut être également chasseur, tel le chasseur du Chef Nongo, lequel en ma compagnie pista un buffle sur plus de 10 kilomètres en moins de trois heures de temps et ce en saison sèche (mois de juin). Le chef de village Lungula pista une kondji blessée durant trois jours, sur une distance considérable et le chasseur put ainsi donner le coup de grâce à cette antilope justement nommée harte beast par les Boers. Cette bête avait une patte cassée, une balle dans le cou et une autre derrière l'épaule. Lungula n'était pas chasseur, il ne possédait aucun fusil.

LA PECHE

Il y a plusieurs manières de pêcher :

- 1° la pêche au moyen de poison = ububa
- 2° la pêche au moyen de nasses = ubuamba
- 3° en asphyxiant le poisson = ukusasa
- 4° en écopant les mares = ukupila
- 5° en harponnant le poisson = ukusakila
- 6° au moyen d'hameçon = ukuloba
- 7° au moyen de filets

1° UBUBA

Les écorces sont celles des arbres et arbustes mubaka, ububa, kaluwe, kankense, mulombe, umubaka. Egalement les fleurs de l'arbuste EPHROSIA CANDIDA, arbuste que l'on trouve dans tous les villages riverains. Ces racines ou ces fleurs agissent comme des stupéfiants sur le poisson et ce dernier, principalement si l'étendue d'eau est peu conséquente, monte Inerte à la surface. Le poisson n'est pas mort et ne manque pas de retrouver sa vitalité si placé dans de l'eau ordinaire.

2° UBWAMBA

Pêche très répandue. Au début et à la fin de la saison des pluies tous les cours d'eau sont généralement barrés, soit par une rangée de sticks, nommés Bwamba, soit par des levées de terre et des nasses, dont la longueur varie avec l'importance du cours d'eau et le genre de poisson que l'on espère capturer. La petite nasse se nomme mumbila, la très longue umono, d'autres kisubwilo, munanga.

3° UKUSASA

Lorsque les eaux sont basses, les indigènes, souvent les femmes et les enfants, pataugent sans repos dans quelle mare ou partie de rivière et les eaux deviennent si bourbeuses que le poisson est comme asphyxié et flotte.

4° UKUPILA

Les eaux étant basses on écope une mare. On commence souvent par écopier avant de patauger. Pêche également pratiquée par les femmes et les enfants.

5° UKUSAKILA

Le Harpon : De longs et minces bambous, de 3 à 5 mètres, généralement terminés par trois à quatre pointes. Il faut tenir compte que les pirogues des Balala sont très légères, ont rarement plus de deux mètres de longueur et se manient très facilement.

6° UKULOBA.

La pêche à la ligne.

Le hameçon se nomme ndowani; il est donné gratuitement aux acheteurs dans les factoreries. Comme appât le pêcheur utilise la bouillie de manioc ou de sorgho, nommé nshima. Pour les lignes dormantes on utilise le nshima, certains vers nommés miambo, des quartiers de grenouilles nommés watete.

7° LA PÊCHE AU FILET. Le filet se nomme miono, il est tressé de la corde lukuku. Ces filets soutenus par des flotteurs sont généralement placés de nuit sur les principaux cours d'eau. Souvent l'indigène bat l'eau pour chasser le poisson dans ses filets. Ou bien, le filets barre de petits cours d'eau, ou encore lorsque les eaux ne sont pas trop hautes des indigènes, souvent même des femmes, forment un monome, entrent dans l'eau et étendent le filet sur une certaine étendue tandis que d'autres assistants frappent l'eau et pataugent pour chasser le poisson vers le filet.

L'Administrateur Territorial Van Den Byvang décrivait vers les années 1916-17 le buba comme un genre d'haricot contenant de l'acide cyanhydrique. On fait une bouillie en écrasant les feuilles dans un mortier en prenant certaines précautions pour que les mains et les pieds ne soient pas mis en contact avec cette bouillie, laquelle est jetée dans le cours d'eau que l'on désire empoisonner. Dès que le poisson flotte on lui enlève l'estomac.

CHAPITRE XLI.

DIVERS

Le Suicide.

Le Mulala met rarement fin à ses jours. Le suicide se dit « Mwine walipaia ».

La mort par pendaison se dit « Kuikulika ku lushishi ».

Un suicide troublera profondément la vie indigène car l'indigène fut poussé au désespoir par quelqu'un, par les paroles ou l'action d'un indigène et ce dernier sera donc tenu comme responsable de cette mort.

C'est ainsi que si, pour une vieille dette, le créancier importune sans cesse son débiteur à tel point que ce dernier se suicide, la famille de suicidé demandera et obtiendra une compensation — esclave, fusil ou autres biens — du créancier.

Il est à tenir compte que l'esprit du suicidé se vengera et que cette vengeance peut frapper aussi bien sa propre famille, pour son refus de lui venir en aide, que la famille toute entière du créancier.

L'accusation mensongère de sorcellerie, l'imputation d'inceste, provoquent parfois le suicide. J'ai connu le cas d'un jeune homme s'étant ouvert la gorge, son oncle maternel l'ayant accusé, à la légère, d'avoir des rapports avec sa tante.

La politesse.

Le Mulala est extrêmement poli mais certes moins que le Mubemba.

Voici quelques formules de politesse en usage en Rhodésie du Nord et pratiquées sur les rives du Luapula, tant en Territoire de Kasenga, qu'en région de Kabunda.

Lorsque deux indigènes se rencontrent :

« Mapolenipo » dit le premier ; « Endita Mukwaye » répond le second.

Lorsque deux indigènes se séparent :

« Kabiyeipo » va en paix ; « Shalienipo » reste en paix.

Le Mubemba ne prononce pas une phrase sans la terminer par le mot « Mukwaye ».

Le « Mukwaye », à mon avis, correspond à l'« Usted » espagnol. Usted est une contraction et veut dire « si cela plaît à votre grâce ».

Un Mulala saluant son nfumu s'approche de ce dernier et arrivé à environ trois mètres

du chef se laisse fléchir sur les genoux lesquels touchent le sol en même temps. Il salue alors à trois reprises de tout le haut du corps, jusqu'à la ceinture et par trois fois frappe cinq fois dans les mains. Il passe alors les doigts de la main droite sur le sol et frotte la clavicule gauche et l'avant bras gauche de poussière répétant l'opération pour la main gauche et la partie droite du corps.

Le *mfumu* incline la tête et si c'est quelque notable qui le salue, il se frappera, mais très légèrement, la poitrine à chaque salutation de l'indigène lui rendant hommage.

Le *Mulala poli*, et ils le sont encore, n'accepte jamais un objet sans soutenir de la main gauche l'avant bras droit.

Lorsque l'Européen s'approche d'un village, il trouvera d'abord le chef de village, lequel le saluera comme s'il voyait arriver son *mfumu*. Un peu plus loin il trouvera tous les mâles du village agenouillés, en un monome, le long du sentier. Tous battront des mains à son arrivée et par trois fois pencheront tout le haut du corps.

A proximité du village il trouvera les femmes et il sera accompagné de leurs « *yoyou* » et de leurs chants, scandés par les tambours, jusqu'au gîte d'étape où une ou plusieurs des femmes les plus importantes en rang — donc des femmes d'âge — se livreront à une danse effrénée, montrant une souplesse insoupçonnée de personnes si âgées.

Si le visiteur voyage en *tipoye*, les *tipoyeurs* feront préalablement le tour du village, en esquissant un pas de danse, ce qui n'est pas sans danger pour le voyageur.

J'ai encore la nostalgie des réceptions me faites dans la région de Kabunda ainsi que dans les villages juchés dans les contreforts des *Kundelungu*.

Le Bikilenipo (mettez un peu en plus).

Il en a été parlé dans le chapitre traitant de l'adultère. Dans toute transaction, le vendeur demandera un « *Bikilenipo* ». C'est donc un léger cadeau que tout acheteur doit acquitter.

Souhaiter le mal.

Ukulapishia veut dire souhaiter le mal.

Le *Mulala* en colère dira « *Wafwa watobeka we mwansa kabinga* », traduction : *mwansa kabinga* te tuera.

On entend dire : *We kabobe* : toi démon ; et « *We kibanda* » : toi revenant.

Ces souhaits provoquent le malheur et l'indigène en demandera réparation et compensation au tribunal indigène.

Dans le même ordre d'idées, l'on ne peut faire allusion aux infirmités d'autrui. S'écrier, lors d'une dispute, « toi borgne, toi estropié » constitue un manque de civilité et encourra la réprobation des assistants. L'injurié ira cacher sa honte et son ressentiment.

L'Européen en colère n'a que trop tendance à s'oublier en ce domaine.

Tatouages.

Les *Balala* ont, ou mieux avaient tous jadis, une ligne tatouée partant de la naissance du nez et séparant le front en deux parties égales.

Ce tatouage se fait vers les 13 ans, au moyen d'un petit couteau, nommé *tshamo*. On entaille la peau et lorsque la plaie cesse de saigner il y est introduit du charbon de bois écrasé, une poudre non définie, le tout trituré dans un corps gras.

La blessure, pour guérir, est frottée d'huile de *mbono* et aussi longtemps qu'il subsiste une inflammation. Le *mbono* n'est autre que le ricin, cultivé en lisière de tout village. De cette huile on

enduit les pagayes, les manches de haches et de houes et les instruments de cuisine tels louches, spatules pour préparation du plat de farine, etc.

Les Babemba et les Babisa se liment les incisives; les femmes Babisa se perforent la cloison centrale nasale pour y enfiler quelques perles.

Repas.

Les hommes mangent séparément; les femmes et les enfants partageant le repas mais après que l'homme ait été servi préalablement. Les indigènes avant de prendre un repas, ont soin de se laver les doigts.

Le plat de farine, qu'elle soit de manioc, de maïs, de sorgho ou d'éleusine, — le boukari en swahili. — se nomme nshima chez les Balala et bwali chez les Babemba et Baushi. Ce qui se mange en plus du plat à base de farine, — viande, légumes, poisson, huile, chenilles, sauterelles etc. — se nomme Mukisa chez les Balala, Kitobelo en swahili et Munani chez les Babemba.

Nsama.

C'est le nom de la hutte que tout Mulala érige sur une termitière en son champ de sorgho pour mieux être à même de chasser les oiseaux « mange mil » attirés par le grain de sorgho en avril-mai. C'est la hutte nsama que l'entière des villageois va occuper lors de la lune « Mwela Masaka » laissant les villages complètement déserts.

Hauteur des Objets et des Êtres.

Le Mulala a une façon toute particulière pour désigner la taille des êtres et la hauteur des objets.

Pour un être humain, l'on désigne sa taille en plaçant la main à la hauteur approximative, la paume ouverte (comme le salut hitlérien) et présentée à l'interlocuteur.

Pour donner la taille de quelqu'animal, la main est également ouverte mais la paume est verticale, comme lorsqu'on tend la main.

Pour un objet, la main est ouverte, la paume parallèle au sol.

Tout le monde sait comment l'indigène précise l'âge de la jeune fille en donnant un aperçu du développement des seins. Les extrémités des doigts forment un cercle et l'ouverture donnée variera avec le développement des seins.

Le Gage ou l'Otage.

Le gage se nomme « Inkole ». L'Inkole est un otage ou un gage car ce peut être un être humain pris comme otage ou quelqu'objet ayant une certaine valeur, tel un fusil.

L'inkole vise généralement l'enlèvement d'un enfant par un créancier ne parvenant à se faire payer.

Supposons que Kibuye ait emprunté de l'argent ou tout autre objet de valeur de Mwape et ce dernier, après des mois ou même des années, voyant ses réclamations vaines, ne recevant pas un refus mais des promesses de restitution, perd patience et Mwape surveille les allées et venues des enfants du village et l'occasion venue s'empare de l'un d'eux. Il porte l'enfant soit dans sa hutte, soit chez quelque parent, en un village voisin, si créancier ou débiteur devaient résider dans le même village.

Les parents de l'enfant enlevé sont avisés par Mwape que Kibuye ne veut acquitter une vieille dette et qu'il ne rendra l'enfant qu'en possession de son dû.

Les parents courroucés vont trouver Kibuye et l'obligent à s'exécuter; au besoin le tribunal sera saisi de la palabre.

Mwape satisfait remettra l'enfant en liberté, lequel était bien traité et le munira d'un léger cadeau.

Le créancier peut ainsi s'emparer d'un fusil, d'un bovidé ou de quelques chèvres.

Si le créancier est surpris lors de l'enlèvement de l'enfant, les parents ont le droit de le reprendre par la force, blessant ou même tuant l'indigène.

Responsabilités.

L'on peut être tenu pécuniairement responsable d'un malheur, d'un accident même si l'on n'est pas directement en cause.

Voici quelques exemples.

Katontoka doit à Kibuye, son oncle maternel, une vingtaine de francs à titre de complément de dot mais Kibuye réside en quelque village lointain et situé à une demie journée de marche d'une voie de communication reliant Kabunda à Sakania.

Mwape a fait savoir dans le village qu'il se rendait au travail à Sakania et Katontoka en profite et demande à Mwape de faire un léger détour et d'aller porter la somme d'argent à Kibuye.

Mwape accepte mais ayant quitté la grand route pour se rendre chez Kibuye il lui arrive malheur : il est mordu par un serpent ou il se casse une jambe en franchissant un cours d'eau ou arrivé au village il se blesse malencontreusement avec sa hache, ou bien après boire a une mauvaise querelle et est blessé, et il meurt peu après, mettons même arrivé à destination.

La famille du décédé demandera une indemnité à Katontoka car c'est pour rendre service à ce dernier qu'il s'est rendu chez Kibuye.

Deux jeunes garçons comptent se rendre à la pêche ou à la chasse. Ils invitent le jeune Kibuye à les accompagner et ce dernier accepte. Malheureusement Kibuye tombe à l'eau et se noie ou il tombe d'un arbre en enfumant une ruche et se blesse ou se tue.

Comme Kibuye a été invité à participer à l'expédition ses parents obtiendront réparation des parents des deux autres jeunes gens.

Le cas aurait été différent si Kibuye avait demandé à accompagner ses amis. En ce cas aucune indemnité n'est à verser.

Kibuye est pêcheur et il emprunte la pirogue de Katontoka. Malheureusement Kibuye perd la vie à la suite de sa pêche, la pirogue étant retrouvée par après et sa famille devra payer une certaine somme à Katontoka.

En effet, Kibuye, de par son accident a avili la valeur de la pirogue.

Même processus pour l'emprunt d'un fusil suivi d'un accident de chasse.

Superstitions.

Lors du semis d'arachides, pour que les gousses ne puissent être perforées ultérieurement par des insectes, on mélange une écaille de tortue aux semences, l'écaille étant la représentation de la dureté. Tortue = fulwe.

Un champ est toujours commencé en son centre et il est étendu ultérieurement de quatre côtés.

Lors des semis, un bébé se voit placer des graines dans ses menottes par sa mère, avec prière de les laisser tomber. Une main innocente agissant de la sorte ne peut donner qu'une riche récolte.

Les Babemba, mais non les Balala, mélangent à leurs semences une sauterelle pilée afin que les grains de la récolte soient aussi gras que cet acridien.

* *

Les fruits de brousse sont nombreux dans le Bukanda et se nomment Físabo chez les Balala et Filio chez les Baushi et les Babemba. Notamment Bukí (miel), Bowa (champignons), Inkute (myrtilles sauvages) ainsi que les usuku, pundu, makole, mabungo, makukwe, makulimba, imfugu, imfinsa, impo, lukomfwa, ifilu, mwasaswe, mukolamfula, makuwe, malumbwe, etc. etc.

* *

Nous avons vu combien l'adultère est fréquent, aussi lorsque quelque Mulaba, après une assez longue absence — par exemple, revenant du travail au Copperbelt ou de la pêche au Bangwelo — se trouve à proximité du village est-il souvent obsédé par des doutes sur la fidélité de sa femme.

Voulant en avoir le cœur net, il cherchera à proximité du sentier quelque trou ou gîte le lézard et mâchonnant des feuilles il en obturera l'ouverture.

Il s'éloignera quelque peu et reviendra voir quels sont les auspices. Si la boulette a roulé hors du trou, sa femme lui est restée fidèle, si par contre la boulette se trouve dans le trou, il n'y a plus à douter, sa femme fut volage.

Cette épreuve doit se faire le dernier jour du voyage de retour et quoique les Balala se moquent de cette superstition, ils reconnaissent cependant qu'ils s'adonnent à cette pratique.

Il va de soi que la boulette de feuilles mâchées ne peut être placée à l'ouverture du gîte du lézard que si l'on ignore s'il est dans son trou.

* *

J'ai souvent remarqué que des indigènes, généralement des voyageurs ou porteurs, ont à la jambe deux bâtonnets à œillet, de la grandeur d'un doigt, et retenus par une cordelette. Ces bâtonnets se nomment « Impindo » sont vendus par le médecin et préservent contre la morsure du serpent.

Les indigènes munis de ce charme ne peuvent couper du bois la nuit tombée.

Il existe un charme nommé Bwanga bwalukao et lequel protège les champs contre les dépradations nocturnes des voleurs. L'on plante deux fourches à la lisière du champ, et sur le stick y placé on attache un caméléon crevé ainsi qu'une corne de Kashia.

Le guerrier partant à la guerre recevra du médecin un charme lequel le rendra invisible de l'ennemi. Dans la corne, le sorcier aura placé un morceau de bois de l'arbre Bulembe, préalablement trempé dans l'urine d'un nouveau-né.

Il arrive que quelque Mulala, ayant été trouver un sorcier, s'empare magiquement des pouvoirs actifs, fertilisants des champs avoisinants. Pour conjurer ce maléfice, le cultivateur brûlera aux quatre coins de son champ des feuilles des arbres Kikololo et Mubungo et il s'efforcera d'en diriger la fumée sur l'entièreté de ses cultures. Mettre ainsi son champ à l'abri se nomme Mikashilo chez les Balala et Baushi.

Pour se préserver contre la foudre et les conséquences de la tornade, le médecin cède à l'indigène un charme nommé « Bwalu lukao lua muvula ». C'est une décoction à boire et faite du bois d'un arbre foudroyé.

LES ASTRES

Le soleil se nomme	Akasuba
Le levant se nomme	Umutulakasuba
Le couchant se nomme	Kumbonshi
Le Nord et le Sud se nomment	Kapindami
Le midi se nomme	Katikamutwi
Minuit	Katikabushiku
Le soleil s'étant couché, ayant disparu de l'horizon se dit : Kafikamuntungulia.	
Le Ciel se nomme	Iwulu
Un arc en ciel se nomme	Mulalafuti
La lune	Mwesi
Les étoiles se nomment	Tutandala

Certains indigènes déclarent que le soleil retourne la nuit de l'Ouest à l'Est empruntant un long couloir existant sous terre. D'autres prétendent que le soleil fait la nuit le chemin **inverse** et si on ne le voit c'est parce que le soleil se retourne, ou passe derrière les nuages ou même pour la raison bien simple qu'il fait obscur.

FIN

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des deux premières années (1925 et 1926), sont épuisées.

Les numéros restants des années 1927, 1928 et 1929 : 150 francs.

Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.

Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.

Celles des années 1943 et 1944 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.

Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.

La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1075 francs.

La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et ses deux suppléments : 1925 francs.

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées : 35 francs par année.

Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.

Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume) : 105 francs le volume.

Celle des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES :

Ouvrages épuisés : Introduction à la jurisprudence congolaise, Les Juridictions indigènes, La Dot et Le Droit coutumier, branche nouvelle du droit par A. Sohler ; Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux ; Coutumes et institutions des Barundi, par E. Simons.

Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique, par H. de Beaufort et L. Van Hooft, broché 15 francs.

Le régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen, un volume broché, 70 francs.

Les diverses sortes de cheptels dans le droit coutumier des pasteurs du Kivu, par A. Moeller une brochure, 3 francs.

Notes sur le droit coutumier des Halebi, par F. Grévisse, une brochure, 5 francs.

Un tournant de notre politique indigène — Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 francs.

Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.

Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.

Enquête sur le droit coutumier Congolais : Questionnaire, par P. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.

La famille chez les Basfilla, par R. Marchal, 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 supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, par L. Bours : 150 francs.

Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec les deux suppléments : 325 francs.

Le « Mupongo-Muloji » ou l'impulsion ériminelle, 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., 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 Baxeke, par F. Grévisse, une brochure, 25 francs.

Essoi 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 - 1916-1920 - Souvenirs de carrière par F. Dellicour, 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.

La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.

Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.

Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.

La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobaré, par le R. P. de Beaucorps, s. j., une brochure, 5 francs.

Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, 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: 100 frs ; au Bulletin seul: 50 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

A PROPOS DES COUSINS CROISÉS, par le R. P. Jacques Delaere, s. j. Léverville	347	x
NOTES SUR UNE FORME D'ASSISTANCE EN JUSTICE AU RUANDA, par A. Gille, Commissaire de District	367	x
L'UMUGANURO OU FÊTE DU SORGHO EN URUNDI, par A. Gille, Commissaire de District	368	x
JURISPRUDENCE :		
Personnalité du défunt. - Vente d'un terrain appartenant à un tiers. - Obligation des héritiers	372	
Remboursement de dot en cas de divorce	373	

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 ;
CORNIL, L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;
GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
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, Professeur de droit civil à l'Université coloniale d'Anvers ;
WALEFFE, F., Président de chambre honoraire 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. D. MERCKAERT, Procureur du Roi ;
Membre : M. H. de RAECK, Substitut du Procureur Général.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX, Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général ; J. de MERTEN, Juge-président du tribunal de 1ère instance ; G. le MAIRE DE WARZÉE, substitut du Procureur du Roi et J. HUMBLÉ, 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 100 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 75 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 50 francs. Ces montants sont payables par chèque sur Elisabethville ou mandat postal. Ils peuvent également être versés aux comptes chèques 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

A propos des cousins croisés.

par le R. P. Jacques DELAERE, s. j. Léverville

I. Généralités et définitions anglo-saxonnes.

II. Les cousins croisés chez les Bapende.

a) Lemba, chef de clan.

b) Lemba, relation de parenté.

c) Mon' a lemba (l'enfant du lemba).

b) Synthèse de la définition des Bapende; comment elle diffère des définitions habituelles.

III. Cas particuliers.

a) Mariages entre cousins croisés et entre gands-parents et petits-enfants

b) Cousins croisés dans une parenté putative.

IV. Raison d'être de cette coutume.

a) Mariage entre cousins croisés et mariage « ketiule ».

b) Critique de l'hypothèse de Frazer.

I. GÉNÉRALITÉS ET DÉFINITION ANGLO-SAXONNES.

Parmi les mariages préférentiels, ceux contractés entre parents connus sous le nom de cousins croisés, ont retenu tout particulièrement l'attention des ethnologues. Il est assez étrange en effet de rencontrer cette coutume dans plusieurs régions du globe, fort éloignées les unes des autres et parfois séparées par de vastes océans.

Elle est signalée aux Indes dans la province d'Assam, dans plusieurs tribus d'Australie, et de la Mélanésie; d'après Lowie on la retrouverait même en Sibérie, et en Amérique; parmi les populations les plus primitives on la rencontre chez les Vedda de Ceylon et les Naman (Hottentots) l'auraient pratiquée autrefois: (1) mais c'est peut être en Afrique qu'elle est actuellement le plus largement répandue notamment parmi les populations soudanaises d'Ashanti et Jibu (sous-tribu des Jukun) de la Nigérie; Hamites Peuls de la Guinée Française et demi-Hamites Watutsi du Ruanda et surtout parmi maintes tribus bantoues tant de l'Afrique du Sud que du Kenya, du Nyassaland et du Congo Belge. (*Voir les références à la fin de l'article*).

Devant l'étendue de cette dispersion et l'importance qu'elle revêt, surtout en Afrique, il nous paraît utile d'apporter notre contribution à l'étude plus approfondie de cette étrange institution.

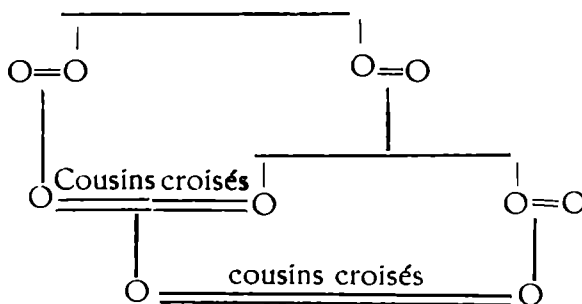
Bon nombre d'auteurs qui ont signalé la présence de mariages entre cousins croisés, n'ont tenu compte que des cas classiques où les ascendances respectives de ces « cousins » sont à ce point rapprochées que nous les appelons, nous européens, des cousins germains. Mais à côté de ces cas types il y en a d'autres, où l'on constate que ces « cousins » s'écartent tellement l'un de l'autre sur des lignées collatérales que l'on peut se demander si la même institution se

(1) Selligman Les Races d'Afrique, Payot 1935 p. 33. Cite Mme Hoernle.

vérifie encore. Lowie s'est posé la question (*Rob H. Lowie, Primitive Society, London 1921 p. 26*). Nous avons pris nos références dans l'édition originale anglaise et non dans la traduction française qui porte comme titre : *Traité de sociologie primitive*. Paris, Payot 1935. Traduction par E Métraux. « Si les primitifs, écrit-il, étendent communément le terme de cousin croisé au point de l'appliquer à bon nombre de parents beaucoup plus éloignés, ne sommes-nous pas en présence d'une sérieuse source d'erreurs ? Nos informateurs ne se seraient-ils pas mépris sur le vrai sens indigène de ce terme et n'auraient-ils pas donné l'impression qu'on encourage les unions entre proches parents alors qu'en réalité la forme de mariage préconisée n'existerait qu'entre parents beaucoup plus éloignés ou même entre personnes reliées par un lien de parenté purement fictif ? »

Les Bapende (1) répondront partiellement à cette question en montrant, dans ses grandes lignes directrices, comment cette coutume se pratique chez eux, c'est à dire dans une société bantoue du type caractéristique matrilineal. (2)

Qu'entend-on par cousin croisé ? Nous pourrions dire comme Lowie (*Lowie op. cit. p. 25*), d'après la formule généralement employée, que « les enfants d'un homme sont cousins croisés avec les enfants de sa sœur ». Ou bien que « les enfants d'un homme sont, par rapport à ceux de son frère, des cousins parallèles ou identiques ; de même les enfants d'une femme avec ceux de sa sœur ; d'autre part, les enfants d'un homme sont cousins croisés avec les enfants de sa sœur et réciproquement ». Mais ce ne sont là que des exemples et c'est intentionnellement que Lowie s'est abstenu de donner une définition, les cas de cousins croisés débordant de beaucoup ces exemples classiques. Voici ce qu'en dit un autre observateur à propos du mariage chez les Basuto de l'Afrique du Sud : « Le mariage entre cousins croisés du type le plus commun, c'est à dire l'union d'un jeune homme avec la fille du frère de sa mère, est fortement recommandé ». (*Werner Eiselen, Preferential Marriage, Africa I 1928 p. 416*). Pour illustrer ces exemples nous reproduisons un schéma paru dans l'article de G. Brown « Hehe cross-cousins marriage » où nous voyons deux cas de mariage entre cousins croisés se succédant sous sa forme la plus simple et la plus usuelle. (*G. Brown, Hehe cross-cousin marriage. Dans : Essays presented to S. C. Seligman, London 1934, p. 37*).



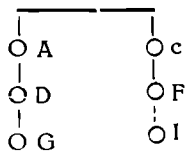
1. Nos observations personnelles n'ont porté que sur les Bapende du Territoire des Bapende (District du Kwango), tout spécialement ceux des chefferies de Tianza, Shimuna et Kangu. Ces observations ont été faites, non dans la langue véhiculaire, le « petit kikongo », mais dans le dialecte propre de ces indigènes, le kipende. Le p dans la langue kipende étant aspiré il faut prononcer Baphende.

2. Les auteurs anglais et américains emploient communément l'expression : « matrilineal kin » ou « patrilineal kin ». Les français écrivent de préférence : « descendance matrilineaire » ou patrilineaire ». Nous garderons la terminologie anglo-saxonne : « descendance patrilineale ou matrilineale » parfaitement correcte en français, l'adjectif linéal signifiant, d'après nos meilleurs dictionnaires, « ce qui est dans l'ordre d'une ligne de descendance v. g. succession linéale ». L'adjectif linéaire a une tout autre signification.

Voici ce que nous lisons dans H. A. Junod, : *Mœurs et coutumes des Bantous*, Payot 1936 I p 264 : « ... Il n'existe pas à notre connaissance une seule tribu bantoue où ce système familial (le matriarcat) existe dans son intégrité, c'est à dire où il soit à la fois *matrilineal*, *matrilocal* et *matripotestal* ». L'on ne saurait mieux dire.

On explique encore ce que sont les cousins croisés en partant de cette notion toute particulière d'un lien de parenté dont les intéressés sont appelés « siblings », terme emprunté aux biologistes et qui signifie frères et sœurs, c'est à dire les descendants de mêmes parents, mais sans spécifier leur sexe. « Les enfants de siblings de même sexe — écrit Lowie — sont des cousins parallèles, les enfants de siblings de sexes différents sont des cousins croisés » (*Lowie, op. cit. p. 25*). Comme nous le verrons plus loin, Lowie montrera comment il faut comprendre cette définition, et nous constaterons que sa manière de voir sera en conformité avec la même coutume existant chez les Bapende. Hocart essaie de préciser (*A. M. Hocart, The Progress of Man, London 1933, p. 252*) : « Les personnes descendant de siblings de sexes différents... et de la même génération, nous les appelons techniquement des cousins croisés, à cause de la différence de sexe chez leurs ascendants (in their ancestry) ». Mais cette définition est suivie d'un exemple étrange que nous reproduisons en note et qui, en tout cas, ne recevrait pas l'assentiment des Bapende. (1)

Quoi qu'il en soit, cette explication, prise telle quelle, n'est pas claire : que faut-il entendre par « descendance » et par « ancestry » ? Ce qui est certain, c'est que ces définitions et ces manières d'expliquer les relations de parenté d'une société primitive reflètent un peu trop notre tournure d'esprit à nous. Nous essayons de comprendre avec notre mentalité ce qui, pour nos noirs, est à l'antipode de nos conceptions. Nous ressentons, et c'est bien compréhensible, une gêne indéniable à concevoir, à définir, au moyen de termes nouveaux (siblings) ou usuels (frère, sœur, enfant...) et souvent fort peu adéquats, nous le verrons dans la suite, des organisations ancestrales et partant toutes naturelles pour nos primitifs, mais bien obscures pour nous. De cette difficulté d'adaptation, la vraie signification des termes et des coutumes indigènes peut être mal comprise. Par exemple : d'après les explications données ci-dessus on peut — cela va de soi — concevoir des cousins croisés de même sexe (et Hocart, comme nous l'avons vu les cite dans son exemple) or, pour un Mupende et pour plusieurs autres tribus, cette conception de ce que sont pour eux les cousins croisés, ou mieux les *isoni* (NOTE. *Gisoni, sing. Isoni, Plur. = Cousin croisé*) n'a aucun sens, cette relation de parenté impliquant en elle-même un premier pas vers une union matrimoniale à ce point indiquée, que les intéressés s'appellent entre eux, même tout jeunes, non pas cousins croisés, mais brutalement mari et femme. Schapera fait la même observation à propos des Bakxatla du Bechuanaland de l'Afrique du Sud qui disent : votre cousine croisée est votre femme. (*Is. Schapera, Premarital Pregnancy and native opinions, Africa VI p 76*). Les Bobo-Fing, soudanais de la Haute Volta disent également : la fille de mon « kiré vo (oncle maternel) » est ma femme. (*Sr Marie André du S.-C. La femme noire en Afr. Occ. Payot 1939 p. 54*). Cette façon de parler, qui est générale, pouvons-nous dire, chez les tribus pratiquant ce genre de mariage — nous pourrions multiplier les exemples —, ne se limite pas à l'Afrique : nous la retrouvons notamment en Australie et en Mélanésie. Dans son livre *The History of Melanesian Society*, Rivers signale que dans l'île d'Anaiteum, ainsi qu'à Tanna et Aniwa, îles des nouvelles Hébrides, la fille du frère de la mère ou de la sœur du père est appelée « femme » dans le sens d'épouse, qu'elle soit mariée ou non à celui qui parle ; ils s'adressent la parole et parlent l'un de l'autre comme s'ils étaient mari et femme. (*W. H. R. Rivers The History of Melanesian Society. Cambridge 1914 II p. 27. Cite aussi Gray. Rep. Austral. Ass. 1892 p. 672*). Les témoignages en ce sens abondent. Un autre



1. Les majuscules désignant des mâles et la minuscule c une femme, G. est petit-fils de A frère de c qui est grand-mère de I. Hocart fait de G. et de I des cousins croisés parce que, écrit-il, A n'est pas de même sexe que c. Cet exemple serait catégoriquement rejeté par les Bantou chez qui nous avons fait nos observations.

exemple plus frappant encore peut être pris chez les Wahenga du Nyassaland où le terme « *mnyara* » qui veut dire cousin croisé implique une idée bien nette de mariage, la racine « *ara* » venant du verbe « *zara* » qui veut dire porter dans son sein ou engendrer. (*M. Sanderson. The relationship System of the Wangonde and Wahenga tribes. J. R. A. I. = Journal of the royal anthropological Institute, London 1923 p. 455*).

Nous pensons même pouvoir dire que si, dans les tribus que nous avons observées, on rencontrait par exception — le cas ne s'est jamais présenté pour nous — le terme de cousins croisés désignant des parents de même sexe, elle devrait s'entendre dans un sens purement fictif comme si ils étaient de sexes différents, tout comme fréquemment ils emploient le terme de mère pour désigner le frère de la mère et inversement le terme de père pour désigner la sœur du père. Cet usage est courant chez les Bantou.

* * *

Puisque nous en sommes à la terminologie, signalons que certains ethnologues au lieu de « cousins parallèles » ont préféré le terme de « ortho-cousins », et, par le fait même, le terme de « cross-cousin » qui est usité uniformément dans la littérature anglo-saxonne a été traduit par quelques auteurs d'expression française par « hétéro-cousins ». Un autre auteur préfère à l'expression française de « mariages croisés » celle de « mariages nattés ». (*Eric Rau. Institutions et Coutumes Canaques. Larose 1944 p. 138. Natté se dit d'une surface marquée de lignes obliques entrecroisées*).

Signalons encore que, dans les mariages de cousins croisés, trois modes peuvent se présenter. D'après la coutume établie dans le clan, il peut être recommandé ou licite :

1) qu'un homme épouse la fille du frère de sa mère, mais non la fille de la sœur de son père ;

2) qu'il épouse la fille de la sœur de son père, mais non la fille du frère de sa mère ;

3) qu'il épouse indifféremment l'une ou l'autre.

Radcliffe Brown appelle le premier mode : mariage matrilatéral entre cousins croisés (le père de la jeune fille est le frère de la mère de l'homme) ; le second mode : mariage patrilatéral (la mère de la jeune fille est la sœur du père de l'homme) ; le troisième mode : mariage bilatéral de cousins croisés. (*A. R. Radcliffe Brown. The social organization of Australian Tribes. Oceania I 1930 p. 46*). Lowie dénomme le mode 3 : mariage symétrique entre cousins croisés ; et les modes 1 et 2 : mariages asymétriques (*Rob. H. Lowie. Manuel d'Anthropologie culturelle, Payot 1936 p. 260*). Au cours de notre exposé, nous ne nous servirons pas de cette terminologie. Nous ne manquerons toutefois pas de préciser le cas, s'il y a lieu.

Enfin recopions, sans plus, l'explication que donne Lowie du mot « croisé ». Croisé veut dire qu'il y a croisement d'un sexe à l'autre lorsque nous passons de l'un des parents à l'oncle ou à la tante en question (*Rob. H. Lowie. op. cit p. 260*).

II. LES COUSINS CROISÉS CHEZ LES BAPENDE.

Après avoir pris connaissance du sens usuel donné au terme de cousins croisés, allons à l'école des grands chefs de clan bapende. Eux, ils sont chefs de « famille », disons mieux, représentants de toute la lignée « familiale », et mieux encore, car une fois de plus ces termes sont

inadéquats, de tout le clan matrilineal comprenant ceux qui sont morts, qui sont en vie et qui naîtront. Ils doivent connaître en particulier chaque branche de l'arbre généalogique qui forme la structure générale du clan. Pour s'y retrouver, ils ne dressent pas de tableau ni de pedigree, ils ne connaissent pas l'écriture; et pourtant, dans cet enchevêtrement de relations de parenté, comparable pour nous au puzzle le plus déroutant, ils s'y retrouvent et ne se trompent pas, nous avons pu le constater à maintes reprises et pendant de nombreuses années. Il y va d'ailleurs non seulement de leur prestige, mais de la prospérité du clan, car d'une erreur commise pourrait résulter des unions incestueuses entraînant inévitablement, dans la croyance de nos primitifs des calamités les plus désastreuses sur toute la lignée. Allons donc à l'école de quelques-uns de ces maîtres en nous efforçant de nous dégager de notre manière toute européenne de concevoir ces institutions. Nous entendrons alors cette formule bien brève répétée à plusieurs reprises sous forme de dicton : « Mon' a lemba dïami wabwa gïsoni gïami » ce qui veut dire : l'enfant de mon « lemba » est mon « gïsoni » ou mon cousin croisé. Comme nous le disions plus haut, il est sous-entendu qu'il s'agit d'une relation existant entre personnes de sexes différents, tout comme en français, le mot d'époux. Chose remarquable, cette brève définition s'appliquait aux nombreux cas de cousins croisés qui nous ont été présentés et nos informateurs nous ont assuré qu'en dehors de cette règle il n'existait pas, dans leur tribu, de cas de cousins croisés, si compliqué soit-il.

Nous essayerons donc d'entrer le plus intimement possible dans la mentalité des Bapende et de comprendre ce qu'ils veulent dire par cette brève locution.

a) *Lemba, chef de clan.*

Le lemba est ce personnage, si important dans les clans matrilineaux, que nous occidentaux avons coutume d'appeler de ce terme assez vague et souvent fort peu adéquat, nous le verrons dans la suite, d'oncle maternel. En réalité, pour le Mupende le terme « lemba » a deux significations.

Il signifie d'abord chef de clan. C'est à dire le représentant reconnu et revêtu officiellement de l'autorité afférente à sa charge qui a pour mission, en tant que successeur des aïeux, de veiller sur toute la branche clanique qu'il représente. Le clan doit être nettement distingué de la famille, confusion que l'on fait souvent surtout dans les monographies françaises.

Le Mupende n'a qu'une idée fort confuse de ce qui constitue pour nous la cellule fondamentale de notre société : la famille. Si étrange que la chose puisse paraître, il ne semble pas qu'il ait un mot d'usage courant pour traduire cette notion. (1) Si bien que, tout comme pour d'autres tribus, les missionnaires ont dû trouver un mot nouveau pour désigner ce groupement pourtant élémentaire du père, de la mère et des enfants qu'ils ont mis au monde, et ils ont introduit le mot « familia ».

Nous entendons par clan mupende un groupement d'individus, morts, en vie et qui naîtront, mais qui sont ou seront issus par voie utérine de la même aïeule. C'est intentionnellement que nous ne faisons pas mention dans cette définition du totém. On ne peut donc pas parler ici de « famille ». Comme les ethnologues le font observer, le clan constitue un lien de parenté unilatérale dans la lignée, soit de la mère si le clan est matrilineal, soit du père, s'il est patrilineal; la famille au contraire constitue une parenté bilatérale, dans l'ascendance de la mère et du père.

Cette cellule familiale, dans le langage courant du Mupende n'a pas de nom, mais elle

1. Peut-être le mot « zigo » se rapproche-t-il le plus de notre mot de famille. « Zigo » signifie « feu où l'on se chauffe », ou bien « où l'on chauffe les aliments ». Par extension il désigne, pensons-nous, toute personne qui de droit a sa place au foyer. Il s'agirait donc d'une « famille » dans un sens très élargi. Nous n'avons pu recueillir que des renseignements fort peu précis à ce sujet. Par contre, le terme « gïputa » (clan) est usité continuellement.

existe, (1) est si, comme nous le verrons plus loin, il y a quantité de « mères » et plusieurs « pères » il distinguera toujours la mère qui l'a mis au monde des autres mères ; son père réel des autres pères. Si le clan fait abstraction du père — ce qui ne veut pas dire que des devoirs réciproques n'existent pas entre le chef de clan et le père — le père, nous entendons le père réel, est bien loin de se désintéresser de sa progéniture. Il est significatif au contraire de constater dans les villages bapende, combien les pères suivent de près le développement de leurs propres enfants en bas âge. Il est courant de les voir se promener dans le village, un de leurs marmots sur la hanche et s'ingénier à l'amuser tout comme le ferait la mère ou la sœur aînée. Ils sont toujours très fiers de leurs propres enfants et les montrent avec empressement faisant remarquer que se sont bien les enfants qu'ils ont engendrés eux-mêmes.

Par contre un enfant a-t-il commis un délit ? ce n'est pas son père qui en sera porté responsable ou qui devra le défendre devant les anciens, mais bien le lemba. Demande-t-on à un enfant : « quel est ton village ? » il répondra invariablement : « Notre village est X. » indiquant le village de sa mère même s'il ne l'a jamais habité, soulignant par le possessif pluriel « notre » qu'il s'insère tout naturellement dans la lignée maternelle : le clan.

Si la cellule familiale existe, elle ne constitue cependant qu'un chaînon isolé dans cette société primitive, n'ayant que de faibles attaches avec les aïeux et les mânes des ancêtres. Le clan, au contraire, forme une lignée ininterrompue où tous les membres sont soudés les uns aux autres, travaillant aux mêmes intérêts et partageant les mêmes épreuves.

Il est superflu d'indiquer dans cet article quelles sont les règles qui détermineront le choix de l'aïeule fondatrice du clan, mais il est important de noter que le Lemba chef de clan, la représente et même la personnifie en tant que fondatrice de toute la lignée ou « giputa » tout comme le premier lemba, ne forme, dans l'histoire de la tribu, qu'un avec elle. Aussi, le plus beau et le plus respectueux titre que le Mupende puisse adresser à son lemba, chef de clan, est : « gin' âthu ! » ce qui veut dire « mère des hommes ».

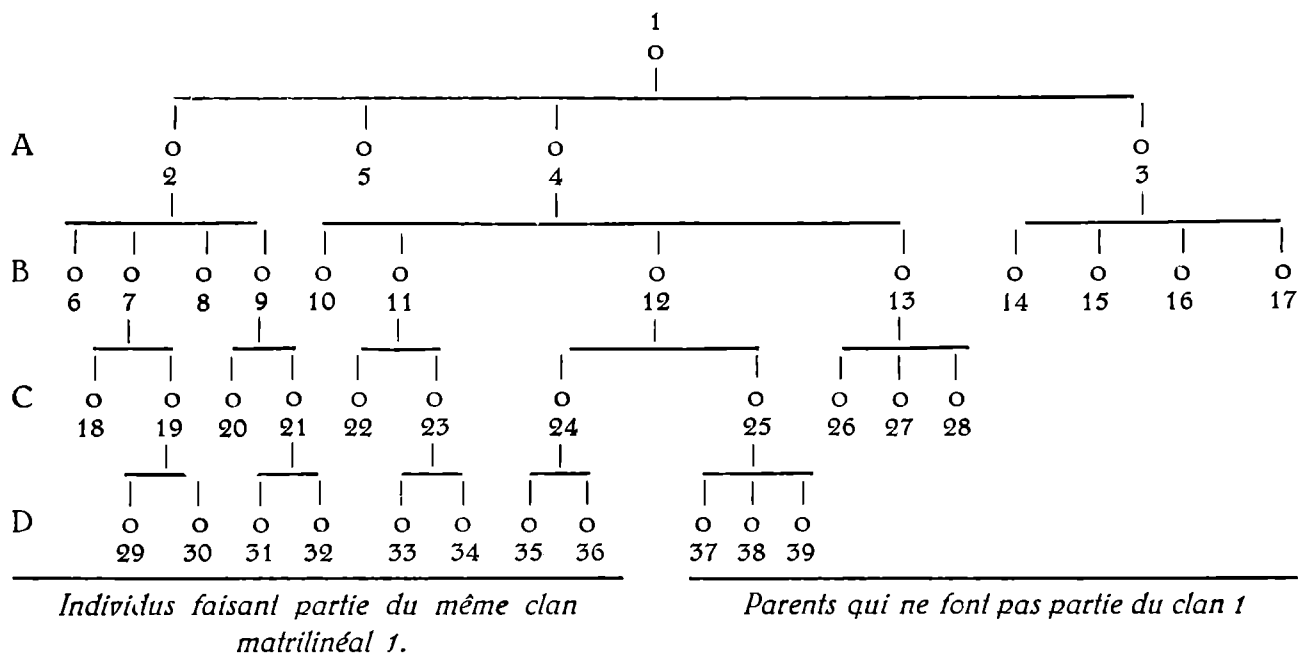
Ces quelques considérations à propos du Lemba chef de clan, si elles n'expliquent pas encore le mécanisme des *isoni*, cousins croisés, ont leur importance : elles font entrevoir cette conception toute particulière que le Mupende se fait de la descendance, ce qui est capital pour comprendre en quoi consiste cette relation de parenté existant entre *isoni*.

(1) En écrivant que, chez les Bapende, la cellule familiale existe, nous devrions d'abord définir ce que nous entendons par ce terme.

Entre la cellule familiale élémentaire et la grande famille élargie (*vollgrossfamilie*) toute une gamme de nuances existe. S'il ne nous est pas loisible de nous étendre ici sur ces définitions, nous pensons qu'il est instructif de reproduire la considération que fait Lowie au sujet des habitants des îles Banks en Mélanésie où les hommes adultes vivent non pas avec leurs femmes et leurs enfants dans une maison familiale, mais résident, travaillent, dorment dans des sortes de « clubs » pour hommes, d'où les femmes sont strictement exclues, se contentant de rendre de temps à autre des visites à leurs épouses. Malgré cette organisation « familiale » des plus rudimentaire, Lowie n'hésite pas à affirmer que, même chez ces indigènes, la famille existe, « pour autant que le mari exerce des droits déterminés sur sa femme et qu'il est lié vis à vis d'elle et des ses enfants par des devoirs définis ». (Lowie Rob. H. *The family as a social unit*. Michigan Academy of Science, Arts and Letters Vol. XVIII 1932 p. 64). Il n'y a aucun doute que pour le Mupende il existe des droits et des devoirs vis à vis de sa femme ou de ses femmes et de ses enfants, droits et devoirs qui, à considérer l'exemple cité, sont autrement étendus que ceux des indigènes des îles Banks

b) Lemba, relation de parenté.

Lemba a un second sens : c'est une relation de parenté bien définie. Ceci devient pour nous réellement pratique.



Dans le clan mupende, dont nous avons donné plus haut la définition, sont appelés lemba dans ce second sens, tous les mâles d'une génération déterminée par rapport à la génération qui, la suit. Les mâles de la génération A sont malemba (1) de toute la génération B. Les mâles de B sont malemba de la génération C et ainsi de suite. Il va sans dire qu'ils n'auront pas tous la même influence vis à vis de chacune des personnes dont ils sont lemba. On pourrait distinguer entre malemba proches et malemba éloignés suivant que cette relation vis à vis de la personne de la génération qui les suit et dont ils sont malemba est proche ou éloignée. Ainsi, le lemba 18 est principalement lemba de 29 et 30 qui sont les enfants de sa propre sœur. Secondairement il est lemba de 31 et 32 puis de 33 - 34 - 35 - 36 et ainsi de suite. L'ancienneté joue également un rôle. L'aîné des malemba jouira d'une plus grande considération que le cadet, et cette considération sera encore accrue, et combien!, s'il a été choisi comme le lemba officiel de toute la lignée comme nous l'avons expliqué au a).

Il nous serait malaisé d'établir des règles fixes de priorité, mais en tout état de cause, qu'ils soient proches ou éloignés, ils sont tous malemba et si, dans la propre branche de tel mupende il n'y a pas d' « oncle maternel » dans notre sens, il peut considérer le lemba d'une lignée fort éloignée avec autant de déférence que s'il appartenait à la sienne propre. Que de fois n'avons-nous pas entendu dire par exemple : « Mwene udi lemba diami mu vomo dia Kifuza » (Il est mon lemba, mais dans la branche de Kifuza).

1. Malemba est le pluriel de lemba

Notre définition du lemba, qui peut étonner plusieurs, est un parfaite conformité de vue avec ce qu'écrit Lowie : « Toutes les personnes de la même génération et du même sib (clan) doivent être considérées comme étant des sblings » (*Lowie. Primitive Society p. 154*). C'est ce qui se vérifie pour nos Bapende, tout comme pour d'autres tribus avoisinantes. Pour eux « sblings » dans ce sens se traduit par « ahangî ». Ceci précise de beaucoup la définition donnée au début de cet article. En conséquence, nous pouvons dire : si toutes les personnes d'une génération et d'un clan s'appellent en kipende « ahangî » (frères ou sœurs) ou sblings, on comprend que ces mêmes sblings appelleront les femmes de la génération qui les précède d'un nom uniforme qui est en kipende « gin' eto » ou « gin' ami » (notre mère ou ma mère) et les mâles de cette même génération du nom de lemba.

Les ethnologues diront qu'il n'y a rien de nouveau en tout ceci. Déjà en 1871 Lewis H. Morgan dans son fameux livre *Systems of consanguinity and affinity of the Human Family*, distinguait deux systèmes de dénommer la parenté (*L. H. Morgan. Systems of consanguinity and Affinity of the Human Family Smithsonian Contributions to Knowledge XVII 1871 p. 12*) : le système descriptif, celui de nos nations civilisées ; et le système classificatoire, ainsi dénommé pour indiquer que par là tous les individus d'une même classe, dans le même groupe familial ou clanique sont désignés d'un terme uniforme de parenté. Ce dernier système se rencontre généralement, comme le disait Morgan, chez les populations primitives.

En 1914, Rivers reprend cette distinction et l'applique au système social des indigènes de la Mélanésie. D'autres auteurs par après ont amplifié les mêmes considérations, mais se basant sur des généalogies hypothétiques sont sortis du cadre de l'objectivité. Ces exagérations ont amené Westermarck à conclure que « la plupart des travaux sur les terminologies classificatoires ont été une source d'erreur plutôt que de savoir » ; Malinowsky n'a pas été moins sévère. (*Man février 1930 N° 17 Prof. Malinowsky. Must Kinship be dehumanized by Mockalgebra ?*)

Certes, la valeur de cette dénomination et de ces théories est discutable ; nous ne nous y arrêterons pas. Mais il nous semble manifeste que, dans l'étude des sociétés claniques et de leurs institutions telles que les mariages préférentiels, il est de la plus haute importance de tenir compte du mode tout particulier de dénommer la parenté. Le négliger est s'exposer inévitablement à faire fausse route.

Revenons-en maintenant au lemba. Des deux significations que nous avons données à ce mot, c'est assurément la seconde qu'il convient d'adopter pour expliquer le sens de la formule : « les enfants de mon lemba sont mes isoni ». Il s'agit non pas du lemba en tant que chef de clan, mais du lemba en tant que relation de parenté existant entre lui et tous ses neveux et nièces, dans le sens mupende, c'est à dire vis à vis de toute la génération du clan qui le suit.

Nous avons parlé de neveux et nièces. Ces termes, eux aussi, ne répondent pas à la signification des mots kipende. Vis à vis de son lemba, le ou la Mupende porte un titre qui n'a pas son équivalent en français. Il ou elle n'est pas neveu ou nièce, mais « mweghwu » du lemba. Nous avons dit que les mâles d'une génération étaient lemba par rapport à la génération qui la suit. De même, toutes les personnes, hommes ou femmes de cette dernière génération seront réciproquement les « eghwu » (pluriel de « mweghwu ») de ces malemba.

c) *Mon' a lemba (L'enfant du lemba).*

Après avoir donné le sens de lemba tâchons de comprendre celui de « mon' a... », l'enfant de... Il faut faire remarquer tout d'abord que le terme « mon' a lemba » implique nécessairement que l'on quitte la descendance matrilineale : l'enfant dont il s'agit appartient à un autre clan.

Sont appelés « mon' a lemba » (enfant du lemba) : les enfants qu'il a engendrés lui-même ; les enfants engendrés par ses « ahangî a mala » ses « frères » du même clan et de la même

génération que lui, suivant en cela le même principe directeur que celui que nous avons indiqué plus haut pour la dénomination des « malemba » et des « agin' èto » (nos mères) s'étendant sur toute une génération ; puis vient la liste interminable et assez confuse des « an' a lemba a mahata » les enfants du lemba par alliance, généralement quand, pour désigner les isoní on parle de « mon' a lemba » il ne s'agira pas d'enfants de cette troisième catégorie. Le cas pourrait toutefois se présenter, et les parents n'y verraient normalement aucune objection, car le « mweghw' a lemba » peut épouser une « enfant » du lemba considérée comme « mon' enjí a mahata », celle-ci étant en dehors du clan de son père et par le fait-même du clan de son « mweghwu ». Si maintenant, ils veulent s'appeler « isoní » se basant sur une filiation par alliance reconnue, mais très éloignée, on ne s'y opposera pas.

Donc, tous ses « enfants » compris dans le 1^o et 2^o peuvent être considérés comme « mon' a lemba », et ils pourraient éventuellement présenter leur candidature pour bénéficier d'un mariage préférentiel avec le ou la « mweghw' a lemba ».

Une fois de plus, nous devons signaler, en y insistant, comme nous l'avons dit pour le lemba, qu'il y a des nuances : il y a les « enfants proches » et les « enfants éloignés » tout comme par corrélation, il y a les « pères » (sh' elo) proches et éloignés. Un « père éloigné » n'usurpera pas les droits du « père proche » ou réel, mais si ces pères proches venaient à disparaître, un père éloigné se présentera avec la même assurance que s'il était le véritable père, celui qui a engendré l'enfant, et il sera reconnu comme tel par tout le clan de l'enfant. Et c'est ce qui, dans la pratique, nous dérouté si souvent quand un indigène vient nous déclarer ses titres à la paternité vis à vis d'un enfant, titres acceptés par les autres parents, alors que nous savons parfaitement que cet indigène n'a jamais habité le village où est né et a grandi l'enfant et que, généalogiquement, il est fort malaisé de remonter jusqu'à lui. Ne nous est-il jamais arrivé de le prendre pour un imposteur ou un mauvais plaisant alors qu'en réalité c'étaient nous qui devions confesser notre peu de connaissance de ces usages bantou.

d) *Synthèse de la définition des Bapende ; comment elle diffère des définitions habituelles.*

Reprenons maintenant la définition des Bapende : « les enfants de mon lemba sont mes isoní », (sous-entendu : à condition d'être de sexes différents). D'après le sens que nous avons donné à lemba et mon' a lemba, nous concluerons en constatant que, en nous rapportant au schéma reproduit plus haut, 14 et 16, enfants mâles de 3 sont isoní de toutes les filles du même clan que 3 et de la génération B, soit 7, 9, 11, 12. De même, tous les mâles du clan de I et de la génération de B sont isoní avec les filles 15 et 17 enfants de 3. Les enfants mâles de 13 soit 26 et 28 sont isoní avec les « eghwu » filles de 13 soit 24, 23, 21, 19. Les enfants mâles de 25 sont cousins croisés de toutes les filles comprises dans la génération D et du clan de I ; et inversement les mâles de la génération D et du clan de I sont cousins croisés avec les filles de 25, 22, 20, 18.

Cette coutume des isoní impliquant une préférence dans les unions, nous distinguerons entre préférence prochaine et préférence éloignée, tout comme nous l'avons fait pour les malemba. Dans la majorité des cas, les mariages se font entre cousins croisés proches et nous en indiquerons plus loin un motif probable et tout naturel.

Toute l'organisation clanique des Bapende gravite autour du lemba. D'un côté il a ses « eghw' enjí » (neveux et nièces) qui tous font partie de son clan ; de l'autre se trouvent ses « an' enjí » (ses enfants) qui sont au contraire en dehors de son clan. La relation existant entre l'un de ces groupes par rapport à l'autre, forme les isoní ou cousins croisés. Il est à peine besoin de noter qu'il ne s'agit nullement ici de « moitiés ou de « phratries » ni de « dual organization ». (1)

1. Chez certains peuples primitifs, la tribu ou les sous-tribus sont divisées chacune en deux clans seulement, dont les membres se marient les uns avec les autres. En ce cas, nous sommes en présence de « phratries » ou « moitiés ». La « dual organization » est une institution similaire.

Dès lors, il saute aux yeux combien est différent la façon de concevoir les cousins croisés pour nous civilisés, et les *isoni* pour les Bapende. Pour comprendre cette notion avec notre mentalité, nous faisons appel à deux personnages qui doivent être frère et sœur, et, si la relation de cousinage est éloignée, nous sommes forcés de remonter par une chaîne interminable comme par exemple celle qui relie un jeune homme avec la fille du fils de la fille de la mère de la mère de la mère du dit jeune homme... Certes, nous sommes obligés, par souci de précision, de passer par chacun des chaînons dont est composée cette relation, mais nous devons toutefois reconnaître que le primitifs, et notamment le Mupende, parcourt un chemin bien différent du nôtre. Quelque compliqué que soit le cas, il songe avant tout à l'intermédiaire central : le lemba.

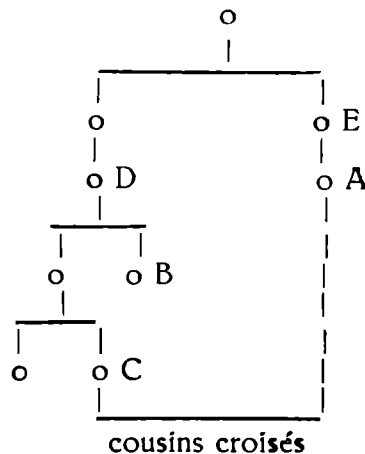
Cet exemple, pris entre bien d'autres, montre combien notre vocabulaire français ou anglais est déficient et combien, à cause de lui, il nous est malaisé de nous rapprocher de cette « mentalité primitive ». Ne serait-il peut-être pas préférable d'abandonner résolument toute cette terminologie imprécise pour adopter les propres vocables existant chez nos primitifs, peu importe les tribus qui les utilisent pourvu que les liens de parenté à dénommer soient les mêmes. Sans doute nous objectera-t-on que cette litanie de nouveaux termes à assonances barbares ne fera qu'embrouiller le problème déjà suffisamment compliqué et puis, quel aréopage décrètera, parmi tant de vocables, le choix définitif à adopter ? Avec regret nous devons reconnaître que nos objectants n'auront pas tout à fait tort...

III. CAS PARTICULIERS.

Nous avons indiqué jusqu'à présent les principes directeurs qui régissent, chez les Bapende, les mariages entre cousins croisés. A côté de ces règles générales nous rencontrerons inévitablement des cas particuliers. En voici deux exemples.

a) *Mariage entre cousins croisés et entre grands-parents et petits-enfants.*

Une règle de parenté propre à plusieurs clans bapende veut que : « Mon' a kaga wami wabwa mon' ami », i. e. l'enfant de mon grand-père (d'une lignée collatérale) devient mon enfant. Ces termes devant être employés, bien entendu, dans le sens mupende similaire à la terminologie



expliquée plus haut. D'où nous avons :

E est *kaga* de B (grand-père ou de la génération de la grand'mère, et petit-fils); A étant l'enfant de E devient, d'après la règle susmentionnée, « l'enfant » de B (mon' ami). Par ailleurs, B

est lembe de C ; d'où nous avons, d'après la formule « Mon' a lembe diami wabwa gisoni giami » que C et A sont *isoni* ou cousins croisés. Doit-on considérer cet exemple uniquement comme une de ces interprétations particulières d'une règle générale, telle qu'on en rencontre plusieurs chez nos Bantou et qui, dans leurs applications, diffèrent d'après les tribus et parfois même d'après les clans ? Nous pensons qu'il y a plus, car il attire notre attention sur une forme de mariage préférentiel des plus étrange et dont il serait intéressant de rechercher les modalités et l'ère de dispersion.

Une coutume rare, mais signalée déjà par plusieurs ethnologues, favorise une union entre la génération du grand-père ou de la grand-mère et celle de la petite-fille ou petit-fils, à condition que la règle d'exogamie soit sauvegardée (1). C'est ce que nous avons dans notre exemple, car D est grand-mère de C, et A est bien de la génération de D. De sorte que C peut appeler A : grand-père (*kaga*) ou bien : cousin-croisé (*gisoni*).

À titre de rapprochement concernant cette étrange coutume signalons des cas chez les Bapende où le grand-père peut épouser sa petite-fille. Le cas le plus frappant que nous ayons rencontré est celui de Sona petite-fille de Shakusu par lignée directe :

Shakusu
Shakupala
Sona

Sona était considérée comme la « femme » de Shakusu, et ce dernier l'appelait ainsi ; « ma femme (*mukas' iami*) » ; tandis que la gamine de 15 ans appelait le vieux « *mulum' iami* (mon mari) ». Aussi, ils se permettaient mutuellement toutes sortes de libertés qui auraient été déplacées entre les plus éloignés des « *ahangi* ». Shakusu qui était lembe chef de clan a été un de nos bons informateurs. Nous l'avons connu pendant de nombreuses années et son village se trouvait non loin de notre Mission de Muhaku (2). Nous avons l'occasion de voir son propre fils Shakupala presque journellement.

À propos de ce cas concret nous avons demandé des précisions aux intéressés, père et fils, notamment si réellement le vieux pouvait, quand la jeune fille serait honnêtement en âge de se marier, la prendre dans une de ses cases parmi ses autres femmes et avoir des relations avec elle. Il nous fut répondu spontanément le plus naturellement du monde et même avec une expression de fierté chez le fils, qu'il en était assurément ainsi puisqu'elle était réellement « sa femme ». D'ailleurs, ajoutaient-ils, cette forme de mariage est en fait pratiquée par plusieurs. Toutefois, comme on le conçoit, le vieux pouvait abandonner son droit au profit d'un tiers.

Meek, dans son livre « *A sudanese Kingdom*, fait une observation qui est dans le même ordre d'idées. (C. K. Meek. *A Sudanese Kingdom. London* » 1951 p. 115). « A Wukari, écrit-il, comme dans la plupart des tribus du Nord de la Nigérie... un homme appelle sa grand-mère « femme » et elle l'appelle « mari ». Cette coutume peut être basée sur l'usage communément adopté chez les noirs de considérer les personnes séparées par 2 générations comme étant fictivement, au point de vue social, sur le même pied ! » (3)

1. Par exogamie nous entendons la coutume par laquelle il est interdit de se marier dans un groupement familial ou clanique *déterminé*. Pour les Bapende, comme pour un grand nombre de peuplades primitives, ce groupement est le clan. Les tribus à organisation clanique, qui se marient entre cousins croisés, donc, très souvent, entre « cousins germains », ne sont nullement, pour ce motif, endogames, comme certains l'ont pensé. Ces auteurs commettent l'erreur fréquente de confondre clan et famille.

2. La Mission de Muhaku a été transférée depuis à Kisanji.

3. Meek et Raltray suggèrent que la raison de cette usage pourrait se trouver une croyance en la réincarnation des grands-parents dans leurs petits-enfants. Le Père Van Wing fait une observation analogue à propos des Bakongo : « C'est le père qui supplie son fils en l'appelant père parce que son propre père revit dans ce fils » R. P. J. Van Wing s. j. *Etudes Bakongo II Religion et magie* p. 271 Bruxelles 1938 Mémoires Institut Colonial.

En effet, le même usage se rencontre chez les Baila de la Rhodésie du Nord, les Wayao et les Wahenga du Nyassaland. Quant aux Bakaonde (Rhodésie du Nord), ils peuvent épouser leur petite-fille (au sens classificatoire, notamment, comme dans notre exemple de la p. 21, la fille de la fille de sa sœur) à condition que ce ne soit pas dans la lignée directe ni, bien entendu, dans le clan matrilineal. Toutes ces tribus bantoues sont matrilineales et pratiquent le mariage entre cousins croisés. (*B. Z. Seligman. Maritat Gerontocracy in Africa J. R. A. I. 1924 pp. 235-237*).

Le P. Van Wing, dans son livre « Etudes Bakongo » écrit : « Le mâle n'étant censé transmettre le sang qu'à ses descendants au premier degré, le mariage est permis entre le grand-père paternel et sa petite-fille ». (*J. Van Wing s. j. Etudes Bakongo. Bibl. Congo n. 3. Bruxelles 1920 p. 187*). Le mariage entre les neveux et les enfants de l'oncle maternel est recommandé. Les Basongo du Kwango (Congo Belge) d'après le P. de Beaucorps, pratiquaient, il n'y a pas si longtemps le mariage entre grands-parents et petits-enfants. Eux aussi se marient entre « cousins-germains » (il s'agit très probablement de cousins croisés). (*R. de Beaucorps s. j. Les Basongo de la Luniungu et de la Gobarî. Bruxelles Mémoires de l'Institut Royal Colonial. Belge Tome X 1941 p. 103, 104*). (1)

Chez les Nègres soudanais Manding du Haut-Niger, d'après Labouret, « le grand-père est supposé être marié à sa petite-fille; la grand'mère à son petit-fils. Ils s'appellent mari et femme se querellent et se font des reproches en public comme s'ils formaient un vrai ménage ». Les mariages entre cousins croisés y sont également en honneur, puisque l'oncle maternel « a l'obligation de marier le fils de sa sœur en lui donnant de préférence une femme prise parmi les filles de l'unde ses frères ». (*H. Labouret Les Manding et leur langue. Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques A. O. F. XVII p. 69*).

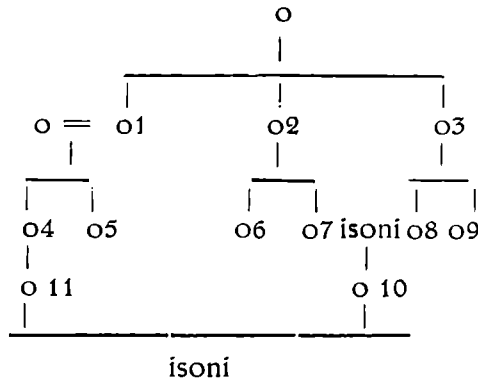
Ces curieux usages ne se rencontrent pas uniquement chez nos noirs d'Afriques. En Mélanésie, il n'y a aucun doute dit Rivers que le mariage entre cousins croisés se pratique, et que, pour ce qui est du mariage entre un homme et la petite-fille de son frère, il existe une tradition bien nette de son existence dans le passé. Peut-être même cet usage se rencontrerait-il encore. (*Rivers. Op. cit. II p. 47*).

Radcliffe Brown fait des observations analogues à propos des Kariera de l'Ouest de l'Australise où les mêmes termes sont employés pour désigner grands-parents et petits-enfants. (*A. R. Radcliffe Brown. The Social organization of Australian Tribes. Oceania, Sydney 1930, pp. 47-48*). Malgré la différence d'âge ils témoignent l'un vis à vis de l'autre des mêmes marques de familiarité que dans l'exemple des Bapende cité plus haut. (*A. R. Radcliffe Brown op. cit. janvier 1931, p. 433*). Chez eux également les mariages entre cousins croisés sont tout particulièrement fréquents. Mais ce qui est encore plus étrange c'est que à Nokorosule dans les îles Fiji il semblerait, d'après le témoignage d'Hocart, que les termes de cousins croisés et de grand-père maternel seraient parfois employés l'un pour l'autre. (*A. M. Hocart. Alternate generation in Fiji. MAN 1931 octobre N° 214*). Tout ceci confirme l'hypothèse émise par B. Z. Seligman qu'entre mariages de cousins croisés et ce qu'elle appelle, dans un sens péjoratif, en reprenant l'expression de Rivers, cette « gérontocratie maritale » il existe des relations fort probables. (*B. Z. Seligman. Op. cit. pp. 240 et seq.*)

1. Si l'on examine attentivement les schémas que reproduit ce même auteur dans son intéressante étude, l'on remarque que, chez ces Basongo, le même terme, « mutil », est employé pour désigner le lien de parenté existant entre cousins croisés et celui qui relie la génération du grand-père (ou grand-mère) et celle de sa petite-fille (ou petit-fils).

b) Cousins croisés dans une parenté putative.

Voici un autre exemple d'interprétation particulière de la règle générale mupende des isoni.



D'après la règle ordinaire 7 et 8 sont isoni; de même 6 et 8; 5 et 8. Mais 5 et 6 qui auraient pu épouser 8 considèrent 10 comme leur enfant, comme s'ils l'avaient engendré eux-mêmes. Par ailleurs, 11 est le « mweghwu (neveu) » de 5 qui est, du même titre son « lemba » 10 étant considéré putativement le « mon' a lemba 5 », 11 et 10 sont isoni, car 11 peut dire de 10 : l'enfant de mon lemba est mon gisoni.

Tout ethnologue qui se sera livré à l'étude du clan, sib, parenté ou famille primitive aura rencontré des interprétations de ce genre où le système putatif et classificatoire jouant à la fois le mettront devant le puzzle le plus déroutant (1)

IV. MOTIF DE CETTE COUTUME.

Après avoir expliqué ce que sont les *isoni* chez les Bapende, nous nous poserons la question que plusieurs se sont posée avant nous : pourquoi cette coutume ? quelle en est sa raison d'être ? Nous ne passerons pas en revue les différentes explications ou hypothèses, mais nous reproduirons une conversation que nous eûmes avec le vieux Mbete (chef de clan et de village dans la chefferie Shímuna) qui fut pendant plusieurs années un de nos meilleurs informateurs. Il vint un jour nous annoncer à la toute jeune Mission de Totshi qu'un de ses « eghwu » voulait se marier et qu'il allait épouser une de ses filles à lui Mbete, donc la cousine croisée du jeune homme. Nous en profitâmes pour lui demander : « Mais pourquoi veux-tu qu'il épouse cette cousine ? Ne peut-il pas prendre une femme qui ne soit pas gisoni ? » A quoi Mbete répondit avec un geste de lassitude voulant signifier par là l'étrangeté de notre question : « S'il veut épouser une autre femme, libre à lui, mais en ce cas il n'a qu'à se débrouiller tout seul ! Vous devez pourtant savoir que, si je ne m'en mêle pas moi-même, cette affaire n'ira pas. N'est-ce pas à moi son lemba, de lui procurer une femme ? Et n'est-ce pas la chose la plus naturelle du monde et aussi la plus aisée que je lui donne ma propre fille ? Le lemba de la fille ne pourra pas me la refuser à moi son père. »

A titre de comparaison, nous reproduisons ci-dessous le passage suivant de Radcliffe Brown et cité par Jonh Layard : « ainsi donc comme le Professeur Radcliffe Brown l'a signalé, dans toute la région Australio-Dravidienne, s'étendant depuis le Sud de l'Inde jusqu'en Mélanésie, c'est à la famille de la mère, dans la personne du frère de la mère, qu'un homme s'adresse pour se procurer une femme. Dans la forme la plus simple d'organisation de parenté, dans toute cette région,

1. Voyez par exemple le très intéressant et suggestif article du P. de Decker J. s. j. Contribution à l'étude du mariage chez les Bambundu. Editions de la Revue Juridique du Congo Belge, Elisabethville 1942.

la femme que l'oncle maternel procure au fils de sa sœur est sa propre fille ou bien celle qui est considérée comme sa fille suivant le système classificatoire » (*John Layard. Stone Men of Malekula, London, 1942 p. 105*). On ne pourrait trouver de similitude plus frappante.

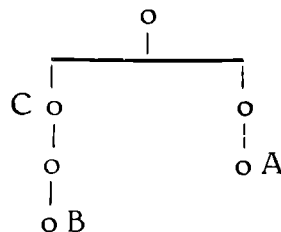
N'est-ce pas dans le même esprit et en corrélation avec ce que nous avons écrit plus haut au sujet du mariage préférentiel pouvant ou ayant pu primitivement exister, entre grands-parents et petits-enfants, que nous sommes à même d'expliquer la raison d'être de la « ketiule » découverte par le P. de Beaucorps chez les Bayansi du Congo Belge. D'après cet auteur, la Ketiule se vérifie lorsque « le grand-père de la fille est en même temps oncle maternel du garçon ». (*R. de Beaucorps s. j. Les Bayansi du Bas-Kwilu. Bulletin de juridiction Indigène et de Droit coutumier congolais. Elisabethville 1955 p. 86*). Or, la petite-fille pouvant ou ayant pu être la fiancée légitime du grand-père, ce dernier pourrait tout naturellement en disposer pour la passer en mariage à son « neveu » tout comme il le ferait de sa fille dans les mariages entre cousins croisés. L'Administrateur Le Bourhi semble faire allusion à la même coutume existant dans le Niari-Ogoué (A. E. F.) quand il écrit : «... la jeune fille mariée à un vieillard était le plus souvent donnée par celui-ci à un de ses neveux avec son consentement. » (*Le Bourhi. Du matriarcat dans le Niari-Ogoué. Bulletin de recherches congolaises. Brazzaville 1955 p. 95*). Il y a là, en tout cas, des rapprochements suggestifs qui peuvent nous aider à découvrir les liens existant entre ces différents usages. Nous y reviendrons à l'instant.

Mais la conversation avec le vieux Mbele n'était pas terminée. « Pourquoi, demandai-je, ne donnes-tu pas ta fille au fils de ton frère ? » A quoi il me répondit vivement : « As-tu déjà vu frère et sœur se marier entr'eux ? » Et, en effet, la fille appellera « père » le frère de son père et du même coup les fils de son « père » sont ses « frères ». J'insistai : « Mais enfin, ta sœur et toi, vous êtes tous les deux de même sang, née de la même mère, dès lors vos enfants à vous deux sont ahangî-ahangî « tout comme tes enfants et ceux de ton frère. » — « Eh ! fut la réponse, je suis de même sang que ma sœur, c'est bien évident, puisque nous sommes nés de la même mère et sommes donc du même clan, mais je ne suis pas comme ma sœur, je n'ai pas un sein moi pour mettre au monde des enfants... Adî isoni-isoni : ils sont bel et bien isoni ! » (1)

Mariage de cousins croisés et mariages « ketiule ».

Revenons au mariage « ketiule », que nous venons de signaler. Nous avons souligné l'importance du rôle que joue le lemba dans le mariage des cousins croisés, importance qui semble se manifester également dans le mariage « ketiule ». C'est lui l'oncle maternel qui procurerait une femme à son neveu en lui donnant soit sa fille soit sa femme de droit, sa petite-fille.

L'usage des Bambundu (tribu voisine des Bapende) confirme cette manière de voir. Chez eux aussi un mariage très en honneur est celui qui unit un homme avec la petite-fille de son oncle maternel suivant le schéma :



1. La fille appellera « frère » le fils du frère de son père, même si les deux frères ont épousé des femmes de différents clans. Dans ce cas, les enfants de ce deux frères seront également de clans différents. Pourtant, ils ne pourront s'épouser. Si le deux frères épousent des « sœurs » c'est à dire des « ahangî à mukheto » du même clan et de la même génération (v. p. 17), leurs enfants, a fortiori, ne pourront s'épouser étant également du même clan, i. e. du même sang.

Mais ce qu'il y a de particulier dans cette tribu et ce qui est significatif c'est que A qui épouse B l'appelle « util » c'est à dire petite-fille (*J. de Decker s. j. Contribution à l'étude de mariage chez les Bambundu, op. cit. p. 12*) en indiquant par là qu'elle est la petite-fille de son oncle maternel C et que, s'il veut l'épouser c'est grâce à celui-ci. Cet usage et cette terminologie ne sont pas uniquement propres au Bambundu du Congo, nous le retrouvons une fois de plus en Océanie dans l'île de Santo. Là aussi, suivant exactement le même schéma que ci-dessus un homme épouse la petite-fille de son oncle maternel et, chose extraordinaire, lui donne exactement le même nom, celui de petite-fille (*vemaapiku*) (*A. B. Deacon. Notes on Some Islands of the New Hebrides. J. R. A. I. 1929 pp. 484 et 487*). Par ailleurs, toujours au S.-O. de l'île de Santo, le même homme peut également épouser sa cousine croisée, mais en faisant appel cette fois au lemba de cette cousine croisée c'est à dire son père à lui. (*op. cit. p. 485*).

De tout ceci il est suggestif de rapprocher la considération de Rivers dans son « *History of Melanesian Society* » : « J'ai obtenu la preuve définitive, écrit-il, de la coutume pratiquée par des hommes (en Mélanésie) de donner au fils de leur sœur une fille à la place d'une femme, (1) coutume à laquelle j'ai attaché une si grande importance dans l'évolution du mariage entre cousins croisés. (*Rivers. Op. cit. II p. 111*).

Quel qu'ait l'ordre suivi dans l'évolution de cette coutume, et quel que soit le cas : fille de l'oncle maternel donnée à son neveu -- ce qui paraît être le processus le plus classique, ou nièce du lemba donnée à son fils, l'importance du rôle joué par cet oncle maternel est indéniable. Elle est soulignée par la plupart des observateurs qui ont mentionné la pratique du mariage entre cousins croisés. Non seulement elle est capitale chez les tribus à clans matrilineaux qui peuvent être considérés comme des spécialistes de ces mariages, mais elle se manifeste aussi chez certaines tribus à clans nettement patrilinéaux, par exemple les Hamites Peuls qui, d'après G. Vieillard, disent : « La fille du « kao (oncle maternel) » est la première épouse ». (*G. Vieillard. Notes sur les Coutumes des Peuls au Fouta Djallon. Paris Larose 1939 p. 39*).

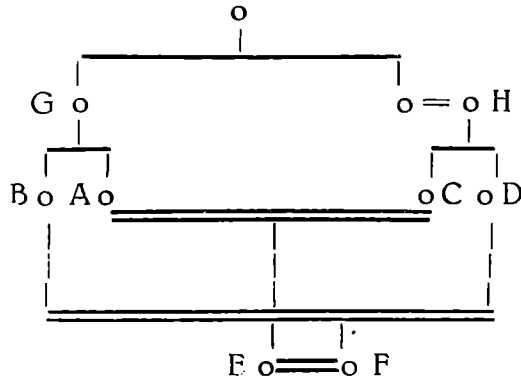
L'hypothèse de Frazer.

Il ne nous paraît pas superflu d'insister sur cette caractéristique, car elle est de nature à nous éclairer sur l'origine de la coutume des cousins croisés.

Le célèbre sociologue Frazer développant les idées de Lewis Morgan, a émis l'hypothèse que ce serait le système connu sous le nom d'échange ou de troc de sœurs qui aurait donné naissance au mariage entre cousins croisés à une époque « où l'attribution limitative à chaque homme d'une seule femme était inconnue » mais où « des groupes d'hommes exerçaient des droits maritaux sur des groupes de femmes » (*J. G. Frazer. L'Homme, Dieu et l'Immortalité. Paris Geuthner 1928. p. 116*), mariages par groupes qui donneraient l'explication du système de parenté par groupes ou classificatoire. (*Op. cit. ibidem*) Suivant cette hypothèse, les hommes de deux groupes échangeraient leurs sœurs entr' eux (*Op. cit. pp. 125-124. Voir également J. G. Frazer : Folklore in the Old Testament II p. 317 ; Totemism en Exogamy IV pp. 305-305 et pp. 151-153 et de ce mariage par*

1. Il s'agit ici d'une femme potentielle à laquelle cet homme aurait droit et qu'il cède au fils de sa sœur. Rivers pense donc que cette forme de mariage (similaire au mariage « ketiule ») a précédé le mariage entre cousins croisés. Cette dernière forme n'en aurait été qu'une modification répondant à la même préoccupation de l'oncle maternel, celle de procurer une épouse au fils de sa sœur.

échange de sœurs (sister-exchange mariage) il en aurait résulté tout naturellement le « mariage entre cousins croisés bilatéraux (bilateral cross-cousin marriage). (1)



Certes, dans le système de parenté classificatoire auquel nous avons attaché une si grande importance, un homme peut avoir tout un groupe de cousines croisées qui sont ses épouses potentielles, et inversement une jeune fille peut avoir tout un groupe de cousins croisés ou maris potentiels, mais ce sera en définitive l'oncle maternel qui décidera si, en fait, ces unions pourront ou non se réaliser, et les frères n'auront aucun pouvoir de décider du sort de leurs sœurs s'ils ne passent pas par lui.

Une distinction s'impose entre « femme potentielle » et « femme de facto ». Un certain libertinage peut exister entre cousins et cousines croisées avant qu'ils ou elles ne soient mariés en fait, mais une fois le mariage contracté, tout commerce sexuel avec une autre femme mariée, peu importe que ce soit ou non entre « isoni » sera sévèrement réprimandé et considéré comme adultère. Ce n'est pas parce que des cousins et cousines s'adressent le titre de mari ou de femme qu'ils ont le droit d'avoir entre eux des rapports comme s'ils étaient réellement unis par le lien matrimonial. La terminologie de parenté, écrit Lowie (Op. cit. p. 58) n'exprime pas nécessairement que hic et nunc des relations sexuelles soient autorisées.

Ce double mariage qui résulte de cette parenté de cousinage croisé bilatéralement n'est nullement défendu chez les Bapende ; il se manifeste occasionnellement, mais sans présenter l'aspect d'une institution particulière. Toutefois, une distinction la différencie du système d'échange de Frazer, en ce sens que, quand ces cas, rarement, se présentent, ils ne sont nullement considérés comme un troc de sœurs fait entre frères, mais bien comme un échange de bons procédés entre malemba au bénéfice de leur clan respectif, car dans ces tribus primitives, le mariage est beaucoup moins une affaire d'individus qu'une affaire de clans. Le lembe G donne sa fille A (avec le consentement de son lembe à elle H à son neveu C, fils de H ; en retour, le lembe H donne sa fille D (avec l'accord du lembe à elle G) à son neveu B fils de G.

On saisit la différence qui existe entre ces deux conceptions. Pour les Bapende, un « troc de sœurs » par leurs frères sans passer par les malemba ne se concevrait pas.

Dans les sociétés primitives que nous connaissons, rien ne fait supposer qu'il ait pu exister un stade de liberté sexuelle où tous les hommes d'un groupe auraient donné libre cours

1. L'on remarquera que ce « bilateral cross-cousin marriage », traduit ici par mariage entre cousins croisés bilatéraux, ne correspond pas à la signification de la même expression anglaise donnée par R. Brown et que nous avons traduite à notre page 8 par « mariage bilatéral de cousins croisés ». P. Sayn dans la traduction de Frazer « L'Homme, Dieu et l'Immortalité » emploie le terme « bi-hétérocousins ». p. 132.

Voir également John Layard, Stone Men of Malekula 1942 p. 103. C'est à dire qu'un homme B cède sa sœur A à C qui, en échange, lui donne sa sœur D. Si C et A son cousins croisés B et D le seront de même et leurs enfants E et F seront entr'eux doublement cousins croisés.

à leurs passions vis à vis des femmes d'un autre groupe, sans la moindre retenue, bien au contraire si loin que peut porter notre enquête, nous trouvons, à l'intérieur du groupe, l'autorité des anciens, en l'occurrence les malemba dont une des attributions et non des moindres est de veiller à ce que les unions matrimoniales se fassent selon la coutume ancestrale. (1)

* *

Un point encore à préciser.

Certains auteurs qui traitent de la question du mariage entre cousins croisés pensent, ou laissent supposer, que ce mariage est *obligatoire*. Lowie va même jusqu'à se demander ce qui arrive dans ces tribus quand un homme n'a pas de cousin croisé ; lorsque sa mère n'a pas de frère ou son père pas de sœur. Il pense que dans de tels cas on fait appel à un parent plus éloigné qui se substitue au fiancé de droit, faisant défaut. (Lowie. Op. cit. p. 26).

Chez les Bapende, comme nous l'avons expliqué, le parent éloigné peut porter le titre de *gisoni* tout comme un cousin croisé proche. Mais il est à remarquer, — comme la conversation avec le vieux chef Mbete l'a précisé — que ce mariage, chez les Bapende ainsi que dans d'autres tribus du Congo, est un mariage de préférence, et nullement d'obligation. Il est de bon ton d'épouser sa cousine croisée, et en fait, comme nous l'avons vu cette forme de mariage est conclue beaucoup plus aisément, la question de la dot p. ex. ne se posait pratiquement pas ou en tout cas ne se posait pas il y a quelques années. Les vieux indigènes qui nous ont signalé cette caractéristique à plusieurs reprises étaient formels dans leurs affirmations. (2)

Quant à la question de savoir si, dans un lointain passé, ces unions entre cousins croisés étaient obligatoires ou non, nous avouerons notre entière incompétence pour y répondre.

* *

La présente étude nous a amené à faire des comparaisons entre le système clanique d'une tribu bantoue, développé ci-dessus, et des institutions similaires pratiquées par d'autres populations du globe. Nous n'avons certes pas cherché ces rapprochements : c'est incidemment qu'ils se sont

1. Frazer construit en bonne partie son argumentation sur les observations faites en Australie par le Prof. Radcliffe Brown (Voir Frazer, op. cit. p. 132-133). Il est assez piquant de constater que R. Brown lui-même s'est nettement opposé aux conclusions de Frazer. Voici ce que nous lisons dans « The Social Organization of Australian Tribes. Oceania 1931 vol I N° 4 p. 426 » « J'ai l'intention de réfuter les vues de Lewis Morgan adoptées de lui par Howitt et Sir James Frazer, qui tentent de montrer que la terminologie de parenté des tribus australiennes n'est pas en corrélation avec l'organisation sociale existant actuellement, mais qu'elle est en connection avec, et qu'elle tire son origine, d'un état hypothétique dans lequel le mariage individuel n'existait pas, mais où des groupes d'hommes étaient unis par des soi-disant liens de mariage avec des groupes de femmes. »

2. Il est communément reçu que, chez les peuples primitifs, le mariage est une affaire de vente ou de troc. H. Labouret dans *Mariage et Polyandrie parmi les Dagari et les Oulé* (Revue d'Ethnographie et des traditions populaires 4ème trim. 1920) écrit : « Dans toutes les races primitives, le mariage est un contrat de nature économique et la remise d'une femme à un homme se résume en somme à une vente, ou si l'on préfère à un échange. » Notre exemple de mariage sans paiement de dot contredit le caractère absolu de cette affirmation. Il n'est pas le seul. Rivers fait la même observation à propos des mariages entre cousins croisés dans les îles Torres (Op. cit. I pp. 184-185) « Si un homme épouse la fille du frère de sa mère, il ne paie rien pour elle » — P. Holderer au sujet des mêmes mariages chez les Mandingues du Sénégal écrit : « Il (le garçon) est dispensé du paiement d'une dot, mais non des formalités nuptiales. En cas de divorce, il n'est procédé à aucun remboursement ». (Coutumiers Juridiques de l'A. O. F. Tome I Sénégal p. 336 Carose 1939, voir aussi Ed. Westermarck : Histoire du Mariage Mercure de France, 1935 III pp 92-93. Voir également E. P. Van Reeth De Rol van den Moederlijken Oon in de inlandsche Familie. Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge, 1935 p. 25. Au Mayombe (Congo Belge) il arrivait que l'oncle maternel donnât sa fille à un de ses « bilezi », ce qui semble inclure le mariage entre cousins croisés. En ce cas, note le R. P. Van den Reeth, il n'y avait pas de dot à payer. Nous pourrions multiplier les exemples.

présentés à nous. Quand, au cours de notre carrière de missionnaire, nous avons fait, au milieu des Bapende, des observations personnelles, nous ignorions le premier mot des théories de Morgan, Rivers, Radcliffe Brown, Lowie etc... et nous étions loin de supposer qu'en Australie et en Mélanésie des institutions analogues existaient et étaient pratiquées dans le même esprit. Un récent retour en Europe nous a fait connaître les ouvrages de ces auteurs et les similitudes rencontrées ont été tellement frappantes que nous n'avons pas cru devoir les passer sous silence dans ce présent article.

Le but de ces pages n'est pas d'émettre des hypothèses ni de tirer des conclusions de ces rapprochements. Il serait toutefois intéressant de rechercher jusqu'à quel point ces différentes coutumes sont liées les unes aux autres; car nous pouvons nous demander si nous ne sommes pas en présence d'un ensemble d'éléments provenant du même système culturel. Éléments qui, dans leurs ressemblances entr'eux, offrent à tout le moins — nous semble-t-il une importance d'aussi grande valeur que des similitudes d'outillage, d'habitation ou de vêtement.

En tout état de cause, dans l'étude des sociétés primitives, la question de la parenté familiale ou clanique, quelque délicate et compliquée qu'elle soit, est une des plus fondamentales, car c'est bien sur elle que repose cette structure sociale dont nous nous efforçons en tâtonnant de pénétrer les mystères.

QUELQUES REGIONS DU GLOBE ET TRIBUS OU LE MARIAGE ENTRE COUSINS CROISES EST PRATIQUÉ.

- Indes (Toda) Rob. H. Lowie. Primitive Society, London 1921 p. 25.
Ceylan (Vedda) Ibidem
Sumatra Ibidem.
Assam. (Chirus) J. K. Bose. Marriage classes among the Chirus of Assam. Man, Octobre 1937 vol XXXVII.
- Australie. Kariera; Bathurst; Melville Islands.
A. R. Radcliffe Brown. The Social Organization of Australian Tribes. Oceania I 1930.
Sydney pp. 52-53 et passim.
Voir aussi J. R. A. I. 1927 p. 343. A. R. Rad. Brown The regulation of marriage in Ambrym.
- Mélanésie) Vanua Levu, Tribus Koro de Viti Levu (Fidji),
Polynésie) Buin (Bougainville)
Tanna, Aniwa } Nouv. Hébrides.
Iles Torres }
Salomon
A. R. Radcliffe Brown. The regulation of marriage in Ambrym. Op. cit.
W. H. R. Rivers. The History of Melanesian Society Cambridge 1914, Vol. I pp 184-185, 257 vol. II p. 123.
Nouvelle Calédonie Eric Rau. Institutions et coutumes canaques. Paris Larose 1944 p. 138.
- Sibérie R. H. Lowie Op. cit. p. 25
Amérique (Miwok) Lowie R. H. Manuel d'Anthropologie culturelle Payot 1936 p. 261.

AFRIQUE

Soudanais

- Ashanti. R. S. Rattray. Religion and Art in Ashanti, Oxford 1927 p. 318.
Jibu (Sous-tribu des Jukun) C. K. Meek. A Sudanese Kingdom. Kegan Paul, 1931 p. 63.
Bobo-Fing (Haute Volta) Sœur Marie du S.-C. La femme noire en Afrique Occ. Payot 1939 p. 44.
Dagari. Ibidem. p. 68.
Lobi Henri Labouret. Les Tribus du Rameau Lobi, Paris. Institut d'Ethnologie, 1931 p. 261.
Manding (Vallée supérieure du Niger) H. Labouret. Les Manding et leur langue. Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques A. O. F. XVII p. 68-69;
P. Holderer. Coutumier juridique de l'A. O. F. Sénégal tome I Larose Paris p. 336.
Ewhe (Côtes des Esclaves) Zündel. Land und Volk der Eweer auf der Selavenküste in Westafrika. Cité par Westermarck E. Histoire du Mariage. Paris, Mercure de France 1935 III p. 166-167.

Hamites

- Peuls (Entre Haut Niger — Sénégal) G. Vieillard. Notes sur les coutumes des Peuls au Fouta Djallon. Publication du Comité d'études A. O. F. Paris. Larose 1939 p. 39.

Demi-Hamites

- Watutsi. Renseignement communiqué par S. E. Mgr Cleire, Vicaire Apostolique du Kivu.
Bantu
Basuto
Ndebele } Werner Eiselen. Preferential Marriage. Africa I 1928 p. 423.
Venda } H. A. Junod. Mœurs et coutumes des Bantous. Payot 1936 Vol I 220 et 280.
Zwazi } J. Laydevant. Etude sur la famille en Basutoland Journal de la Société des Africa-
Xosa-Zulu } nistes Paris 1931 Tome I p. 242.
Khaha-Pedi }
Wayao (Nyasaland) } B. Z. Seligman.
Wahenga (') } J. R. A. I. 1924 pp. 235-237.
Bakaonde (Rhodésie du Nord) } G. Brown. Hehe cross-cousins marriage.
Baïla ' ' } Essays presented to S. C. Seligman London 1934.
Hehe (Tanganyika Territory) }
Wabena (Tanganyika Territory) A. T. et G. M. Oulwick The functions of Bride-Wealth in Ubena of the Rivers. Africa VII 1934 p. 142.
Lovedu J. D. Krige Cattle exchange in Lovedu social structure. Africa 1939 pp. 411-412 note.
Herero (Afrique du sud) Dannert. Zum Rechte der Herero p. 33 sq. Cité par Ed Westermarck. Op. cit. III p. 166-167.
Bavili (Congo Français) Dennett. At the back of the Black Man's Mind p. 36. Cité par Ed Westermarck. Op. cit. III. p. 168-169.

Congo Belge

- Bakongo. J. Van Wing s. j. Etudes Bakongo Bibliothèque Congo N° 3 p. 191.
Basongo Cyr van Overbergh p. 265.
Baholoholo Rob. Shmits p. 174.
Bambunda (Ambundu) Weckx. Les Ambundu du Kwango. Congo Avril 1937 p. 368.
J. de Decker s. j. (Contribution à l'étude du mariage chez les Bambundu. 1942 Revue Juridique du Congo Belge p. 949.

Bapende	}	Observations personnelles par l'auteur du présent article.
Bakwete		
Batshoko		
Basongo		de Beaucorps s. j. Les Basongo de la Luniungu et de la Gobari p. 103.
Bahungana	}	Témoignage de Mr. l'Abbé Léon Nkama (Kikwit).
Bambala		
Bayaka		
Basamba		

Cette liste est forcément très incomplète. Elle fait cependant ressortir l'importance qu'attachent bon nombre de populations primitives à cette étrange coutume des cousins croisés.

Notes sur une forme d'assistance en justice au Ruanda.

Par A. Gille, Commissaire de District.

LE • KUHAGARIKIRA •

Il est intéressant de noter que l'histoire et la langue kinyarwanda mentionnent par le verbe KUHANGARIKIRA (Tenir debout, aider à tenir debout par extension logique : soutenir), une forme d'assistance en justice, un véritable recours à un défenseur.

Celui qui apporte cette assistance est le « muhagarikira », l'avocat du plaideur, du demandeur exclusivement semble-t-il bien.

On n'y avait recours que dans les palabres de quelque importance, lorsqu'on avait des raisons, particulières de redouter que des influences malveillantes n'interviennent contre soi, — et seulement entre gens relevant de chefs différents et dont l'entente n'était pas parfaite. Il était de coutume, en effet, entre notables vivant en bonne intelligence de régler à l'amiable les cas difficiles et au mieux il va sans dire, des intérêts en présence comme de ceux des notables eux-mêmes.

L'intervention d'un *muhagarikira* n'avait jamais lieu lorsqu'on plaidait devant son propre chef. Au surplus, n'avaient recours au *muhagarikira* que des faibles, bahutu ou petits batutsi, non pas, comme on le comprend, les personnages qui, à raison de leurs alliances, de leur prestige incontesté ou de leur richesse en cheptel avaient suffisamment de puissance par eux-mêmes et leur situation dans la vie sociale, pour imposer.

Le *muhagarikira* était, d'ordinaire, choisi par le chef ou le she-buja (suzerain, seigneur), pour son sujet ou son client. Il n'y avait pas de *Bahagarikira* professionnels. On en appelait tout de même, comme il convient, à un personnage à la langue souple et bien au fait des us et coutumes.

Il arrivait, à vrai dire, que les chefs eux-mêmes aillent « kuhagarikira », plaider pour leurs gens, chez un chef voisin, lorsque la matière en valait la peine : lorsque, spécialement, il y avait un certain nombre de différends à liquider.

Notons que l'intervention de l'avocat n'excluait pas l'exposé préliminaire de la palabre par le plaideur. Le demandeur et le défendeur parlaient d'abord. Ensuite, les juges, de vieux abagaragu anciens au courant des coutumes, juges habituels, sinon professionnels, s'adressaient au *muhagarikira* : « vous avez maintenant assisté aux débats préliminaires, entendu les parties en présence ; tranchez la palabre avec nous ». L'avocat prenait la parole, refaisait l'exposé du fond de l'affaire, apportait ses arguments en faveur de l'une ou de l'autre des parties. J'imagine qu'ici mes informateurs font une entorse à la vérité, en hommage à notre conception de l'impartialité en justice : il est plus que vraisemblable que le muhagarikira parlait en faveur de son client, de qui il avait déjà reçu des avances sur honoraires et comptait recevoir encore d'autres bénéfices. Quoi qu'il en soit, après son exposé et la présentation de sa thèse, venait une discussion entre juges et avocat. L'accord, établi, selon une procédure ordinaire au Ruanda, la conclusion des juges et de l'avocat était rapportée aux chefs intéressés, hors le lieu de l'audience et la sentence définitive s'élaborait, je suppose, par tâtonnements et marchandages. Je ne pourrais affirmer que celle-ci était ensuite formulée par le ou les chefs en personne. J'ai tâché de le savoir mais n'ai obtenu sur ce point que réponses obscures ou contradictoires. Il est certain, en tout état de cause, que le *muhagarikira* pouvait marquer son opposition à la sentence rendue et en appeler à la justice du Mwami. Il ne le faisait certainement que si l'accord du chef ou du she-buja puissant qui l'avait délégué n'acquiesçait pas à la solution intervenue, en suite au rapport qu'il lui en avait fait et à discussion du cas avec lui.

L'intervention dominante des chefs dans les différends privés ne saurait valablement étonner ; elle est connexe à l'organisation féodale du Ruanda, conséquence du droit éminent des seigneurs batutsi sur le bétail et les terres, par délégation coutumière du Mwami.

(Mes informateurs, en l'espèce, ont été essentiellement les grands notables Lubusisi et Lwampumu).

L'Umuganuro ou fête du sorgho en Urundi.

Par A. Gille, Commissaire de District.

Nous donnons ici une description de la fête du sorgho telle que nous l'on reconstituée divers personnages — abaganuzo — qui y jouèrent encore un rôle dans les dernières années qu'elle eut lieu.

Fête religieuse essentiellement, devant opérer la désacralisation du sorgho et en permettre le semis, au son multiplié des tambours dans tout le BURUNDI, l'UMUGANURO revêt, à notre sens, un important caractère politique : elle apparaît comme un lien vivant et essentiel, entre la masse de la population et l'institution royale.

La relation présente se réfère, quant aux noms propres des acteurs, à l'un des derniers « umuganuro » qui aînt eu lieu.

* *

La dernière fête du sorgho a eu lieu vers décembre-janvier 1927-1928. Son ordonnance avait fait l'objet, pour lors, de certaines modifications inspirées d'un souci de moralité publique : suppression de l'union rituelle avec MUKAKARYENDA, des sacrifices préalables de taureaux qui devaient servir aux devins ; de l'adoration de MUKAKIRANGA.

* *

La semence du sorgho qui devait servir à la cérémonie provenait de chez le Mwami. Elle était confiée aux trois ABAGANUZO : MAHEMBE, KEBEYA en KAPAYA. Ces graines étaient semées à part d'autres.

La récolte faite était portée et gardée parmi les BIGABILO — arbres sacrés plantés en couronne qui marquent ordinairement l'emplacement d'un rugo royal — de l'endroit.

Les tambours, conservés là, battaient à cette occasion. Le sorgho était moulu et mis en paniers : des INTONGA, grands paniers ronds à provisions ; il était gardé par un UMULINZI (gardien).

La fête approchant, sur avis du roi, on se mettait ensuite en devoir de réunir le miel : IBITURIRE, nécessaire à la fête. Des familles du commandement de BARAMPUHA avaient charge de le fournir —, toujours les mêmes.

Sorgho (isuki) et miel étaient portés -- c'était au moins deux mois avant la fête — à IKIKONGE (non loin de BUKEYE, résidence de la cour), par les ABAGANUZO (KEBEYA, KABWA et MAHEMBE pour les dernières années), et leurs gens. Ils y étaient déposés dans des « ingoro » huttes de grands). On y fabriquait, avec le miel, de l'hydromel et enfin venait la fête.

* *

La veille le Mwami envoyait aux ABAGANUZO un taureau et une vache stérile qui étaient partagés entre les trois ABAGANUZO et les sorciers banima qui avaient apporté ce bétail. On en mangeait la viande et, le soir venu, KABWA se portait chez le Roi avec le tambour KARYENDA qui se trouvait à IKIKONGE, chez KABWA et quelques quatre, six ou huit autres tambours (?), les IGENDANYE (suivants) de KARYENDA. Tous ces tambours étaient cachés sous des nattes fines (ibirago vyibirava).

Les autres ABAGANUZO accompagnaient le cortège qui, chantant, transportait le sorgho et le miel. On arrivait chez le roi qu'il faisait nuit.

Les ABAGANUZO s'asseyaient alors à l'extérieur d'i BURYENDA (le ngoro ou « palais » de KARYENDA) jusqu'à ce qu'on vint les appeler. Ils étaient appelés par RWAMA. MAHEMBE était appelé d'abord, par quatre fois, et MAHEMBE répondait par quatre fois : « Sabwe, sabwe ! » RWAMA disait ensuite : « Renguka i Bwami » (viens chez le Roi). MAHEMBE n'entraît pas. RWAMA appelait de même ensuite KEBEYA, puis KAPAYA.

Les trois ABAGANUZO entraient enfin suivis des porteurs de sorgho et de miel.

RWAMA et NDUWUMWU souhaitaient le bienvenue : « Kaze! Kaze! » ; les ABAGANUZO répondaient : Kasangwe » (nous voici).

A l'intérieur d'i BURYENDA, MWAMBUTSA, NDUWUMWE KAPAYA, MAHEMBE recevaient l'ISUKI et le plaçaient à côté du tambour KARYENDA. KEBEYA recevait le miel des mains des porteurs et le présentait à MAHEMBE qui, lui, le remettait à KABWA et aux ABAJIII, veilleurs du tambour sacré (privilège des abajiji). Tous les abajiji qui se trouvaient dans le ngoro se retiraient. Restaient : le Mwami. NDUWUMWE, KEBEYA, MAHEMBE, KAPAYA. Se trouvaient là encore : MUKAKARYENDA (l'épouse de KARYENDA), trois autres femmes NYEMEMUGAMBA (dans les dernières années, NYABIKAKA, tante maternelle de MWAMBUTSA) NYANGEMANYA et INAMUKOMA. Ces dernières se trouvaient cachées derrière une natte (mu nyarurago) et dormaient.

On découvrait alors l'isuki. Le Roi prenait une poignée du sorgho et le versait sur un van : ainsi douze fois. Puis NDUWUMWE : huit fois ; KEBEYA : huit fois ; MUKAKARYENDA : huit fois ; NYEMEMUGAMBA et KAPAYA : chacun huit fois.

KAPAYA apportait ensuite des bananes séchées qu'il avait chargé de fournir et des colocases. Le Mwami ayant brisé de ses mains huit bananes, les mettait dans une marmite, puis huit colocases : NDUWUMWE faisait de même, puis MAHEMBE, KEBEYA, MUKAKARYENDA, NYENEMUGAMBA, KAPAYA. Ce dernier portait la marmite dans une petite hutte se trouvant derrière le Buryenda où ses gens faisaient cuire les mets.

Sur ces entrefaites, le Roi partait avec NDUWUMWE, MAHEMBE, KEBEYA, MUKAKARYENDA et NYENEMUGAMBA, confiant, pour le moudre, le sorgho à KIRAGANE (homme de MAHEMBE) et à LUBINGA (homme de KEBEYA) ainsi qu'à deux femmes : NYANGEMANYE et INAMUKOMA.

Le sorgho moulu (derrière BURYENDA ?) on en faisait une pâte, l'UMUTSIMA.

*
**

Au chant du coq, avec NDUWUMWE, le Roi revenait. MAHEMBE, accompagné de KEBEYA et KAPAYA, lui présentait l'UMUTSIMA dans un petit panier, l'ICHIBO, les bananes et colocases cuites ensemble dans l'URWAVYA (un très petit pot).

Les ABAGANUSO se retiraient dans un coin de la hutte et le Roi, cependant que les assistants baissaient la tête et les yeux, mangeait des divers mets : ce qui était proprement faire le KUGANURA. Ayant mangé, il donnait un peu de l'UMUTSIMA, des colocases et des bananes à MAHEMBE, puis à KEBEYA, à MUKAKARYENDA, à NYENEMUGAMBA. C'était « KURY' UMWAKA » (manger l'année).

Sur un appel de KEBEYA, NYAMBO et MUHUMBA sortaient les tambours qui se trouvaient dans la hutte SENTARE. D'autres, appelés aussi, des abajiji, entraient dans les BURYENDA, en sortaient KARYENDA et ses IGENDANYE, toujours entourés de nattes. KARYENDA était déposé à l'entrée (ikirimba) de la première enceinte (l'inyubakwa) qui prenait comme dans une pince le palais de BURYENDA.

On commençait à battre les tambours — à l'exclusion de KARYENDA qui était rentré dans l'INGORO immédiatement. Cependant que MWAMBUTSA, resté dans la hutte de BURYENDA,

avec NDUWUMWE et les femmes, accomplissait avec MUKAKARYENDA l'union rituelle, en la possédant.

* * *

Vers l'heure de la sortie du bétail — entre huit et neuf heures du matin, — tandis que les tambours battaient frénétiquement, MUKAKIRANGA — épouse de KIRANGA, génie national qui détient le pouvoir en association avec le Mwami — arrivait, accompagnée de ses sectateurs : les *ibishegu*. MUKAKIRANGA entrait dans la hutte de BURYENDA ; elle y trouvait le Roi et les femmes jouant un rôle dans les cérémonies du jour et que nous avons dites. Entraient avec elle, les femmes BARAHEMANA et MUTWENZI.

Le Mwami, avec NDUWUMWE, se tient au delà de MUKAKIRANGA, BARAHEMANA et MUTWENZI, mais à gauche. Celles-ci se trouvent au fond de la hutte, à droite. Les autres femmes restent derrière le NYARURAGO. Le tambour KARYENDA trône au centre. Les autres assistants dans l'intérieur de la hutte, sont : KABWA, MAHEMBE, KAPAYA, KEBEYA, puis encore : SEKITWE, un homme de KABWA ; MUDANWAGARA, MUSHENZA, BIGENDERA, oncles de KEBEYA ; SERUTU, son cousin ; RUHUMBANYA, frère puîné de KABWE ; NTAHURUMBURA, un umujiji ; BINYAHUZE et KAGOMBA, fils de KABWA, MUSHANZA, son neveu... Ils restent assis.

La foule à l'extérieur, vient sur le seuil de la hutte présenter l'herbe, en signe d'hommage, à KARYENDA. L'offrant dit : « Tsindamahanga ! » (Vaincs les étrangers !) et MUKAKIRANGA y répond par un cri rituel : l'UKUVOMERA.

Le Roi est assis sur des IMIBUMBIRO, sorte de caisse qu'ont aménagée des bahima et qui contient des entrailles de taureaux qu'on vient d'abattre. Les ouvertures de cette caisse sont bouchées par de l'ingwa (terre blanche).

Devant le Roi : un INGABO (bouclier frotté d'ingwa). MUKAKIRANGA, assise sur une sorte d'escabeau, a également devant elle un INGABO. Ces deux INGABO sont les insignes du pouvoir suprême de l'association du Mwami et du génie national.

Vers les seize heures avait lieu la distribution des vaches et des cadeaux, en présence toujours du Mwami et de MUKAKIRANGA. C'est NDUWUMWE et RWAMA qui la font.

On amenait d'abord quatre vaches pour les quatre Rois du cycle royal murundi NDUWUMWE et RWAMA armés de branches de ficus les frappaient une à une disant : *Iynka ni ya Ntara... »*, « ... ni ya Mwezi... », et ainsi de même pour toutes les vaches offertes : « ... ni ya MAHEMBE ;..., ni ya KEBEYA... » ...etc...

Le lendemain soir, NDUWUMWE et le Mwami distribuaient des houes à tous ceux qui avaient reçu des vaches et à d'autres. Ces houes avaient été apportées par MUKAKIRANGA.

La fête n'est pas terminée encore. Les tambours battent toujours à longueur de journées. Le septième jour, après l'UMUGANURO proprement dit, avait lieu le KWIYELEKA (danse) des chiens ; les huitième et neuvième : des chasses ; le dixième la danse des bêtes tuées dans le BURYENDA (MUKAKIRANGA en recevait une ; KEBEYA et MAHEMBE, chacun une).

MUKAKIRANGA apportait des charges de sorgho que, trois jours après, le Mwami répartissait entre les cérémoniants, les sorciers, les taureaux sacrés, ... etc...

Puis huit jours passaient — de repos et de beuveries, sans doute — à la cour.

Le neuvième jour, on rentrait les tambours. Les trois ABAGANUZO MAHEMBE, KEBEYA et KAPAYA, chacun à leur tour, prononçaient cette allocution d'adieu au Mwami : « Tulachuye amahoro ; ulatuburana, ulatugabira, *utuhetere inkoni* »... soit : « Nous emportons la paix, tu défendras notre cause, tu nous combles de cadeaux et tu nous en donneras encore ».

Utufetere inkoni: tu courbes pour nous l'inkoni, c'est-à-dire le bâton dont on frappe la vache (comme nous avons vu) dont on fait cadeau, en disant à qui on l'attribue.

* * *

Notons que KEBEYA et, je suppose, les autres ABAGANUZO, ne pouvaient voir le Roi en dehors du MUGAMURO.

Il est un petit sorgho (urubere) qu'il est permis de semer sans souci de l'autorisation royale.

Le peuple pouvait semer le sorgho dès la fin des chasses. Le *abaganuzo* rentraient chez eux, y faisaient encore battre les tambours des *ibigabilo* annonçant au pays « umwami yaganuye » l'umugamuro est chose faite, vous pouvez semer le sorgho.

JURISPRUDENCE

Nous extrayons du Bulletin de Jurisprudence des Tribunaux Indigènes du Ruanda-Urundi les jugements suivants :

Jugement n° 30 - Tribunal de la chefferie

Barusasiyeko, siégeant à Ijenda.

Audience publique du 19 mai 1945.

En cause :

Rugezamigera c/ Nicobaharaye.

Personnalité du défunt. - Vente d'un terrain appartenant à un tiers. - Obligations des héritiers.

I. La personnalité d'un défunt est continuée par ses héritiers.

II. L'acheteur de bonne foi d'un terrain doit supporter la perte de celui-ci après le décès de son vendeur pour le cas où le premier acquéreur réclamerait sa propriété.

III. Les héritiers d'une succession doivent en supporter le passif.

JUGEMENT.

Le demandeur déclare ce qui suit :

J'ai acheté une propriété à Mbanye et lui ai présenté à son choix un taurillon + 150 frs, ou une génisse. Mbanye jeta son dévolu sur le taurillon + 150 frs. Mbanye est mort voici son parent Nicobaharaye me supplante. Les témoins de notre affaire sont Semusura et Samuhutu.

Le défendeur réplique comme suit :

Le fils de Kanywigiri. Mbanye, est mort. Sa propriété fut d'abord cultivée par Nyanama ; après la première récolte, j'allai demander à Nyanama de me céder cette propriété. Le chef me la donna et le père de Macinya, Mbirwihisha devait me la délimiter. Mbanye refusa complètement ainsi que Gihutu. Ils vinrent revendiquer leurs droits sur cette propriété, chez le chef. Ce que voyant Nyanama, nous dit de nous arranger entre nous. Nous partîmes et en chemin, je leur offris une bière de 15 frs. Ils me demandèrent un tauril-

lon que je leur donnai. Mbanye appela Ntubika et Ntakimuhana et alla me délimiter la propriété. Si maintenant Mbanye a passé outre et a vendu à Rugezamigera la propriété déjà me revenant, Rugezamigera, doit en supporter les pertes.

Comparaissent les témoins de Rugezamigera qui, serment prêté, nous déclarent ce qui suit :

Semusura : Une chose est certaine, Rugezamigera m'avait pris pour témoin, mais je ne le voulus pas tout seul ; on appela Samuhutu. Que Mbanye lui ait vendu un terrain, qu'il avait cédé à un autre, nous l'ignorions totalement. Mbanye, voulait d'ailleurs la lui vendre sans témoins pour être à couvert des réclamations du premier acquéreur. Mais j'ai vu le taurillon donné et 150 frs ; la délimitation du terrain échu à Rugezamigera.

Samuhutu : même déclaration que ci-dessus.

Comparaissent les témoins de Nicobaharaye qui, serment prêté, déposent ce qui suit :

Ntubika : J'ai assisté à leurs conclusions de vente : Mbanye avait offert à Nicobaharaye pour un taurillon, une propriété à laquelle, il ajouta un autre terrain longtemps en jachère et c'est ce terrain qui est litigieux. J'ignore quand Rugezamigera a acheté le même terrain ; Mbanye s'est bien gardé d'appeler les voisins qui déjà connaissaient l'aliénation du champ à Nicobaharaye.

Par ces motifs ;

Vu l'ordonnance législative n° 348 du 5 octobre 1943 sur l'organisation des juridictions indigènes au Ruanda-Urundi.

Le tribunal :

Décide que Rugezamigera, supporte les conséquences de la mauvaise foi de son vendeur, et que ceux qui ont vu délimiter la propriété acquise par Nicobaharaye aillent, avec un assesseur repiquer sa propriété, parce que suivant la coutume on ne peut spolier le premier acquéreur en faveur du

deuxième, malgré que ce dernier est de bonne foi, et qu'il a donné une plus grande valeur

Ainsi jugé et prononcé au tribunal indigène, séant à Ijenda, en audience publique du 19 mai 1945, où siégeaient le chef Barusasiyeko Louis. Juge; Marura et Rwandamaguru assesseurs; Rutahe, Greffier.

NOTE

I. La personnalité d'un défunt est continuée par ses héritiers. Les héritiers supportent le passif de la succession.

Dans le droit coutumier les dettes sont remboursées par les héritiers.

II. Les faits se présentaient comme suit :

Mbanye vend son terrain à Nicobaharaye. Quelque temps après Mbanye vend le même terrain à Rugezamigera. Mbanye meurt. Rugezamigera veut cultiver sa propriété.

Le premier acquéreur Nicobaharaye revendique ses droits sur la même propriété. Le tribunal décide que Nicobaharaye est le premier acquéreur du terrain; il condamne Rugezamigera à supporter les conséquences de la mauvaise foi de son vendeur.

Cette solution est-elle équitable ?

On peut répondre oui parce que Rugezamigera n'a demandé que de recevoir sa propriété qui appartenait déjà à Nicobaharaye.

Mais on devrait répondre non si Rugezamigera avait demandé en ordre subsidiaire des dommages-intérêts pour le cas où le tribunal estimerait qu'il n'est pas le vrai propriétaire.

Le tribunal pourrait-il lui en accorder encore ?

Il semble que oui, mais pour cela il faudrait qu'il introduise une action contre les héritiers du premier propriétaire, qui continuent la personne de Mbanye décédé.

On peut se demander si au point de vue pénal, le fait pour Mbanye d'avoir vendu un terrain qui ne lui appartenait pas ne tombe pas sous le coup de l'article 96 du code pénal livre second.

III. Voir à ce sujet : Tribunal de la chefferie Kisage du 16/2/45. Servir 1945 p. 149. Tribunal

de la chefferie Barusasiyeko du 29 mars 1945.

S. G.

Jugement n° 31 — Tribunal du Territoire d'Astrida siégeant à Astrida.

Audience publique du 16 juin 1945.

En cause

Senkomo c/ Munanira.

Remboursement de dot en cas de divorce.

I. N'autorise pas le remboursement de la dot le divorce de deux époux dont l'union a donné un enfant.

II. Un mari qui a versé une dot, ne peut offrir de racheter son enfant, pour obtenir après divorce, le remboursement de la dot.

JUGEMENT.

Le demandeur déclare ce qui suit :

Après le versement de la dot, j'ai épousé la fille de Senkomo, ne sachant pas que son mari était parti pour l'Uganda. La vie commune est devenue impossible avec elle, qui se trouve pour le moment chez ses parents. Je me demande pourquoi je n'obtiendrai pas le remboursement de la dot.

Le défendeur réplique comme suit :

En effet, il m'a donné une vache en dot. Senkomo a répudié sa femme étant enceinte. Sa femme a eu un enfant. S'il veut, qu'il les prenne tous les deux.

Le Tribunal procède à l'interrogatoire des parties et demande à Senkomo :

D. Voulez-vous reprendre la vie commune avec votre femme ?

R. Non, puisqu'elle est devenue impossible.

D. Avez-vous eu un enfant avec elle ?

R. Oui.

D. Voulez-vous le remboursement de la dot ?

R. Oui, puis je rachèterai l'enfant.

Attendu que Munanira, ne favorise pas le divorce de deux conjoints et que les époux ont eu un enfant, que Munanira ne souhaite

qu'une chose : que les deux époux reprennent la vie commune; qu'en outre il déclare que la dot versée est une génisse;

Attendu qu'en droit coutumier personne ne peut obtenir le remboursement de la dot si sa femme a un enfant avec lui, qu'en outre on ne légitime pas les enfants quand la dot a été versée;

Le Tribunal

Déboute le demandeur et déclare sa cause non fondée. Dit qu'il pourra plus tard obtenir l'indongoranyo.

Ainsi jugé et prononcé à Astrida, en audience publique du 15 juin 1945, où siégeaient Mutembe, juge; Rugemintwaza, Sebgitabure, Muhenyi et Gashugi, assesseurs; Kanuma, Greffier.

Senkomo, interjette appel le 27 juin 1945.

NOTE.

I. Ce point n'appelle aucun commentaire. Il est de principe qu'après divorce, il n'y a

pas de remboursement de dot, quand l'union des deux époux a donné lieu à des enfants qui sont encore en vie (cfr. dans le même sens : Tribunal du Mwami de l'Urundi à Muramvya le 18 janvier 1945 - Servir 1945 p. 153).

II. On ne peut racheter des enfants quand on a versé une dot avant ou après le mariage.

Le rachat ou la légitimation d'un enfant est possible dans le cas où la dot n'a pas été versée avant le divorce ou avant la mort de l'épouse.

Le tribut donné pour la légitimation des enfants n'est pas une dot.

Mais la vache en rachat d'enfant ou celle de dot, donne droit à l'indongoranyo.

Le rachat des enfants ne peut donner lieu à l'indongoranyo si par le fait on a donné un taurillon dans le cas d'un garçon.

Le tribunal a omis de statuer sur les frais de la procédure.

S. G.

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des deux premières années (1925 et 1926), sont épuisées.

Les numéros restants des années 1927, 1928 et 1929 : 150 francs.

Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.

Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.

Celles des années 1943 et 1944 non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.

Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.

La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1075 francs.

La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les années 1930 à 1944 reliées, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et ses deux suppléments : 1925 francs.

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées : 35 francs par année.

Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.

Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume) : 105 francs le volume.

Celle des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES :

Ouvrages épuisés : Introduction à la jurisprudence congolaise, Les Juridictions indigènes, La Dot et Le Droit coutumier, branche nouvelle du droit par A. Sohler ; Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux ; Coutumes et institutions des Barundi, par E. Simons.

Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique, par H. de Beaufoirt et L. Van Hoof, broché 15 francs.

Le régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen, un volume broché, 70 francs.

Les diverses sortes de 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 Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 francs.

Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.

Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.

Enquête sur le droit coutumier Congolais : Questionnaire, par P. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.

La famille chez les Basfilla, par R. Marchal, 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 supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, par L. Bours : 150 francs.

Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec les deux suppléments : 325 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., 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 Bageke, 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 - 1916-1920 - Souvenirs de carrière par F. Dellicour, 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.

La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.

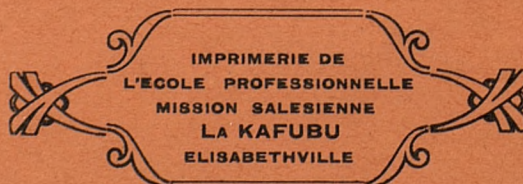
Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.

Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.

La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari, par le R. P. de Beaucorps, s - j., une brochure, 5 francs.

Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, 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 : 100 frs ; au Bulletin seul : 50 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

LE DROIT COUTUMIER DU CONGO BELGE, Précis du cours professé à l'Université Coloniale de Belgique, par M. Sohier, Conseiller à la Cour de Cassation (suite et fin) 375

LE MARIAGE CHEZ LES BAHAVU, par M. Braun, Administrateur Territorial 393

JURISPRUDENCE :

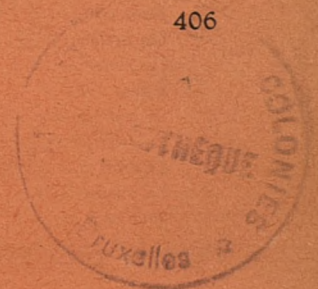
Procédure. - L'omission d'entendre un témoin constitue une violation des règles de procédure précisées à l'article 26 des décrets coordonnés sur les juridictions indigènes. 404

TABLE DES MATIERES 1945-1946

TABLE ALPHABETIQUE DES AUTEURS 405

TABLE ALPHABETIQUE DES ETUDES 406

TABLE ALPHABETIQUE DE LA JURISPRUDENCE 406



En raison de la hausse persistante des prix d'impression, nous sommes au regret de porter à la connaissance de nos abonnés que nous nous voyons obligés, à partir du premier janvier 1947, de porter les prix des abonnements annuels : à 85 francs pour la Revue Juridique seule, à 65 francs pour le Bulletin des Juridictions Indigènes seul, et à 120 francs pour l'abonnement combiné à la Revue et au Bulletin.

Le Comité.

plus ou moins selon les cas.

1. L'exogamie.

« Nous avons l'intention de faire réimprimer le très intéressant ouvrage du Révérend W. F. P. BURTON « L'AME LUBA ». Nous serions reconnaissants aux personnes qui désireraient acquérir ce livre de nous le faire savoir le plus vite possible.

Merci.

Le Secrétaire Général-Adjoint,
D. MERCKAERT.
Procureur Général, a. i.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

LE DROIT COUTUMIER DU CONGO BELGE

précis du cours professé à l'université Coloniale de Belgique

par M. Sohier,

Conseiller à la Cour de Cassation, Procureur Général honoraire à Elisabethville.

(Suite et fin)

CHAPITRE IX

DROIT MATRIMONIAL

840.141/675

89) *Importance de la matière*

Toute le société repose sur la famille, dont le mariage est la base.

La grosse majorité des procès est constituée par les « palabres de femmes ».

Il faut se rendre compte que les unions indigènes sont réellement des mariages, fondés comme partout sur l'amour, le désir d'une postérité, l'intérêt, les convenances, chacun des éléments jouant plus ou moins selon les cas.

1. *L'exogamie.*

90) *Caractéristique du mariage indigène*

Selon qu'on se trouve en régime de matrilinealité, il y a interdiction de mariage dans la même lignée féminine ou masculine.

Sauf exception, il n'y a pas empêchement de mariage dans l'autre lignée. Au contraire, il y a endogamie tribale et, dans certains groupements, privilège de mariage pour l'autre lignée : un cousin a par exemple des droits sur la jeune fille, il est son fiancé légal.

91) *Dualité de parentèles*

Conséquence de l'exogamie, les époux appartiennent toujours à deux parentèles différentes

92) *Egalité des époux*

Etant donné les principes de la responsabilité collective et de la solidarité familiale, les époux ne sont pas dans leur union deux individus isolés en face l'un de l'autre. Ils y représentent deux groupes, égaux en principe.

Il en résulte que les époux sont égaux. Chaque fois qu'on constate un droit ou une obligation de l'homme, on découvre un droit ou une obligation identique de la femme.

93) *Procédure*

Il en résulte encore que les conflits en matière matrimoniale étaient des conflits de groupes autant que de personnes.

Aussi se résolvait-ils le plus souvent par des procédés de droit international plutôt que de droit interne : prises d'otages, guerres privées ou arbitrages. Sauf là où ils étaient très puissants les souverains ne se mêlaient pas de ces questions d'ordre privé.

A cause de la gravité que prennent ainsi les conflits, le droit matrimonial multiplie les précautions pour les éviter : préparation de la preuve (cérémonies), garanties (dot), conciliation, (l'agent matrimonial).

2. Le mariage, contrat triple.

94) *Complexité de tout mariage*

Le mariage est un contrat de société. Mais la société qu'il institue est complexe, en sorte qu'on peut y distinguer trois contrats distincts.

95) a) *L'union des personnes*

Un homme et une femme unissent définitivement leurs vies pour s'entraider dans leurs difficultés matérielles et morales et assurer par leurs enfants la perpétuité de la race.

Nous appellerons cet aspect du mariage l'union conjugale.

96) b) *L'union des familles*

Le mariage crée nécessairement des liens entre les familles des époux.

C'est ce que nous appelons l'alliance.

97) c) *L'union des biens*

Deux personnes ne peuvent vivre ensemble sans que leurs biens se confondent, se mêlent. C'est ce qu'on appelle le contrat de mariage.

Chez nous chaque mariage fonde en quelque sorte une nouvelle famille, aussi le régime normal est la communauté.

Chez les noirs, comme les époux restent les membres de deux groupes différents, le régime est la séparation de biens. En général chacun reste propriétaire :

de ce qu'il a apporté au ménage (le trousseau de la femme)

du produit de son activité propre.

98) *Importance de l'alliance*

L'alliance a dans le mariage indigène une importance beaucoup plus grande que dans notre mariage à base individualiste.

Motifs :

Une parentèle ne peut vivre que si elle contient des jeunes : culture, travaux, guerres. Donc le mariage, qui assure la perpétuation du groupe, intéresse l'existence même de celui-ci.

Le groupement est une grande coopérative de production et une mutualité :

importance du départ d'un des membres qui prive le groupe d'un coopérateur ;

importance de l'entrée de coopérateurs de valeur.

Vu les règles de la responsabilité collective, chaque membre des deux familles sera impliqué dans tous différends qui naîtront à propos du mariage (arrestations d'otages). Il faut se prémunir contre les difficultés par de bons choix, la publicité des opérations, la participation de tous.

99) *Importance de l'union conjugale*

Si l'alliance a pour les noirs plus d'importance que pour nous, il n'en résulte pas que l'union conjugale n'aurait qu'un rôle accessoire. Le respect de la personnalité par le droit indigène est plus grand qu'on ne le dit généralement ; si les individus existent pour la communauté, la communauté est faite pour les individus. Aussi le consentement des époux est-il toujours strictement nécessaire.

L'existence d'une forme de mariage par enlèvement pour forcer le consentement des parents prouve que cet élément prime.

100) *Définition*

Ces préliminaires permettront de comprendre notre définition: le mariage du droit coutumier congolais est la combinaison d'un contrat entre deux personnes de sexes différents, créant

entre elles une société de vie, des droits et des devoirs réciproques, et d'un contrat entre parents les rendant cette union opposable aux groupes, lui assurant leur appui et légitimant les enfants.

3. Les Fiançailles.

101) Définition

Les fiançailles sont l'engagement réciproque de réaliser le mariage de deux personnes engagement pris conjointement par les futurs époux et leurs familles.

102) Caractéristique

Les fiançailles peuvent à tout moment être rompues par chaque partie sans justification aucune.

Il n'est pas toujours facile de distinguer s'il y a mariage ou simplement fiançailles, les noirs ne faisant pas toujours explicitement la différence et leur vocabulaire manquant souvent de précision. Le critère est cependant simple : quand on observe ce caractère de précarité de l'engagement, il y a fiançailles et non mariage. Le mariage naît au moment où l'union des époux ne peut plus être rompue que par le divorce.

103) Age

Il varie d'après les coutumes. Dans la plupart les fiançailles peuvent être contractées dès avant la nubilité, même en bas âge, et même parfois avant la naissance.

104) Forme

Les fiançailles se réalisent par la remise et l'acceptation d'un cadeau de peu de valeur, remise par le futur à la fiancée. Cette remise s'opère en public.

Le cadeau doit être de peu de valeur (perle, anneaux, poule, pot de bière, chez les pygmées quartier de venaison jeté devant la maison) car sa restitution doit être facile si on veut se délier. Ce n'est pas un cadeau proprement dit, un paiement destiné à enrichir celui qui le reçoit, mais un instrument de preuve.

Actuellement le cadeau est souvent remplacé par quelques francs. Quand dans une affaire on parle d'un tel versement, on ne peut dire : « c'est trop peu pour faire une dot, donc cela n'a pas d'effet juridique ». En effet, si ce n'est pas une dot, ce peut être un cadeau initial.

Ce cadeau peut être remis à la femme elle-même en cas d'absence des parents, à la différence de la dot. Du fait que la somme a été remise à la femme, on ne peut donc conclure qu'il s'agisse nécessairement du salaire de la prostitution : le cadeau est souvent fort inférieur au paiement fait à une prostituée.

105) Consentements nécessaires

du futur, qui presque toujours fait lui-même la demande, envoie l'émissaire ou accompagne son père.

de la fille : beaucoup de coutumes lui réservent un rôle dans l'acceptation du cadeau ; chez les pygmées l'ancien lui-même l'interpelle en public pour vérifier si elle est d'accord.

des parents du jeune homme : la demande a souvent lieu par un ou plusieurs parents ou ils accompagnent le prétendant ou l'émissaire, ou ils désignent celui-ci.

des parents de la jeune fille : c'est le père qui reçoit le cadeau, souvent un cadeau spécial est remis à la mère, parfois l'ancien lui-même joue un rôle dans la cérémonie.

Quand les futurs sont trop jeunes pour consentir, le consentement est censé donné en leur nom par les parents. Mais dès qu'ils en sont capables leur ratification au moins tacite est nécessaire et ils peuvent rompre.

106) Effets des fiançailles

Les effets des fiançailles sont progressifs, et les différentes étapes en sont parfois marquées par la remise de nouveaux cadeaux dont chacun porte un nom spécial.

107 a) Droit exclusifs du fiancé sur la fiancée

Les fiançailles emportent pour les parents de la future interdiction de recevoir un autre prétendant ou des versements d'un autre. Contrevenir à cette interdiction était un manquement grave, qui amenait des voies de fait, des guerres entre groupes. Actuellement les tribunaux le sanctionnent à juste titre de dommages-intérêts, d'amende et même de prison.

108 b) Obligation de fidélité

Disons de fidélité de la part de la fiancée et de bonnes mœurs de la part du futur : car si l'obligation est moins stricte pour celui-ci, qui d'ailleurs peut même avoir déjà d'autres femmes, cependant son inconduite serait une cause certaine de rupture.

109) c) Devoir mutuel d'aide et d'assistance

Le futur doit participer à l'entretien de la fiancée : cadeaux de toilette et de nourriture. Mais les cadeaux sont réciproques : il est lucratif d'être fiancé.

Ce devoir existe, non seulement pour les fiancés entre eux, mais à l'égard des familles. Les fiancés doivent aider leurs futurs beaux-parents dans leurs travaux, prendre part à leurs épreuves et à leurs joies. Réciproquement les familles doivent les appeler à cette participation. Toute abstention serait interprétée comme une preuve de manque d'affection et amènerait la rupture.

110) b) Obligation de stage

Du futur : dans les régions matrilocales, il doit aller résider quelque temps dans le village de sa fiancée pour travailler aux champs de sa belle-mère, et ainsi l'assister, s'initier à son futur village et permettre à ses beaux-parents de l'apprécier. La même coutume existe dans certains groupes patrilocaux.

De la fiancée : elle doit aller résider quelque temps dans village de son futur où elle est confiée à sa mère ou à une de ses femmes. Elle y fait l'apprentissage de la vie de son futur village de ses travaux, des goûts de son futur époux.

111) e) Accomplissement du devoir conjugal

Il est sévèrement interdit par la plupart des coutumes. Ce serait une cause, non seulement du rupture, mais de dommages-intérêts.

Dans quelques coutumes cependant il est obligatoire ; c'est là déformation du vrai sens des coutumes, parfois due à la superstition (pour faire apparaître les règles), parfois pratique nouvelle par imitation des blancs.

112) Les rapports sexuels avant la nubilité

Sauf exceptions, le droit indigène interdisait les rapports sexuels, soit entre fiancés, soit entre époux, avant la nubilité. Les pratiques contraires actuelles sont généralement dues à une

dégradation des mœurs que les autorités indigènes réprouvent, car elles se rendent compte du tort ainsi causé à la race.

Nous devons réagir contre ses pratiques en nous servant :

- des autorités indigènes qui agiront dès qu'elles se sentiront appuyées par nous ;
- des règles coutumières qui généralement punissent ces actes ;
- quand les règles coutumières sont en sens contraire, du principe que les coutumes ne peuvent être appliquées quand elles sont contraires à l'ordre public ;
- de notre code pénal, tel que l'interprète la jurisprudence : la défloration, les rapports sexuels avec une enfant sont toujours des viols, de même toutes autres pratiques sont des attentats à la pudeur avec violence, même si l'enfant a consenti ; en effet, du moment que la victime est trop jeune pour donner un consentement valable, c'est comme si elle n'avait pas consenti.

113) Jugement sur les fiançailles jeunes

Cette institution est généralement critiquée parce qu'on s'imagine qu'elle comporte nécessairement des rapports prématurés et une grande disproportion des âges des époux. En réalité, sainement comprise, elle offre de grands avantages :

pour la stabilité des mariages : les fiancés s'accoutument graduellement l'un à l'autre et à leurs nouvelles familles. Ils savent quelle vie les attend dans leur nouveau milieu : le mariage est mieux préparé :

pour la moralité de la future : elle ne se privera pas de jeux avec les enfants de son âge considérés comme innocents par les mœurs indigènes, mais en général elle se réservera pour son futur ;

pour la formation du fiancé : s'il est jeune, il travaillera pour gagner la dot : celle-ci a été un instrument de progrès économique et un auxiliaire de notre pénétration.

114) La retraite anténuptiale

Il ne s'agit pas ici d'une coutume à caractère juridique, mais il est intéressant de rappeler cette pratique pour montrer l'importance accordée au mariage dans la société indigène. Cette préparation à la vie maritale, fête de l'adolescence et école ménagère, droit, malgré certains détails obscènes, être considérée comme favorisant les bonnes mœurs et la bonne conduite des filles qui doivent y arriver vierges.

4. L'alliance.

115) Des trois espèces d'alliance

Comme une vue de l'esprit, nous pouvons dire qu'on trouve dans les tribus congolaises des traces de trois espèces de mariages, répondant à des conceptions logiques différentes.

Mais bien entendu on ne les trouve pas ainsi tranchées dans la réalité. On n'aperçoit que des institutions complexes, dont on peut supposer qu'elles sont un mélange des régimes simples primitifs, mélange dû aux migrations, aux contacts entre peuples (voisinage, exogamie, conquêtes), aux événements, à la volonté de législateurs adaptant leur droit à des faits nouveaux. Hypothèse permise lorsqu'on voit encore les institutions évoluer de nos jours (naissance récente de la dot chez les Balebi).

116) I. Le mariage avec stage

Cette forme est particulièrement adaptée à la famille matrilineale matrilocale.

Il n'est pas question de dot, car le mari ne reçoit rien, la femme restant dans sa famille et les enfants appartenant à celle-ci.

Mais la famille qui va accueillir le mari dans son sein doit s'assurer qu'il sera capable de faire vivre son ménage et que par son caractère il ne troublera pas la communauté. Il vient donc pendant un certain temps travailler aux champs de sa future belle-mère, préparer les champs et la hutte du futur ménage.

117) II. Le mariage avec dot compensation

Forme type de la famille patriarcale, patrilinéale, patrilocale.

La femme va aller habiter avec le mari et les enfants appartiendront à la parentèle de celui-ci. La parentèle de la femme va perdre l'activité de celle-ci et ses enfants : elle se fait donner un dédommagement sous forme de dot.

La dot est payable à n'importe quel moment, même après le mariage. Elle n'est pas remboursable en cas de décès de la femme. Elle s'accroît pendant le mariage, notamment en cas de survenance d'enfant.

118) III. Le mariage avec dot-garantie

Adapté à la famille matrilineale patrilocale.

La famille, tout en gardant ses droits sur les enfants et sur la femme, autorise celle-ci à aller habiter chez son mari, vu le caractère peu pratique de la matrilocalité pour les sédentaires, Mais on exige sous forme de dot des garanties que la femme sera bien traitée et fera retour au groupe.

La dot est payable intégralement avant le mariage, remboursable dans tous les cas sauf à titre de pénalité, parfois remboursable en cas de survenance d'enfant.

119) Caractères de la dot moderne

La dot, telle qu'elle était à notre arrivée :

N'est pas un prix d'achat : les personnes libres ne sont pas dans le commerce. Le mariage est une institution qui dépasse de loin en importance un simple contrat de biens.

N'est pas la formalité qui crée l'union entre époux. Dans aucune coutume le moment où le mariage devient définitif n'est celui d'un versement dotal.

Ne se paie jamais en une fois. Il y a une série de versements dont chacun a des effets juridiques spéciaux.

Se payait exclusivement en valeurs consacrées par la coutume. Le plus souvent ne servant à rien d'autre, des colliers qu'on ne portait pas, des couteaux ne coupant pas. Nous avons donné à la dot un caractère lucratif en introduisant le paiement en numéraire.

120) Rôle de la dot

I. Elle est essentiellement un instrument de preuve du consentement des familles. Ce rôle peut être joué pas une dot faible. Elle est remise au père, à d'autres parents, jamais à la jeune fille. Les valeurs dotales sont généralement fournies au moins en partie par la famille du fiancé, le témoin et les parents du fiancé interviennent généralement dans la remise.

II. Elle assure la stabilité du mariage : plus la dot est forte, plus le mariage est durable
Comment elle joue ce rôle :

elle assure l'affection de la femme, car une forte dot est pour la femme une preuve de l'affection du mari.

elle donne au mari un intérêt à bien traiter sa femme, car s'il traite mal celle-ci il risque de perdre la dot. La coutume institue même des présomptions contre lui : ainsi si la femme se suicide.

elle intéresse les parents au maintien de l'union, car ils devront rembourser la dot si la

femme quitte le mari, et ils éprouvent bien des difficultés à le faire quand la dot est importante et qu'ils l'ont dépensée.

Déviations :

Actuellement, sous notre influence et celle de la transformation économique, la dot se paie en argent. Elle perd ainsi en partie son caractère pour ressembler plus à une affaire. Les taux deviennent aisément dérisoires ou exagérés, sans rapports avec la signification de l'institution. Elle se dépense plus facilement, donnant lieu à des fraudes, mais aussi elle se rembourse plus facilement.

D'autre part, alors que la dot ne peut être reçue et remboursée que par la famille, il arrive de plus en plus que le versement soit fait à la femme et le remboursement opéré par un prétendant, par son amant. Ces licences, contraires à la stabilité de unions, n'ont pu s'introduire qu'à la faveur d'un manque de surveillance et de direction des juridictions. Le paiement à la femme est nul juridiquement. Le remboursement par un tiers est nul. Si la famille reçoit l'argent de l'amant ou d'un prétendant en vue du remboursement avant la dissolution du mariage, elle commet une infraction grave. Le remboursement effectué dans ces conditions est nul et des sanctions pénales s'imposent.

5. *L'union conjugale*

121) *Principe :*

Comme dans notre droit, l'union conjugale se réalise par l'échange des consentements des époux.

Il y a un moment où l'engagement essentiellement révocable des fiançailles se transforme en union définitive, ne pouvant plus être dissoute au gré des parties, mais uniquement par la mort ou le divorce. Ce moment n'est jamais un versement dotal. C'est toujours une cérémonie publique prouvant le consentement des époux, cérémonie où les parents ne jouent que le rôle de témoins.

122) *Formes*

Il existe deux formes de mariage.

123) a) *le mariage solennel après fiançailles*

De nombreuses formalités précèdent l'union : agapes, exposition des fiancés, cortège, fille s'agenouillant sur les genoux du père, fille marchant sur le corps de la mère : tout cela a valeur de preuve.

le tout est couronné par une cérémonie qui exprime les consentements des époux. c'est généralement un pas, le franchissement d'une limite ensemble, par exemple l'entrée dans la maison.

124) b) *le mariage par enlèvement*

C'est une forme de mariage ayant pour but de forcer la main des parents. Elle est encore insuffisamment étudiée, parce que rare, mais elle est signalée dans nombre de groupes.

Le futur vient prendre la jeune fille en laissant un signe de sa volonté de l'épouser : flèche, plume. Il la conduit chez lui et fait devant témoins la cérémonie qui marque l'échange des consentements dans le mariage ordinaire, le pas. Leurs droits et devoirs réciproques naissent à ce moment.

Ensuite il commence les négociations avec les beaux-parents : l'alliance suit l'union.

6. Effets du mariage

125) 1: *Le mariage crée l'union définitive des époux*

Cette union n'est pas indissoluble, puisque le divorce existe, mais elle est définitive en ce sens que les époux ont l'intention de la contracter pour la vie et que le divorce n'est envisagé que comme une mesure extrême dont on espère bien que jamais on n'aura besoin.

126) 2: *Il met la femme au risque du mari*

Le mari est désormais responsable vis-à-vis de la famille de la femme de tout ce qui arrive de défavorable à celle-ci.

127) 3: *Il attribue au mari des droits sur les enfants à naître de la femme*

C'est la présomption de notre code civil. Avant le mariage, le père n'a aucun droit sur les enfants, la filiation naturelle n'est pas reconnue. Une fois le mariage célébré, le mari est réputé père des enfants. Cette présomption pourrait être renversée par lui, c'est le désaveu. Mais elle ne peut l'être, ni par la femme, ni par le véritable père. Dix ans, vingt ans après la séparation des époux, la présomption continue à jouer. Elle ne cesse qu'après divorce et restitution de la dot.

128) 4: *Il crée entre époux des droits et devoirs réciproques*

Ces obligations sont réciproques, en vertu du principe d'égalité des époux dans le mariage. Ce sont :

129) a) *devoir d'affection*

Tout ce qui prouve un manque d'affection de la part d'un époux vis-à-vis de son conjoint sera considéré par celui-ci comme un manquement.

130) b) *devoirs de rapports sexuels*

Il s'agit uniquement de rapports normaux. La femme peut se refuser à d'autres pratiques et le mari peut être considéré comme ayant commis une injure grave s'il les a exigées.

131) c) *devoir d'aide et d'assistance*

Ainsi des soins en cas de maladie, des secours en cas de besoin, des consolations dans les malheurs.

132) a) *devoir d'entretien*

Chacun des époux doit coopérer par son travail à l'entretien du ménage. En principe, chacun a un droit exclusif sur le produit de son activité, mais doit en consacrer une partie au ménage

133) e) *devoir de fidélité*

Ce devoir existe même pour le mari, il exclut uniquement les rapports irréguliers : on ne peut considérer comme tels ceux que le polygame a avec ses autres épouses, pas plus d'ailleurs qu'on ne considérerait comme infidélité de la femme certains rapports autorisés par la coutume, tels que ceux dérivant de l'hospitalité écossaise. Pour le mari aussi, comme partout les mœurs montrent une certaine tolérance, et son infidélité passagère est considérée comme moins grave. Mais son devoir n'en existe pas moins et la femme trompée saura, en boudant, en faisant des scènes en s'enfuyant, rappeler le mari à son devoir. Il devra l'indemniser par des cadeaux, et même dans les cas graves, adultère répété, public, pendant la grossesse ou l'allaitement, le divorce pourra intervenir.

134) 5: Il crée des devoirs envers la famille du conjoint

Ce sont des devoirs de respect, d'affection, d'aide et d'assistance, le tout mutuel.

Il existe dans certaines coutumes des droits et des devoirs de rapports sexuels de la femme avec ses beaux-frères. En cas d'absence du mari, la femme peut exiger que le beau-frère la satisfasse le mari peut exiger que son frère le remplace. Le but de la coutume est d'assurer la perpétuité de la famille. De telles coutumes ne peuvent plus être considérées comme valides et les tribunaux devraient se refuser à en assurer le respect car nous considérons comme contraire à l'ordre public tout ce qui oblige à de tels rapports autrement qu'entre époux.

7. Du divorce

135) Caractéristique

Le mariage étant à la fois une union de personnes et une alliance entre groupes, tout conflit entre époux intéresse à la fois eux-mêmes et leurs parentèles. Aussi le divorce avait-il le caractère d'un conflit de droit international. Actuellement encore l'intérêt des familles doit être envisagé dans ce genre d'affaires, et elles doivent être appelées, d'autant plus que généralement se pose une question de restitution de dot.

136) Causes de divorce

Les monographies comprennent des énumérations plus ou moins longues des causes de divorce. En réalité ce ne sont là que des exemples : le principe est que constitue une cause de divorce tout manquement grave d'un époux aux obligations dérivant pour lui du mariage.

Il faut insister sur le mot « grave ». Dans l'esprit du droit coutumier, la rupture d'un mariage est une chose importante qui ne doit être décidée que pour des motifs très sérieux. Aucune espèce de faute n'est par elle-même de nature à entraîner la dissolution du mariage : il faut que les détails ou les circonstances lui confèrent un réel caractère de gravité.

Ainsi l'adultère de la femme n'est pas nécessairement une cause de divorce : on ne le considère pas comme grave s'il s'agit d'une faute passagère, occasionnelle. Cela vaudra une correction, une peine à la femme et surtout au complice, mais non le divorce. Par contre l'adultère devient cause de divorce s'il y a des circonstances aggravantes : récidive, fait que la femme était enceinte ou allaitait, contamination vénérienne.

Il en est de même de l'adultère du mari (v. supra 133).

137) Procédure

La procédure du divorce n'était pas une instance régulière devant un tribunal pour faire prononcer la dissolution du mariage. Une des parties mettait fin à l'union en plaçant l'autre devant le fait accompli. Un débat s'engageait alors entre groupes pour décider de la régularité de cette voie de fait et en tirer les conséquences juridiques.

Trois cas sont à considérer :

138) a: Divorce au profit du mari

Le mari qui avait à se plaindre de sa femme pouvait la répudier, en la chassant ou en la faisant reconduire chez ses parents. Le débat (par guerre, arbitrage, recours au tribunal) pouvait alors s'engager de deux façons :

ou bien les parents de la femme intervenaient en demandant que le mari la reprenne, parfois avec indemnité d'un ou d'autre côté selon que les griefs étaient fondés ou non; ou bien, admettant la répudiation ils demandaient que le mari accepte la dot en retour pour libérer la femme.

ou bien le mari se portait demandeur en remboursement de la dot.

139) b : Divorce au profit de la femme

La femme qui avait à se plaindre du mari s'enfuyait chez ses parents. Elle s'assurait ainsi la protection de sa parentèle. Cette fois encore le débat pouvait s'amorcer de deux façons :

ou bien le mari en prenait l'initiative, soit pour réclamer le retour de la femme, soit, s'il admettait son départ, pour réclamer la dot.

ou bien les parents, devant l'inertie du mari, lui offraient la dot ou tout au moins la liquidation des questions pécuniaires soulevées par la dissolution, les cadeaux de part et d'autre devant être restitués.

140) c : existence d'un agent matrimonial

dans les coutumes prévoyant l'existence d'un agent matrimonial, le mari ne pouvait répudier la femme ni celle-ci retourner chez ses parents sans avoir au préalable eu recours à l'agent : la répudiation ou la fuite sans son consentement aurait mis les torts du côté du contrevenant.

l'agent matrimonial devait s'employer à réconcilier les époux; le procès ne pouvait être intenté que s'il échouait.

141) Nécessité d'une réaction contre la fréquence des divorces

Anciennement, les divorces étaient rares dans la plupart des groupements.

Nous les avons multipliés

en favorisant inconsciemment la licence des mœurs par nos exemples : ménagères, prostituées, femmes de soldats

en tranchant les palabres de femmes sans connaître le droit familial : on s'imaginait que le mariage était un marché; il était plus facile de faire rendre une dot que d'obliger une femme à rester chez son mari.

spécialement en considérant ces palabres comme n'intéressant que les époux, négligeant les familles et acceptant restitution de la dot par un amant

en usant de procédés maladroits dans la lutte contre les institutions critiquables : polygamie, mariages prématurés.

Nous devons réagir et nous le pouvons en exigeant le respect du droit coutumier : veiller à ce que le divorce ne soit prononcé que pour motifs graves, suivant une procédure régulière; quand il est refusé, veiller à l'exécution du jugement.

142) Domicile de la femme en attendant la solution du procès

C'est une question fort importante à régler si on ne veut pas que la rupture du mariage soit inévitable : la femme ne peut rester ni chez un amant, ni chez un prétendant.

Autrefois

s'il y avait un agent matrimonial, la femme allait habiter chez lui, personnalité neutre ayant la confiance des deux parties

sinon, elle rentrait dans sa famille, et celle-ci se savait tout entière responsable de ses écarts, éventuels, elle surveillait sa conduite

Actuellement

il est conforme à l'esprit de la procédure que son domicile lui soit assigné par le tribunal, chez le chef, le juge, ou même chez le mari si elle y a une hutte séparée

si elle n'y reste pas, ce serait une preuve d'inconduite qui pourrait démontrer que les torts sont de son côté.

L'assignation d'un domicile n'est ni une détention, ni une contrainte par corps. La durée n'en est donc pas limitée par la loi comme l'emprisonnement et la contrainte. On peut la prolonger pour attendre les parents et les témoins, pour donner aux parties le temps de la réflexion. Si la femme enfreint l'ordre du tribunal, elle peut être condamnée à une peine d'emprisonnement.

143) Moment de la rupture définitive du mariage

En droit belge, le prononcé du divorce par le tribunal ne réalise pas la rupture du mariage, on doit encore le faire transcrire par l'officier de l'Etat-Civil, en attendant, le mariage subsiste avec tous ses effets.

De même en droit indigène il ne suffit pas du prononcé, il faut encore, soit la restitution de la dot, soit tout au moins la restitution réciproque des cadeaux et indemnités. La restitution ne peut être valablement faite que par les parents, pas par la femme, pas par un amant.

En attendant subsistent pour la femme le devoir de fidélité : toute infraction serait un adultère; le devoir de rester au domicile assigné. Les enfants continuent à être présumés enfants du mari.

8. Mort d'un des époux

144) Caractéristique

L'union des époux est nécessairement éteinte par la mort, mais l'alliance subsiste entre le survivant et sa belle-famille tant que les restitutions et les indemnités obligatoires n'ont pas été effectuées.

Il en résulte qu'une nouvelle union peut être greffée sur l'alliance ancienne. Ainsi :
les liens précieux de l'alliance, la solidarité qu'elle avait créée, sont maintenus pour le bien des deux parties

les restitutions, parfois difficiles, compliquées, onéreuses, sont évitées
le survivant a un nouveau ménage

145) Des restitutions

En principe à la mort d'un des époux les deux groupes doivent se restituer réciproquement tout ce qu'ils ont reçu de l'autre avant et pendant l'union. Il n'y a exception que pour la dot là où elle a exclusivement un caractère compensatoire.

146) Des indemnités

L'époux survivant doit aux parents du défunt des indemnités dites de mort.

Cela est évidemment surtout vrai du mari à cause du principe que la femme est à son risque. Les indemnités sont cependant jusqu'à un certain point réciproques. Elles sont des marques de sympathie, des indemnités pour le deuil, une façon d'alléger la douleur. Elles sont strictement déterminées par la coutume et portent souvent des noms pittoresques.

En principe tout cela n'a rien d'immoral. Il en est autrement lorsque les cadeaux sont une reconnaissance expresse de faute, de responsabilité du décès. Dans cette mesure ils doivent être déclarés contraires à l'ordre public.

147) De la purification

Un membre de la famille du défunt a l'obligation de « purifier » le survivant. Au fond, il s'agit moins d'une croyance superstitieuse que d'une erreur scientifique, qui n'a aucun rapport avec la religion. Mais la purification la plus complète est, dans la logique de cette croyance, celle qui résulte de rapports sexuels du survivant avec un parent du défunt. Il est évident que poussée à ce point la pratique est immorale, contraire à l'ordre public, et que la famille du défunt ne peut être tenue de s'y soumettre. Le résultat visé peut d'ailleurs être atteint par un simple simulacre, et même par un simple contact, fut-ce d'un enfant.

148) Du remplacement de la femme

La femme étant morte, ses parents devraient restituer la dot au mari. Mais comme il a besoin d'une nouvelle épouse pour laquelle il devrait payer une dot, on conjugue les deux opérations.

Le remplacement est une nouvelle union conjugale greffée sur l'ancien pacte dotal, sur l'ancienne alliance. Aussi comporte-t-elle les mêmes conditions que tout autre mariage, notamment :

le consentement de la femme est nécessaire ; en pratique une pression était parfois exercée sur la femme, c'était souvent pour elle un mariage de convenance contracté par obéissance ou dévouement à la famille, mais le fond du droit reste intact.

un léger supplément de dot était versé, afin que la dot devienne bien propre à la nouvelle épouse

une cérémonie simplifiée, mais généralement avec pas, marquait publiquement l'échange des consentements.

La combinaison présente des avantages pour la femme, qui prend dans le ménage la place de la défunte comme épouse et comme mère. Mais elle unit souvent une jeune femme à un mari âgé.

149) Du remplacement du mari.

On en parle généralement comme d'une transmission de la femme par héritage, ayant un caractère lucratif au profit de l'héritier. Si parfois cette pratique a en fait ce caractère, c'est par abus, en oubliant sa véritable signification coutumière.

Le mari étant mort, la femme devrait rentrer dans sa famille et celle-ci rembourser la dot. Puis on devrait essayer de trouver un nouveau mari pour la femme, car il lui faut quelqu'un qui s'occupe d'elle, de ses champs. On conjugue les deux opérations.

La femme est ainsi par le veuvage la fiancée légale d'un des héritiers, choisi par le conseil de famille en tenant compte à la fois des nécessités d'une équitable répartition et des inclinations des intéressés. Si ceux-ci acceptent, il se contracte entre eux une union conjugale nouvelle greffée sur l'ancien pacte dotal.

Il s'agit d'un véritable remariage

la femme peut refuser. On lui laisse même parfois un certain choix parmi les héritiers.

on paie un supplément de dot

il y a une cérémonie de mariage, fort simplifiée, mais qui marque l'échange public des consentements.

Cette coutume est instituée surtout dans l'intérêt de la femme. Aussi dans certains groupes ce sont ses parents qui font une démarche auprès des héritiers pour demander un nouveau mari. La femme ainsi reste dans le milieu où elle a ses habitudes, auprès de ses enfants.

Elle est aussi dans l'intérêt de ses parents, qui n'ont pas à se charger d'elle, ni à restituer la dot, ni à rompre l'alliance. Aussi parfois une pression est-elle exercée sur elle pour l'amener à consentir.

C'est aussi l'intérêt des enfants, de la famille du mari défunt et de l'héritier. Mais pour celui-ci c'est surtout une charge si la femme est vieille.

Ainsi comprise, la coutume n'a rien de contraire à l'ordre public.

9. Le Remploi

150) Notion

C'est ce qui est appelé dans certaines régions le système de la nkita. Les mêmes valeurs dotales sont utilisées pour plusieurs mariages, établissant ainsi des liens entre eux.

La dot se payait en valeurs fixes et devait rester dans le patrimoine familial pour être éventuellement restituée au mari en cas de rupture de l'union par divorce ou veuvage. Le mari conservait des droits sur ces biens.

Il se pouvait cependant que le père qui venait de percevoir une dot avait besoin de valeurs dotales pour obtenir une épouse pour lui même ou pour son fils remette cette dot aux parents de celle-ci. Les droits du premier mari suivaient la dot chez ce nouveau possesseur. Si le premier mariage était rompu, la dot devait être restituée au premier mari, ce qui entraînait la rupture aussi du second mariage. La femme du second de ces mariages était la nkita de celle du premier.

Il arrivait que le père de la nkita remployait à son tour les valeurs pour un troisième mariage, et ainsi de suite. Toutes ces unions successives tombaient avec la première.

151) Critique

Cet usage n'est pas général car en réalité il est contraire à l'esprit du droit coutumier. Les valeurs dotales devaient être conservées par le père pour pouvoir être restituées. Les remployer au profit d'un fils était donc un véritable abus commis par le groupe. Dans le cas fréquent où c'était à son propre profit, pour se procurer une femme supplémentaire, que le père l'employait, cela se doublait d'un abus du droit de paternité, d'un véritable détournement de biens faisant partie du patrimoine commun.

Cette pratique était vraiment contraire à l'intérêt social puisqu'elle entraînait des ruptures de mariages en cascade et dès lors provoquait une fragilité générale des unions.

Nous devons réagir contre elle, et nous avons plusieurs armes.

D'abord elle est contraire à l'esprit de la coutume, et c'est un de ces cas où nous pouvons arriver à des résultats en rappelant aux noirs le sens de leurs propres institutions.

Ensuite nous pouvons l'interdire parce que contraire à l'ordre public : notre conscience se révolte en effet à l'idée que des mariages puissent être rompus contrairement à la volonté des deux époux.

Enfin la dot se paie actuellement en argent, en choses fongibles. On n'a donc plus la certitude du remploi, la possibilité de retrouver la dot même qui avait été payée.

10. La Polygamie

152) Définitions

On appelle polygamie un régime où une même personne est mariée en même temps à plusieurs autres.

C'est la polyandrie quand une femme a plusieurs maris. Il en existe une forme assez rudimentaire dans de rares régions de la colonie où plusieurs hommes peuvent payer ensemble la dot de la même épouse. Cette pratique est méprisée par les groupements voisins. On peut affirmer qu'elle n'a été qu'une solution d'expédient contraire au droit coutumier lui-même ainsi qu'à notre ordre public et qu'on peut la faire disparaître en lui refusant l'appui des tribunaux.

C'est la polygynie quand un même homme a plusieurs épouses. Sauf chez les pygmées, elle est générale dans la colonie. On en trouve deux formes, la petite et la grande polygynie. C'est ce qu'on appelle usuellement polygamie

153) La petite polygamie

Il s'agit de l'homme ayant deux, trois femmes, au maximum une dizaine. Cette polygamie est bien une forme de l'organisation familiale, mais on peut à peine dire qu'elle soit un type spéciale de famille. En effet, la famille, ce n'est pas le ménage, c'est la parentèle. La polygamie n'intègre pas dans la parentèle un ménage d'une espèce particulière, comprenant pêle-mêle plusieurs femmes et des enfants de différents lits, mais bien plusieurs ménages, exactement semblables à des ménages monogames, mais dont le mari est commun.

En d'autres termes, chaque femme, vivant dans sa propre hutte, avec ses enfants et ses esclaves personnels, ses propres champs, formait vraiment un ménage distinct, sans aucune promiscuité, aucune communauté de vie. La polygamie s'accorde même avec la matrilocalité.

154) Les femmes du polygame

Les femmes du polygame sont réellement toutes des épouses. Pour toutes il doit accomplir les formalités du mariage, fiançailles, dot, union conjugale. Sauf dans certaines coutumes une légère prééminence de la première femme, elles ont en principe des droits égaux que le mari violerait en marquant des préférences. Il doit par exemple passer alternativement la nuit chez chacune d'elles. Quand des privilèges sont exceptionnellement accordés à certaines d'entre elles (la favorite, la coadjutrice), ils sont strictement délimités par le droit, jamais laissés à l'arbitraire du mari.

La polygamie n'est pas sans avantages pour la femme :

en répartissant sur un plus grand nombre de têtes les charges du ménage, elle rend ses travaux moins durs.

signe de la richesse et de la prospérité du mari, elle élève le rang social de chacune des épouses.

elle garantit la femme contre l'infidélité du mari, notamment pendant les longues périodes où celui-ci ne peut avoir des rapports avec elle, grossesse, allaitement

en donnant à la femme une habitation distincte de celle du mari, elle lui donne une certaine liberté de vie, qui d'ailleurs dégénère parfois en licence.

La réglementation coutumière de la polygamie contient d'ailleurs une garantie précieuse pour la femme : c'est que le mari ne peut prendre une autre épouse sans son assentiment, elle a un droit d'intervention dans le choix d'une épouse subséquente.

155) La grande polygamie

Il s'agit d'une institution toute différente, étrangère à l'esprit des coutumes, d'importation récente à l'imitation des Arabes. Des chefs avaient à la fois des centaines de femmes, vivant en commun dans des clôtures de palissades ou lupangus, version congolaise des harems.

On ne se trouve plus devant une forme de la famille. Il y avait là-dedans tout au plus quelques épouses, le reste était formé de concubines, d'ôtages, d'esclaves, de femmes remises en cadeau, en tribut, en échange, et le chef en disposait librement pour les donner à ses sujets. Institution immorale, amenant à l'excès la dénatalité, la raréfaction des femmes pour les jeunes gens, excluant en général le consentement de la femme et la privant de tous droits.

156) La monogamie

La polygamie ne se présente nullement, comme tenant au fond des coutumes; en fait on

peut décrire la famille et le mariage indigènes sans y faire allusion et sans cependant rien omettre d'essentiel. Elle se présente plutôt comme une déviation de la monogamie primitive, qui se rencontre encore chez certains pygmées.

En réalité, la grande majorité des ménages noirs sont monogames. Sans doute, c'est plutôt là une situation de fait que de droit, mais la coutume connaît des cas de monogamie obligatoire : les femmes-chefs ou dignitaires (lukonkeshia).

De plus, des époux qui éprouvent l'un pour l'autre une tendresse spéciale peuvent prendre l'engagement de rester monogames. Cette promesse se réalise sous une forme plus ou moins magique, le pacte du sang, mais elle est pleinement reconnue comme valable par le droit, toute infraction serait sanctionnée par les tribunaux. On peut en conclure que, en matière de mariage, le droit coutumier laisse une large part à l'autonomie de la volonté des conjoints.

L'obligation légale ou contractuelle de monogamie emporte généralement l'indissolubilité de l'union avec sanctions pour le conjoint qui essaierait de la rompre.

157) La Polygamie devant les tribunaux

La petite polygamie n'est pas contraire à l'ordre public, universel ou colonial, tel que nous l'avons définie. En stipulant que sa disparition doit être progressive, en l'imposant, le législateur a sagement admis qu'elle reste un mal provisoirement nécessaire, que le progrès de la société indigène ne peut être réalisé par l'institution purement matérielle, extérieure, de la monogamie, mais bien par l'adhésion des esprits à cette conception plus élevée de la famille. Mettre la suppression de la polygamie à la base de l'évolution de la société indigène est parfait si c'est vers la famille monogamique qu'on l'amène. C'est une régression si on ne parvient à lui substituer que la licence des mœurs et ce que les noirs appellent le mariage à la belge, c'est-à-dire le système des ménages.

Devant le droit coutumier, la femme de polygame est une épouse, son union un mariage, et les procès ne peuvent être traités que dans cet esprit. Une esclave doit être libérée, une épouse doit être maintenue à son foyer.

Il y a cependant une situation opposée à nos conceptions, qui heurterait notre conscience au point d'être contraire à notre ordre public, c'est qu'une femme dont l'esprit s'est ouvert, qui a évolué au point d'être ralliée de cœur et d'âme à la monogamie, soit obligée de rester épouse de polygame. Ce sera généralement dû à la conversion à une religion chrétienne, mais pas nécessairement. Dans ce cas elle devrait à sa demande voir son union rompue au nom de l'ordre public. Aucune distinction à faire entre la première femme et les suivantes.

La grande polygamie n'est pas une forme de la famille. Elle ne trouve aucun appui profond dans le droit coutumier et est contraire à l'ordre public. Elle semble avoir disparu, mais en tous cas si des formes s'en retrouvaient elles devraient se voir refuser tout appui de la part des tribunaux.

158) La protection de la monogamie.

C'est de l'évolution des esprits, du progrès des mœurs, que nous devons surtout attendre le passage de la société noire à la monogamie. La transformation se réalise dans les régions fortement évangélisées.

Mais la coutume nous fournit des moyens d'aider à cette transformation et de protéger les mariages contractés par les époux avec engagement réciproque de rester monogame. Nous savons que la polygamie n'est pas essentielle à la famille indigène. Nous savons que le droit coutumier admet et protège l'engagement de monogamie, qu'il n'est d'ailleurs pas basé sur le système de l'uniformité du droit. Qu'il est évolutif. Enfin qu'il soumet à l'agrément de la première femme le choix d'une seconde épouse. Ce sont tous éléments à exploiter pour faire évoluer la société noire.

11. La répression de l'adultère

159) *Nécessité de cette répression.*

Consolider l'ordre familial et social est une condition indispensable du développement matériel et moral de la société indigène. Les plus sages de ses dirigeants ont le vif désir de nous voir entreprendre cette répression.

L'ordre public est d'ailleurs souvent troublé par les haines individuelles qu'entraîne l'adultère impuni : révoltes. La licence des mœurs entraîne la dénatalité.

Dans de nombreux groupements de la colonie, l'adultère était presque inconnu avant notre arrivée. Nous l'avons multiplié par nos pratiques et notre indulgence.

160) *Sanctions coutumières*

Il n'y a actuellement au Congo aucune loi punissant l'adultère, mais les tribunaux indigènes peuvent prononcer des sanctions chaque fois que la coutume en prévoit.

Ce n'était pas toujours sous forme de sanctions pénales, mais bien sous forme d'exercice de la vengeance privée ou de la justice intérieure de la parentèle : meurtre de la femme ou du complice, arrestation, vente comme esclave, compensation, guerres interclaniques.

Les coutumes ayant un caractère évolutif, les notables ont le droit de constater et traduire le sentiment unanime favorable à la répression.

Si une loi intervient pour la protection du mariage monogamique, elle ne fera pas disparaître les sanctions coutumières qui resteront applicables notamment pour accorder une protection plus restreinte au mariage polygamique.

161) *Adultère justifié*

Les sanctions ne peuvent s'appliquer aux cas d'adultère considéré comme légitime par la coutume : prêt à un hôte, droit du frère, pratiques de certaines sectes, purification.

Mais il n'en est ainsi que si les époux n'ont pas expressément convenu en s'épousant d'écarter ces coutumes, étant évolués.

162) *Preuve*

Certains faits sont érigés par la coutume en présomption d'adultère et doivent donc être punis comme lui : fait de tenir une femme par le bras ou une autre partie de son corps, entretiens non publics, remise de cadeaux.

163) *Circonstances aggravantes*

La coutume se montre plus sévère, aussi bien pour le mari que pour la femme, s'il y a récidive, grossesse de la femme, si les rapports ont lieu avec une femme enceinte ou allaitant, s'il y a communication d'une maladie vénérienne.

164) *Sanctions contre le complice*

La coutume se montre sévère envers le complice : autrefois des guerres interclaniques pouvaient être déchaînées. Le mari avait le droit de battre, vendre, tuer le complice.

Dans certaines coutumes, la femme n'était pas punie parce que le complice était considéré comme assumant sa faute. La femme était considérée comme faible, incapable de résister à une proposition coupable, et dès lors l'homme en la tentant se rendait responsable pour elle.

La coutume contient aussi le principe de peines contre la femme complice du mari. Il était admis que la femme outragée pouvait la rosser, lui déverser de l'eau bouillante sur le corps, etc.

165) Procédure

Quand la coutume le prévoit, il est utile d'appeler l'agent matrimonial ou la famille.

166) Des dommages et intérêts

En plus de l'amende ou la prison le cas échéant, le complice peut être condamné à des dommages-intérêts élevés. En effet la coutume les prévoyait, rachat de la vengeance clanique ou composition. Dans l'esprit de la coutume, même payés au mari ils constituent une véritable peine.

Il est juste que tout délinquant répare le mal qu'il a fait subir à sa victime, injuste qu'il ne le répare pas. Sans doute, dans nombre de cas, la-réparation en argent n'est pas tout-à-fait adéquate : prix de la douleur, prix de l'honneur, mais c'est encore le système le plus équitable qu'on ait pu inventer.

Mais il faut qu'il s'agisse bien d'une réparation, et non de la rémunération des faveurs de la femme ou de la complaisance du mari. Les dommages-intérêts doivent être refusés dès qu'il apparaît que dans l'esprit des parties ils constitueraient le *lucrum stupri*.

12. Le mariage chrétien

167) Un complexe d'évolution

Leur conversion impose aux indigènes certaines formes pour leur union (l'échange des consentements devant le ministre du culte) et certaines conditions de fond (la monogamie et l'indissolubilité). Mais, continuant à faire partie de la société indigène, ils respectent pour le reste les règles du mariage coutumier, tout spécialement celles relatives à l'alliance.

Leur mariage est ainsi un complexe fait de règles anciennes et de règles inspirées de leurs croyances.

168) Caractère coutumier de ce complexe

Un tel mariage, lorsqu'il est contracté avec l'assentiment des familles, est parfaitement régulier d'après le droit coutumier. En effet celui-ci n'est pas rigide et figé, il évolue et s'adapte. Il est apte à s'intégrer des règles nouvelles lorsqu'elles ne contredisent pas son esprit. Or dans le mariage coutumier, l'union conjugale se réalise par l'échange des consentements avec une publicité appropriée : le mariage religieux n'est pas autre chose. Quant au fond, la coutume autorisait les époux à rendre leur union monogame et indissoluble, l'innovation est donc de nouveau de pure forme.

On peut donc affirmer que ce complexe est le mariage coutumier des chrétiens, il l'est dès que la société indigène le reconnaît comme tel, sans qu'il soit nécessaire qu'il existe une communauté chrétienne importante le pratiquant.

169) Des conflits

Les différends matrimoniaux des chrétiens sont comme tous les autres de la compétence des tribunaux indigènes. Certaines règles seront celles du droit coutumier ordinaire, d'autres celles que les chrétiens y auront introduites. Théoriquement, elles comprennent les règles de fond du droit canon, mais il est évident que c'est là un cas qui resterait fort exceptionnel. S'il se produisait, les juges pourraient très régulièrement avoir recours à des experts.

170) Amenuisement de la coutume

Avec le temps, la part de la coutume dans ce complexe doit fatalement se réduire de plus en plus.

Dans les milieux ruraux, l'évolution des idées doit fatalement faire reculer certaines coutumes matrimoniales, par exemple le stage, la dot, les indemnités de deuil, le remplacement, etc.

Dans les milieux détribalisés, la séparation des groupements coutumiers, la diminution de la force des parentèles, l'individualisme de l'économie, l'impossibilité de certaines pratiques dans les milieux urbains, les feront reculer au profit du contenu chrétien des mariages.

Ainsi au terme de l'évolution du complexe, bien que son contenu ancestral sera minime, il n'en restera pas moins le mariage coutumier des chrétiens, le mariage reconnu pour eux par le droit coutumier, car il ne sera pas un droit étranger artificiellement substitué au droit coutumier, mais le produit vivant des progrès de celui-ci, de son travail spontané d'adaptation aux situations que nous avons créées et à la civilisation.

Sohier

LE MARIAGE CHEZ LES BAHAVU

par. M. BRAUN Administrateur Territorial à Beni

RENSEIGNEMENTS GENERAUX

Le présent travail porte sur les populations Bahavu. Ce groupe est situé sur les bords du lac Kivu. Il est limité au N. par la limite du territoire des Bahavu et celui des Bahunde, il est au Sud par la limite des territoires des Bahavu et Banya Bongo.

Il englobe en outre l'île Idjwi.

Le groupe des Bahavu se trouve sous l'autorité coutumière du chef BAHOLE.

Les divers renseignements ont été fournis par le chef Bahole et ses notables, par les juges du tribunal indigène principal de chefferie.

En outre ont été consultés les registres des tribunaux secondaires du Mbuzi et d'Idjwi.

2) FAMILLE

a) Fiançailles et mariages avant la puberté.

Formalités : cette coutume s'appelle KUSHINGIKA ou KUSHANGISA. Les fiançailles peuvent exister entre un *homme adulte* désireux de se réserver telle ou telle fillette, ou *entre deux enfants* par l'intermédiaire du père du jeune homme désireux de réaliser une belle alliance ou de réserver une fille d'illustre naissance pour son fils. C'est le cas pour les chefs par exemple qui désirent que leur enfant puisse plus tard épouser la fille d'un grand notable.

1) Dans le premier cas le jeune homme donne un cadeau à la fillette : un collier de perles d'une vingtaine de rangs, c'est le DAMESO. Il porte au père de la fille une chèvre. *Celle-ci est un commencement de dot.* Un seul des deux cadeaux, le collier de perles uniquement, suffit.

Le fiancé se rend ensuite chez le père de la fillette et lui fait part de ses intentions. La mère portera dorénavant de la nourriture chez son futur beau-fils qui fera quelques cadeaux à ses futurs beaux-parents.

Ces fiançailles ont uniquement une *valeur d'option*. En effet lorsque la fille sera devenue adulte et en âge de se marier, il peut se présenter un autre prétendant. Le père de la femme lui demandera d'attendre un peu. Il se rendra chez le fiancé et le mettra en demeure d'épouser sa fille et verser la dot ou de renoncer.

Si celui-ci déclare ne pas avoir la dot requise, le père rendra souvent la chèvre remise jadis et donnera sa fille en mariage au nouveau prétendant.

2) Dans le second cas, d'un chef désirant une femme pour son fils celui-ci enverra trois ou quatre de ses notables et remettra deux ou trois têtes de bétail. Si dans l'avenir le mariage ne se fait pas ces têtes de bétail lui seront rendues.

Les obligations du fiancé : consistent à entretenir des rapports d'amitié avec ses futurs beaux-parents et leur donner ce qu'ils demandent comme petits services. Le fait de refuser laisse entendre le refus d'épouser la fillette plus tard.

Lorsque la fillette est devenue pubère *l'heure du mariage* sera venue.

Celui-ci s'accomplira comme tout mariage entre adultes avec la différence que la dot sera souvent inférieure à la dot que le fiancé aurait versé si le désir lui avait pris d'épouser une autre femme.

A la question posée de savoir pourquoi la dot était moins forte lorsqu'il y avait Kushingika il m'a été répondu : « c'est parce que le fiancé n'a pas pu voir si le cœur de son épouse était bon. »

Cette coutume n'est permise qu'à ceux qui sont suffisamment fortunés.

b) l'âge ordinaire du mariage pour le sexe masculin est de dix huit ans, pour le sexe féminin il est fixé dès la puberté. Les filles se marient en général fort jeunes, treize ou quatorze ans.

c) il existe interdiction de mariage pour les membres de la même famille au sens étendu. Cette interdiction ne s'étend pas au clan. Il n'existe aucune interdiction sociale pourtant l'indigène est limité par la dot et si un fils de chef peut épouser une bergère le pauvre ne pourra pas réunir la dot suffisante pour épouser une fille de notable.

L'inceste est sévèrement puni et considéré comme une faute fort grave.

Lors du décès du mari les femmes sont réparties parmi les enfants du défunt et suivant les désirs de ceux-ci. La femme est consultée. C'est le fils aîné qui décidera.

Si c'est un chef qui meurt, ses femmes sont réparties entre ses fils à l'exception de l'héritier.

d) en cas d'infraction à l'une de ces interdictions, le tribunal indigène prononcera la restitution des biens ou l'ayant droit à la femme du défunt. Ces cas sont fort rares.

3) FORMALITES — CEREMONIAL

a) la femme est choisie suivant les règles énoncées plus haut.

Pour qu'un mariage soit valide, si l'épousée est une jeune fille il faut :

1°) le consentement du père et de la mère ou à défaut des deux, celui du père pourra suffire. Pour l'orpheline il faudra le consentement du tuteur. Le tuteur est en général le fils aîné du père défunt. Si la jeune fille est seule au monde le chef en est le tuteur.

2°) le consentement de la femme. Celui-ci n'est pas indispensable pourtant si celle-ci ne veut pas de l'union elle suscitera des ennuis innombrables, elle s'enfuira avec le premier venu, ne travaillera pas, etc. En pratique il y a presque toujours consentement de la femme.

3°) une certaine publicité qui se fait par des danses, festins. Les grandes danses n'ont lieu que s'il s'agit d'un notable ou d'un chef. Lorsqu'il s'agit d'un simple indigène, la future épouse est conduite au village du futur mari par quelques jeunes filles qui chanteront en route et danseront un peu à l'arrivée. L'époux leur offrira de la bière de bananes.

4°) la remise d'une partie de la dot. Lorsque deux notables vont porter celle-ci chez le père de la femme ils reçoivent de celui-ci une chèvre pour leur peine.

5°) le MOHOMERO le lendemain du mariage la femme fait chauffer un peu de bière de bananes dans une cibouille. Le père du mari et ensuite la mère de celui-ci en aspirent un peu au moyen d'un chalumeau. Quatre, six, huit, ou quinze jours au plus tard après, le mari donnera à sa femme une chèvre, de la bière de bananes et lui ordonne d'aller chez ses parents à elle.

La femme s'y rend et préparera elle-même les aliments de ses parents.

Le MOHOMERO est une coutume indispensable pour la conclusion du mariage et en cas de divorce si le mohomero n'a pas été exécuté la chèvre sera retenue lors de la restitution de la dot.

Le jeune homme qui désire épouser une jeune fille commence par s'entendre avec elle puis il va trouver les parents au village de ceux-ci. Il s'adresse en tout premier lieu à la MERE, puis il en parle au PERE. Si les parents consentent au mariage il pourra passer une quinzaine de jours au maximum au village de sa fiancée. Ils reposeront dans la même hutte mais ne pourront avoir aucun rapport sous peine d'attirer les pires maladies à son beau-père. S'il avait des rapports il devrait le signaler de suite pour que le beau-père ne mange pas les aliments préparés lors du Mohomero.

La belle-mère prépare les repas. Ce temps s'appelle RUSHAMBASA ou échange de cadeaux.

Le jeune homme retournera chez lui ensuite et reviendra quelques temps plus tard muni d'un petit cadeau pour sa future belle-mère qui l'a si bien soigné. Ce sera un bon gendre.

La dot ou ESHIGI joue un grand rôle dans les palabres qui sont présentées au tribunal indigène.

Trois cas peuvent se présenter :

- a) la dot est complètement versée lors du mariage.
- b) la dot n'est que partiellement versée lors du mariage.
- c) la dot n'est pas du tout versée lors du mariage.

I) Dans le premier cas il n'y a pas de difficultés. Le fiancé a convoqué ses frères, ses cousins, et le parti de la mariée fait de même. La dot est remise officiellement, en présence du notable. Les gens plus riches dépêchent deux notables avec la dot. Ceux-ci recevront une chèvre pour leur peine. Celle-ci est donnée par le beau-père.

II) Dans le second cas si une partie de la dot seulement est versée, le reste le sera dès que le mari le pourra. S'il ne peut ou ne veut, la femme reviendra chez ses parents. La dot versée est rendue au mari *y compris les veaux* nés du bétail donné.

Le cas de la femme qui refuserait de réintégrer le foyer paternel se solidarissant avec son mari semble une chose tellement impossible aux indigènes, étant donné le caractère servile de la femme.

Tout est bien s'il n'y a pas encore eu d'enfants, mais s'il y en a, cela se complique. *Les enfants appartiennent au père mais il doit les acheter à son beau-père* c'est à dire qu'en surplus de la dot il devra payer un taurillon pour le premier enfant.

À la naissance du deuxième enfant le mari est sommé de régler tout l'arriéré de dot et suppléments. Dans le cas d'un indigène qui n'aurait pas payé la dot entière à la naissance du deuxième enfant il devra payer d'abord le reste de la dot ensuite deux taurillons ou un par enfant. S'il ne paye pas la femme retourne chez son père. Si le mari ne peut pas payer il y aura palabre et un enfant, généralement l'aîné ira demeurer chez son grand-père maternel jusqu'au versement du taurillon requis. Les juges indigènes insistent bien sur la note de ce geste. L'enfant est et reste un OTAGE une caution mais dans le cas d'une fillette par exemple le père aura droit à la dot et non le grand-père.

III) *Dans le troisième cas*, si la dot n'est aucunement versée au moment du mariage elle devra être versée avant ou au moment de la naissance du deuxième enfant et le montant de celle-ci s'élèvera suivant les règles énoncées au 2^o c'est à dire d'un taurillon par enfant en plus du montant de la dot.

QUEL EST LE MONTANT ET LA NATURE DE LA DOT ?

La base de la dot est le bétail dont les populations riveraines du lac possèdent un grand nombre.

Le montant de la dot est de une vache et un taureau pour une femme ordinaire, la dot d'une fille de notable s'élèvera à deux vaches pour le moins.

Les chefs donnent une dot de trente à quarante vaches.

Il est à noter que les échanges de cadeaux, chèvres, cuisses de cochon ou d'antilope pendant la durée du mariage sont considérés comme perdus et ne peuvent pas être réclamés lors de la restitution de la dot.

4) CEREMONIES DU MARIAGE — DESCRIPTION D'UN MARIAGE TYPE.

Lorsque le temps des fiançailles touche à sa fin, le jeune homme se rend chez ses frères et cousins il leur annonce la bonne nouvelle et en profite pour les « taper » qui d'une chèvre, qui d'une cibouille de bière de bananes en vue de la noce. Il réunit le tout chez lui. Il fixe la date du mariage

Les parents de la femme désignent deux jeunes filles pour tenir compagnie à leur fille.

chez son mari, pendant huit jours. Un certain nombre de jeunes gens escortera la fiancée chez son mari futur. Lorsque le cortège arrive à la hutte du fiancé, la fiancée reste debout près de la porte et le fiancé donne à sa future épouse *une houe et quelques francs* cinq ou dix. La fiancée entre alors et s'assied. L'homme présente alors à la suite tous les aliments qu'il a reçu à droite et à gauche. On mange et on danse. Le soir tombe et les danses continuent. Une partie des danseurs rentre chez elle tandis que les autres continuent. Ces derniers trouveront une hutte pour se reposer le restant de la nuit.

Un sœur du mari porte à manger à l'épousée mais celle-ci *refuse*. Le mari donne encore quelques francs quatre ou cinq et l'épousée accepte la nourriture. Elle mange, son mari présent. Le mari va ensuite manger chez sa mère. Les deux jeunes filles qui lui tiendront compagnie une semaine font chauffer de l'eau. Elles lavent la fiancée avec des feuilles de théphrosia puis elles laissent celle-ci dans la hutte et se retirent. Le mari revient. Le mariage est consommé. Le lendemain un des frères du mari vient frapper à la porte de la hutte et demande « peut-on cuire la farine et chauffer la bière de bananes? » Si la réponse est affirmative c'est le « mohomero » (voir 5° du 6.) et tout va bien.

Dans le cas contraire le mari est la risée de tous, son nom intervient dans les chants et peu de temps après la femme retournera chez elle.

5) COHABITATION.

Les unions réduites à la simple cohabitation n'existent que sous la forme du troisième cas détaillé au 6, c'est à dire lorsque la dot n'est pas versée pour une femme et les enfants retournent chez le père de la femme qui seul aura des droits sur eux.

6) ESCLAVAGE :

Le véritable esclavage n'existe point. Il existait les « badja » en très petit nombre. Leur origine est la suivante : Les gens du Bugoye décimés jadis par la famine vendaient leurs enfants pour de la nourriture. Plus tard ils en rachetèrent un grand nombre. Ces enfants étaient traités comme les propres enfants des acquéreurs. La dot appartenait à celui-ci.

Actuellement la chose est pratiquement inexistante. Les quelques « badja » sont mariées et redeviennent libres. Aussi c'est une grave insulte que de traiter quelqu'un de « mudja ».

Les enfants sont libres également.

6 bis) : Le mariage religieux précède le mariage coutumier. Ce dernier est exécuté comme pour les païens.

7) RAPPORTS DES EPOUX

Les conjoints demeurent généralement *dans la même hutte*. Les notables ont une hutte pour leur femme et leurs enfants et une autre pour eux-mêmes. Même lorsqu'il n'y a qu'une hutte il y a souvent plusieurs couches lorsqu'il y a des enfants, car la mère se repose avec eux tandis que le mari est sur sa couchette.

L'homme ne peut pas habiter chez ses beaux-parents sauf dans un cas : lorsqu'il est pauvre, il va trouver un homme possédant quelque bien et lui dit « je suis pauvre, je n'ai rien mais toi tu as une fille, donne la moi en mariage, je deviendrai ta créature, je travaillerai pour toi, je te remplacerai pour toutes les corvées, portage, etc., je cultiverai tes champs et ta fille ne te quittera point, elle te soignera lorsque tu seras vieux ».

Le mari ne verse pas de dot en ce cas. Les enfants ne lui appartiendront pas.

Lorsque la femme refuse d'accompagner son mari lors de son changement de résidence

le mari redemandera le remboursement de la dot. Ce cas est extrêmement rare. La femme suivra généralement son mari, *elle n'a pas l'esprit d'indépendance*.

En cas de maladie, l'assistance mutuelle est de rigueur. Si l'un des conjoints refusait ses soins, dès sa guérison l'autre conjoint divorcerait.

En cas de décès les parents de la femme rembourseront la dot de la femme, et ici nous avons plusieurs cas :

1°) la femme meurt chez ses parents.

2°) la femme meurt chez son mari.

et dans le 1° et 2°, encore deux cas : a) la femme meurt sans enfants b) la femme meurt et laisse des enfants :

Prenons une dot type de 1 vache et 1 taureau :

dans le 1er cas d'une femme mourant chez elle sans enfants les beaux-parents rendent toute la dot.

dans le cas d'une femme mourant en laissant un ou deux enfants les beaux-parents rendent la vache et gardent le taureau.

Si la femme meurt en laissant plus de deux enfants, les beaux-parents rendent un taureau et gardent une vache.

Dans le second cas d'une femme mourant chez son mari les beaux-parents rendent une vache et gardent un taureau parce que la femme n'est pas morte chez ses parents. Si la femme meurt chez son mari et laisse des enfants les beaux-parents ne rendent rien du tout.

Si une femme meurt sans que la dot ait été complètement versée, l'homme doit verser le complément de dot.

b) *la situation de la femme est la suivante* : celle-ci est astreinte à certains travaux et en principe le mari a le droit de faire travailler son épouse pour *ses besoins personnels*.

La femme nettoie et entretient la demeure, cherche l'eau à la source, entretient les champs, prépare la nourriture, la bière de bananes, va chercher le bois et accomplit les *travaux à la fioue pour l'entretien des sentiers indigènes intercommunaux*.

Le mari coupera les hautes herbes à éléphant, de sa serpette effilée, travaille aux routes, aux gros travaux de débroussement, à la construction de sa hutte, au portage.

Pour les sentiers indigènes pas exemple, l'homme passera d'abord couper les hautes herbes, si aucun passage n'a eu lieu depuis longtemps, enlèvera un arbre ou l'autre tombé, mais c'est la femme qui veillera à donner un coup de houe pour enlever les herbes de la piste.

Lorsque le ménage travaille aux plantations européennes l'argent gagné par l'épouse doit être remis au mari qui en donnera une partie à sa femme ou souvent gardera le tout.

Il n'entre pas dans mes intentions de discuter ici si la coutume est bonne ou mauvaise, les modifications lentes qu'il y aurait lieu d'y apporter, je me contente de donner et expliquer la *coutume telle qu'elle est*. Si les conditions de la femme sont inférieures c'est une situation générale pour la colonie. L'influence de celle-ci se fait sentir dans les ménages Bahavu. La femme accomplit une grande partie des travaux de la vie familiale et le mari qui a payé une dot estime ne pas devoir y participer.

Dans les régions où l'indigène possède du bétail, c'est généralement l'enfant qui garde celui-ci avec d'autres enfants, mais l'homme seul traite les bêtes. La femme a une influence assez grande dans le ménage car elle menace toujours lors d'une dispute de retourner chez elle, le mari redevenu célibataire pourra s'occuper de tout. Il sait que la femme reviendra parce que souvent une partie de la dot n'existe plus et que son beau-père aurait fort difficile à la rendre, mais pendant quinze jours par exemple il sera seul et la femme *le prend par la paresse*, le plus grand des vices des populations Bahavu.

Propriété: En cas de divorce la femme partira chez elle avec tous les cadeaux que son mari lui aura fait : bracelets de perles, bracelets de cuivre, étoffes, peaux de vaches, le mari reste propriétaire des houes, récipients quelconques, casseroles et récoltes sur pied.

Ici il y a lieu de citer le cas intéressant du tribunal secondaire de Biglimani : la femme est venue se plaindre parce que son mari avait acheté avec le produit des récoltes six chèvres, et ne lui avait rien donné.

Arguments de la femme : « c'est moi qui ai fait et entretenu ces champs de haricots et mon mari n'a rien fait pour m'aider. »

Arguments du mari « c'est moi qui ai donné la houe et les graines qui ont permis de cultiver ces champs. J'en ai retiré de l'argent que j'ai transformé en chèvres. Celles-ci ont eu des chevreaux, mais la récolte m'appartient. »

Décision : la femme est déboutée de sa demande parce que les produits des cultures appartiennent au mari. C'est lui qui a payé la dot et donné les houes et graines nécessaires. Il est pourtant d'usage que le mari fasse un cadeau à sa femme s'il est content d'elle. *Mais c'est un cadeau laissé à la décision du mari et non une rémunération* ou un droit aux bénéfices.

8) RAPPORTS AVEC LES BEAUX-PARENTS :

a) La femme est « mulamu kaze » (semeki) de tous ses beaux-frères. Elle est reçue par eux comme une sœur. Elle s'occupera pendant son séjour, du ménage avec sa belle-sœur. La femme est « mwazana » de son beau-père « shesala. » Elle est traitée par lui comme sa fille.

Elle est donc incorporée à sa nouvelle famille.

Elle est admise à entendre tous les secrets.

b) Le mari est reçu dans la famille de sa femme mais ses rapports ne sont pas tout à fait les mêmes qu'en a). Il est bien traité et fort cordialement, mais pratiquement ses séjours seront fort brefs.

Ses devoirs et obligations en travail sont nuls, sauf s'il est « muhunga wo bushigira » c'est à dire s'il est dans le cas expliqué au premier alinéa de la page 5.

En cas de naissance dans le foyer résultant de toute union, le mari est tenu :

de porter chez son beau-père une chèvre, de la farine de bananes et une cibouille de bière de bananes.

Il est tenu de renouveler ce cadeau à chaque naissance. Le beau-père est tenu de renvoyer à son beau-fils les mêmes présents que ceux qu'il a reçus.

Comme le cadeau est renvoyé par le beau-père il n'y aura jamais de palabre à ce sujet de la part de celui-ci. Mais le beau-fils aura droit lors d'un divorce ultérieur à la restitution des biens qu'il aura portés ou au « luhembo » du « buntu. » Le « buntu » est le cadeau fait par le gendre à son beau-père et le « luhembo » est le cadeau du beau-père à son gendre dans le cas présent.

Tout ceci indépendamment des retenues effectuées sur la dot suivant le nombre d'enfants lors de la restitution de celle-ci.

9) ADULTERE :

a) Adultère de la femme, dans le cas d'un indigène : la peine coutumière est le paiement d'une chèvre et de deux houes. La chèvre est D. I. pour le mari lésé tandis que les deux houes rétribueront l'envoyé du chef destiné à vérifier le bien fondé de la plainte.

Dans le cas d'un notable : le mari lésé aura droit à un taureau tandis que la rétribution de deux houes reste inchangée. Le taureau sera de la grandeur équivalente au prix de trois chèvres.

Dans le cas d'un chef, l'indigène était tué.

Il n'y a pas de distinction entre le cas où la femme serait devenue enceinte et celui où elle ne le serait pas devenue.

L'enfant appartient toujours au mari légitime.

La femme n'est pas punie coutumièrement, elle sera suivant les cas battue ou chassée. Parfois son mari lui pardonnera la chose.

L'enfant né d'adultère sera suivant les cas admis par le mari comme son propre enfant et soigné comme tel ou sera traité avec mépris. Il pourra rarement s'approcher de l'homme qui lui reprochera de ne pas être son fils.

b) l'adultère du mari n'est pas puni. La femme réservera une scène à son mari lors de son retour mais c'est tout. Les beaux-parents n'interviendront pas.

En cas de maladies vénériennes contractées par le mari lors d'adultère, puis transmises à la femme légitime, le mari est tenu de payer les frais résultant des soins et remèdes.

Si la femme transmet une maladie vénérienne à son mari dans le cas présent, ce pourra être un cas de divorce. Souvent la femme chassée reviendra avec une ou deux chèvres et les remèdes, le mari s'apaisera et reprendra la femme.

10) DISSOLUTION DU MARIAGE

a) Divorce par consentement mutuel. Ce cas est plutôt rare. La restitution de la dot se fera suivant les règles suivantes : si la femme n'a pas eu d'enfants : toute la dot est rendue (voir à ce sujet les règles du « mohomero »).

Si la femme a eu un enfant mâle le beau-père gardera trois chèvres, si c'est une fillette le beau-père gardera deux chèvres.

Si la femme a eu deux enfants il sera retenu trois chèvres ou deux chèvres par enfant suivant que l'union aura produit garçons ou filles. Exemple : s'il y a un garçon et une fille il sera réservé cinq chèvres ou un taureau, s'il y a deux garçons il sera réservé six chèvres, s'il y a eu deux filles il sera réservé quatre chèvres.

Si la femme a eu trois enfants ou plus il sera effectué de même une réserve de trois chèvres par enfant mâle et de deux chèvres par fillette.

Si l'union est rompue lorsque il y a un enfant en bas âge, le beau-fils laissera chez son beau-père un taureau soit 3 chèvres pour un garçon plus deux chèvres pour l'entretien et 2 chèvres pour une fille plus deux chèvres pour l'entretien.

Tous les enfants appartiennent au père.

Si ceux-ci sont en bas âge, ils accompagneront leur mère lors de son départ. Il est prévu pour leur entretien la rémunération de deux chèvres par enfant.

Si la mère se remarie c'est le nouveau mari qui aura la charge d'entretien et qui touchera la prime de deux chèvres lorsque l'enfant sera devenu suffisamment grand pour retourner chez son père.

b) divorce à la demande du mari : motifs : adultère, stérilité, manque de travail, folie, disputes continuelles.

Le mari est le seul juge de décider s'il ne veut plus garder la femme sous son toit.

Généralement il aura beaucoup d'égards pour la femme qui lui aura donné quatre ou cinq enfants et ne la chassera jamais.

Il y aura restitution de la dot comme en a)

Il a été cité plus haut les objets auxquels la femme aura droit et qui lui appartiennent dans tous les cas et ceux qui restent la propriété du mari.

Il sera appliqué les mêmes règles qu'en a) quant aux retenues pour les enfants.

c) divorce à la demande de la femme : lorsque le mari la laisse seule et n'a aucun rapport avec elle, « son cœur devient mauvais parce que son mari l'abandonne ».

Les mauvais traitements, coups, stérilité, incompatibilité d'humeur.

d) divorce à la demande des parents de la femme : ceux-ci font pression sur leur enfant pour qu'il revienne chez eux. Le divorce ne sera prononcé que lorsque le mari refusera de liquider le reliquat de la dot.

Il est prévu que lorsque le deuxième enfant vient au monde la dot doit être complètement versée (voir p. 3)

Dans les cas c) et d) il sera observé les mêmes règles qu'en a) concernant le sort des enfants et le remboursement de la dot.

11) VEUVAGE :

En cas de décès du mari, la femme étend son mari et lui enduit le corps de graisse, elle enjambe ensuite le cadavre en disant « je n'ai jamais fait de mal à mon mari et je ne l'ai jamais trompé » ces paroles équivalent à un serment et la femme mourra sous peu si elle a menti.

Les frères ou amis du mari vont l'enterrer. Les cheveux de la femme sont rasés et le bois qui servait d'oreiller au défunt est brûlé.

La femme restera dans sa hutte par terre couchée sur des feuilles de bananiers pendant quatre jours. Ses amis viendront lui tenir compagnie. Aucun de ceux qui lui veut du mal ne pourrait approcher sous peine de malheur pour lui.

C'est au cinquième jour au matin que les cheveux sont rasés.

La veuve se rendra chez le frère de son mari qui la considérera comme son épouse.

Au cas où elle ne se plairait pas chez son nouveau mari son père remboursera la dot et la femme sera libérée, elle retournera dans son village.

La femme est considérée comme une valeur appartenant à la famille du mari.

Le temps du veuvage est fixé à cinq jours.

En cas de décès de la femme le mari assistera à l'enterrement de son épouse mais n'y participera pas.

Il demeurera quatre jours dans sa hutte et reposera sur des feuilles de bananiers par terre tandis que ses amis lui tiendront compagnie. Il se fera raser une partie des cheveux mais gardera toujours les « esenzu » ou partie de cheveux qui semblent une faible imitation des « crêtes de coq » des Watutsi. Il est tenu de n'avoir aucun rapport avant quatre ou cinq jours avec une autre de ses épouses pourtant il observe en général cette règle près d'un mois. Il ne peut dans tous les cas pas se marier à nouveau avant un mois décompté. On lui reprocherait de ne pas avoir aimé et soigné sa femme comme il faut.

12) RAPPORTS DES PARENTS ET DES ENFANTS :

a) Situation des enfants vis à vis de la mère. Le respect de la mère est fort grand dans le cœur de tout indigène Muhavu. Lorsque l'enfant est fort jeune la mère seule s'en occupe à moins qu'il ne soit malade.

Le nom est donné par le père. Il changera lorsque l'enfant sera devenu grand. C'est l'enfant lui-même qui se donnera ce nom. Il aura en outre souvent un surnom que d'autres lui donneront parfois par dérision.

L'enfant a le totem de son père, il entre dans le clan de celui-ci.

b) le rôle de la famille maternelle est nul sauf dans le cas où la dot n'est pas complètement versée car l'enfant ira résider chez ses beaux-parents maternels.

c) les jeunes gens sont sous l'autorité directe de leur père, ils l'accompagnent lors de ses déplacements portant quelques objets, ils s'éloignent de plus en plus de l'autorité maternelle mais il leur restera toujours un respect fort grand pour leur mère. Les jeunes filles restent près de leur mère et l'aident dans les menus travaux du ménage. C'est le père qui forme ses fils tandis que la mère forme ses filles.

Les ascendants du père sont considérés par les enfants comme leur père, ils considèrent de même leurs oncles.

Lorsque leur père est mort les enfants sont adoptés par le fils aîné qui s'occupe de leur existence.

Pourtant lorsqu'il y a plusieurs fils d'un polygame et que l'un d'eux vient de mourir même pendant la vie du père, les enfants de celui-ci seront confiés à la garde d'un de ses frères et non à un de ses demi-frères.

Supposons X. polygame de sa femme A. il a l) m) n)
de sa femme B. il a o) p) q)

Lorsque p) meurt ce ne sera pas l) qui sera tuteur des enfants de p) mais o).

Il n'est que tuteur car les biens appartiennent à l'aîné des enfants de p).

C'est le tuteur qui aura l'autorité sur les enfants.

Lorsque la veuve refuse le tuteur par suite de mauvais traitements, le chef donne un autre tuteur aux enfants et à leur mère.

Lorsque les enfants sont devenus adultes, le tuteur aura droit à une rémunération proportionnelle au nombre d'enfants et à la richesse.

Elle sera en général d'une tête de bétail, à moins que le montant des têtes de bétail s'élève seulement à une, le tuteur en ce cas aura droit à un veau lorsque la vache vèlera. Mais ici nous entrons dans une autre question celle des biens mobiliers; le bétail qui constitue la grande richesse des populations Bahavu et qui se prête à une foule de contrats de nuances que nous étudierons ultérieurement.

e) en cas de décès du père, le frère aîné dirige toute la famille. Son autorité est telle que personne n'oserait la contester.

f) en cas de décès d'un polygame la première femme ne pourra jamais se remarier avec un des fils du polygame. Le fils aîné ne pourra jamais épouser une femme de son père. En dehors de ces deux règles les mariages sont possibles entre fils d'un polygame et les femmes de celui-ci.

Il est aussi possible à un fils d'épouser la mère de son demi-frère.

Le fils aîné ne peut épouser une femme de son père parce qu'il est le seul héritier de tous les biens que son père a laissés.

Lorsque le polygame et même un monogame meurt laissant plusieurs jeunes filles, l'aîné touchera la dot de celles-ci; pourtant il ne gardera pas tout pour lui. Il partagera entre tous ses frères car « lorsqu'il mourra — disent les juges indigènes — les frères du défunt seront obligés de rembourser la dot que leur frère a reçue (en cas de divorce).

Et cette règle se retrouve dans toute l'organisation indigène à savoir : *l'héritier d'un indigène est responsable de toutes les dettes, contrats, obligations que le défunt laisse derrière lui.* Et ceci quelles que soient les conditions dans lesquelles la succession est faite. Par exemple. Enfant en bas âge succession nulle c'est à dire que le défunt ne laisse rien du tout.

Lorsque le décédé ne laisse pas de famille ascendante ou collatérale mais uniquement des enfants, le Chef adopte ceux-ci. Il touchera la dot s'il y a des fillettes. L'orphelin trouvera toujours chez le chef l'appui dont il aura besoin.

Lorsque une jeune fille a un enfant avant son mariage, l'enfant appartiendra à la famille

de la femme. Le père pourra épouser la femme mais il devra donner un taureau pour avoir l'enfant.

Si la femme est enceinte lors du mariage l'enfant appartiendra au mari.

Pourtant si la femme est divorcée le mari déclarera en reprenant la dot que sa femme est enceinte. Le beau-père gardera deux chèvres sur le montant de la dot. L'enfant appartient au premier mari. Si l'enfant meurt en naissant, le beau-père rendra ces deux chèvres. Si l'enfant vit et grandit, ces deux chèvres ne sont pas rendues, elles seront la récompense de la garde de l'enfant avant son sevrage.

Lorsque la jeune fille n'a pas eu d'enfants avant son mariage, elle vaut plus que si elle en a eu.

Le fait de ne plus être vierge n'est pas une moins value pour une jeune fille.

MEMBRES DE LA FAMILLE.

Famille : Shanja.

16. MEMBRES DE LA FAMILLE

Famille	:	Shanja	
Père	se	décline :	mon père Larha
			ton sho
			son ishe
			noire Larha wiru
			votre showenyu
			leur eshewabo
mère	•	ma mère :	nyama
		ta	nyoko
		sa	nina
		notre	nyama wiru
		votre	nyoko wenyu
		leur	nina wabo

tous les noms qui suivent se déclinent partiellement également. J'indique en lettres majuscules la partie fixe, pour la partie variante, je donne la première personne, pour les autres personnes consulter le tableau ci-dessus.

Grand père	paternel	shoKULU	WA	LARHA
	maternel	•		NYAMA
arrière grand père	paternel	shoKULISA	WA	LARHA
	maternel	•		NYAMA
Grand'mère	maternelle	MUKAKA	WA	NYAMA
	paternelle	MUKAKA	WA	LARHA
arrière grand'mère	paternelle	MUKAKAKULIZA	WA	LARHA
	maternelle	MUKAKAKULIZA	WA	NYAMA
mari	mon	ibanye	femme	ma mkanye ou mukazi wane
	ton	balo		ta mkawe wao
	son	iba		sa mkage
	notre	eba wetu		notre bakazi beru
	votre	eba wenyu		votre bakazi benyu
	leur	eba wabo		leur bakazi babo

 invariables			
beau-frère	MULAMUMU		belle-sœur	mulamukazi wa larha wa nyama
fil	mugala plur. bagala			
fille-mwali wa...		plur. bali ba...		
petit fils	mwinjikulu	plur. Binjikulu		
petite-fille	mwinjikulu	id.		
Beau-fils	muhugahirwe	bru	mwazana	
orphelin	mfuzi	ainé	mubere	
			mfula	
puiné	mulumuna	frère mulamu	sœur	mwali
.				
	enfant	jeune	adulte	vieux
S. Masc.	murabana	musore	mulume	mushoshi
S. Fémin.	hyniere	munyere	mukazi	mugikulu



JURISPRUDENCE

TIBUNAL DE PARQUET
D'ELISABETHVILLE

16 septembre 1946.
Mujangi c/ Muteba.

Procédure. - L'omission d'entendre un témoin constitue une violation des règles de procédure précisées à l'article 26 des décrets coordonnés sur les juridictions indigènes.

JUGEMENT

En cause :

Mujangi Marie, fille de Mwanza et de Bilonda, originaire du village de Bena Mpatu, chefferie de Mpatu, territoire de Dibaya, résidant au C. E. C. d'Elisabethville. Contre :

Muteba, Léonard, fils de Mukumali et de Kapinga, originaire du village de Bakua-Mputu, chefferie de Kashama, territoire de Lusambo, résidant au C.E.C. d'Elisabethville.

Vu le jugement du 29 mars 1946 rendu sous le n° 183-45 par le Tribunal du Territoire d'Elisabethville siégeant au premier degré, dont le dispositif est conçu comme suit :

- Constate qu'il n'y a pas mariage coutumier entre les 2 parties et que chacun d'eux peut jouir de sa pleine liberté;
- Met les frais taxés à 20 frs à charge de Muteba Léonard ou 4 jours de contrainte par corps;

1946 d'entendre les témoins et remit la continuation des débats à une date ultérieure

Attendu qu'à l'audience du 28 mars 1946 le Tribunal de Territoire procéda à l'audition du témoin Mutombo Zecharie, que ce témoin déclara : « Je n'ai pas vu un centime que Léonard aurait payé comme dot à la femme Mujangi;

Que le Tribunal décida de ne pas faire comparaître le témoin Toka André « le Président estimant que le témoignage éventuel de Toka André n'est pas digne de foi »;

Attendu que l'omission d'entendre le témoin Toka André constitue une violation

Vu la demande d'annulation de ce jugement faite le 6 avril 1946 par Muteba Léonard;

Attendu que la demanderesse Mujangi Marie actionna en divorce devant le premier juge; qu'elle exposa qu'elle vivait depuis 2 ans avec Muteba Léonard mais qu'aucune

dot n'avait été payée; qu'elle précisa que Muteba lui avait donné 700 frs pour achat de vêtements;

Attendu que Muteba Léonard déclara au premier juge avoir remis à Mujangi Marie, d'abord la somme de 770 frs par l'intermédiaire de Mutombo Zecharie et de Toka André puis celle de 1000 frs par l'intermédiaire de Mutombo Zecharie; qu'il sollicita le remboursement de la somme de 2.600 frs (?) payée à Mujangi Marie;

Attendu que le Tribunal de Territoire décida en son audience publique du 8 mars évidente des règles de procédure précisées à l'art. 26 des décrets coordonnés sur les juridictions indigènes (Tribunal du Parquet du Lualaba jugt. 527 du 14 mai 1937 - Bull. Jurid. Indig. 1939 p. 23); que cette omission justifie l'annulation de la sentence entreprise sur la base de l'art. 35/2° des susdits décrets;

Que par ailleurs le tribunal a omis de statuer sur la demande de Muteba Léonard tendant à obtenir de Mujangi Marie le remboursement d'une somme de 2600 frs comportant sans doute celle de 700 frs que Mujangi reconnut avoir reçue; que cette omission constitue une autre violation des formes substantielles prescrites par la coutume ou par la loi;

Par ces motifs,

Vu les décrets coordonnés sur les juridictions indigènes;

Statuant sur requête et en l'absence de parties; Annule le jugement rendu le 27-9-1946 par le Tribunal de Territoire d'Elisabethville sous le n° 183-45 en cause Mujangi Marie contre Muteba.

Ainsi jugé et prononcé en audience publique du 16-9-46 où siégea Monsieur : M. Dermaut, juge, siégeant sans greffier.

NOTE : Le tribunal de territoire a estimé ne pas devoir entendre le nommé Tuka, car son témoignage ne serait pas digne de foi. En procédure civile le droit de reprocher un témoin est propre aux parties, en droit indigène, au contraire certaines coutumes admettent fort bien que les juges puissent refuser l'audition d'un témoin, mais ils doivent en donner les motifs. (trib. des Tumba-Bolifasa région de Bikoro, prov. de Coc). D. M.

TABLE DES MATIERES

Années 1945 - 1946

I. TABLE ALPHABETIQUE DES AUTEURS

BOURGEOIS, M. R.	
Mœurs et coutumes des Banyarwanda	133
BRAUN	
Le mariage chez les Bahavu	393
BRAUSCH, M. G.	
La Société N'kutshu	29 et 61
de BEUCORPS, S. J.	
Le pouvoir politique et social dans la société indigène.	16
L'asservissement chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari	161
R. P. DELAERE S. J.	
A propos des Cousins croisés	347
DETHIER F. N.	
Note sur les institutions et coutumes judiciaires. Coutume des Nkundu-Morogo	178 et 201
DEROY M.	
Les Bambudye	93
DEVAUX V.	
Pour la protection de la famille dans la société indigène.	1
Le mariage en droit coutumier congolais	189
La philosophie bantoue.	225
GILLE A.	
Note sur une forme d'assistance en justice au Ruanda.	367
L'Umaganuro en Urundi	368
HENROTEAUX M.	
Note sur la secte des Bambudye	98
LAMBO L.	
Etude sur les Balala	231, 273, 313
R. P. PLESSERS	
Les Bakadji Ba-Mpinga chez les Baluba du Lubilash.	130
SOHIER M.	
Le droit coutumier du Congo Belge	261-301-375
Mgr. TANGHE	
A propos de la philosophie bantoue	176
R. P. TEMPELS P.	
A la trace d'une philosophie bantoue	123
VERBEKEN A.	
Etude sur le mariage coutumier chez les Bantu	167
WILLAERT M.	
Coutumes des Bashi.	180

II. TABLE ALPHABETIQUE DES ETUDES

Asservissement chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari.	161
Bakadji-Ba Mpinga chez les Baluba du Lubilash	130
Bambudye (les)	93
Cousins Croisés (à propos des)	347
Coutumes des Bashi	108
Droit coutumier du Congo Belge (le)	261-301-375
Etude sur les Balala	231, 273, 313
Etude sur le mariage coutumier chez les bantu	167
Forme d'assistance en justice au Ruanda	367
Institutions et coutumes judiciaires des Nkundu-Mongo	178 et 201
Mariage en droit coutumier Congolais (le)	189
Mariage chez les Bahavu	393
Mœurs et coutumes de Banyarwanda	133
Philosophie bantoue (la)	225
Pouvoir politique et social dans la société indigène	16
Propos (à) de la philosophie bantoue	176
Protection (pour la) de la famille dans la société indigène	1
Secte des Bambudye	98
Société N'Kutshu	29
Trace (à la) d'une philosophie bantoue	123
Umaganuro en URUNDI	368

III. TABLE ALPHABETIQUE DE LA JURISPRUDENCE

Art de piéger le poisson	188
Conflit de coutumes : sort de l'enfant	90
Contestation au sujet d'un prêt de tête de bétail	223
Délit d'audience	28
Droit civil : loi sur les loyers	121
Droit de pêche	60
Infractions spéciales aux militaires, incompétence des Tribunaux indigènes.	159
Personnalité du défunt : Obligations des héritiers	372
Remboursement de dot en cas de divorce	373
Remboursement du prix d'une médecine inopérante	188
Séduction d'une jeune fille	188
Superstitions indigènes (Epreuve du mapingo)	257
Témoins devant les tribunaux indigènes.	404

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 ;
CORNIL, L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;
GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;
les présidents de Cour d'appel honoraires : baron NISCO et de MEULEMEESTER ;
les procureurs généraux honoraires : DELLICOUR, SOHIER, GASPARD et TINEL ;
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, DUCHESNE, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER ;
le Vice-Gouverneur général JUNGERS ;
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, Professeur de droit civil à l'Université coloniale d'Anvers ;
WALEFFE, F., Président de chambre honoraire 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. D. MERCKAERT, Procureur du Roi ;
Membre : M. H. de RAECK, Substitut du Procureur Général.

Comité de Rédaction.

Le Président de la S. E. J. K., le Secrétaire général, le Secrétaire adjoint et MM. : DEVAUX, Procureur Général ; de RAECK, Substitut du Procureur Général ; J. de MERTEN, Juge-président du tribunal de 1ère instance ; G. le MAIRE DE WARZÉE, substitut du Procureur du Roi et J. HUMBLÉ, 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 100 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 75 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 50 francs. Ces montants sont payables par chèque sur Elisabethville ou mandat postal. Ils peuvent également être versés aux comptes chèques 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.

Editions de la Société d'Etudes Juridiques du Katanga.

REVUE JURIDIQUE DU CONGO BELGE:

Les collections des deux premières années (1925 et 1926), sont épuisées.

Les numéros restants des années 1927, 1928 et 1929 : 150 francs.

Les collections des années 1930, 1931 et 1932 : non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.

Celles des années 1933 à 1942 : non reliées 55 francs, reliées 90 francs, par année.

Celles des années 1943 et 1944 non reliées 75 francs, reliées 110 francs, par année.

Les numéros de réassortiment sont facturés 5, 7, 13 ou 15 francs, selon leur importance.

La collection complète, non reliée, comprenant les numéros restants des cinq premières années, et les années 1930 à 1944 : 1075 francs.

La collection complète, comprenant les numéros restants, non reliés, des cinq premières années, les années 1930 à 1944 reliés, le Répertoire général de la jurisprudence congolaise et ses deux suppléments : 1925 francs.

BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (1933 à 1942), non reliées : 35 francs par année.

Celles des années 1943 et 1944 : 50 francs, par année.

Les collections des dix premières années, reliées en cinq volumes (2 années par volume) : 105 francs le volume.

Celle des années 1943 et 1944, reliée en un volume : 135 francs.

BROCHURES :

Ouvrages épuisés : Introduction à la jurisprudence congolaise, Les Juridictions indigènes, La Dot et Le Droit coutumier, branche nouvelle du droit par A. Sohler; Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux; Coutumes et institutions des Barundi, par E. Simons.

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.

Les diverses sortes de cheptels dans le droit coutumier des pasteurs du Kivu, par A. Moeller une brochure, 3 francs.

Notes sur le droit coutumier des halebi, par F. Grévisse, une brochure, 5 francs.

Un tournant de notre politique indigène — Le Décret du 5 décembre 1933, par S. E. Mgr de Hemplinne, une brochure 5 francs.

Notes sur le droit coutumier des Baluba, par R. Lanfant, une brochure, 5 francs.

Contribution à l'enquête de constitution du secteur des Bawumbu, par R. Tonnoir, une brochure 5 francs.

Enquête sur le droit coutumier Congolais : Questionnaire, par P. van Arenbergh, une brochure, 2 francs.

La famille chez les Basilla, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.

Répertoire Général e 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 supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise, par L. Bours : 150 francs.

Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec les deux suppléments : 325 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., revue par J. Ferry, Cong. St. E, une brochure, 3 francs

Le droit foncier coutumier des Bazela, des Balomotwa et des Banwensfi, 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 Baxéke, 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 - 1916-1920 - Souvenirs de carrière par F. Dellicour, 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.

La nationalité de statut Colonial, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.

Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J., une brochure, 5 francs.

Le droit coutumier Lunda, par C. Brau, une brochure, 20 francs.

La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobaré, par le R. P. de Beaucorps, s - j., une brochure, 5 francs.

Préface à tout projet d'organisation judiciaire dans une colonie et La justice au Congo : critiques et projets, par V. Devaux, une brochure, 25 francs

PORT EN PLUS

