

---

# *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: 120 frs ; au Bulletin seul: 65 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

NOTES ETHNOGRAPHIQUES SUR LA SOUS-TRIBU DES WALESE ABFUNKOTOU  
(Territoire d'Irumu) par Paul E. Joet, licencié en sciences coloniales, administrateur territorial. 1

## JURISPRUDENCE

Droit pénal et Procédure pénale. Dénonciation calomnieuse. Véracité ou fausseté des faits dénoncés. - Tribunal compétent pour l'examiner. Demande de dommages et intérêts formulée pour la première fois en instance de révision. - Recevabilité. Ordre public. Coutumes de l'Urundi. 22

# 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 E. JUNGERS ;  
GORLIA, E. Secrétaire Général Honoraire du Ministère des Colonies, Président du Comité Spécial du Katanga ;  
Le ViceGouverneur Général, L. PETILLON ;  
JAMAR, Premier Président Honoraire de la Cour de Cassation ;  
CORNIL, L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;  
GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;  
le président de Cour d'appel honoraire : baron NISCO ;  
DELLICOUR F. : Procureur Général Honoraire, Professeur à l'Université de Liège et à l'Université Coloniale d'Anvers ;  
SOHIER A. : Procureur Général Honoraire, Conseiller à la Cour de Cassation ;  
GASPAR A. : Procureur Général Honoraire ;  
TINEL G. : Procureur Général Honoraire, Juge au Tribunal de Première Instance de Bruxelles ;  
les Vice Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER de LADDERSOUS ;  
de MUELENAER, F. Directeur Général honoraire du Ministère des Colonies ;  
VAN HECKE, M. Directeur Général au Ministère des Colonies ;  
GUILLAUME A., Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;  
HAYOIT de TERMICOURT, Avocat général à la Cour de Cassation ;  
PINET J., Président de la Cour d'appel de Léopoldville ;  
GUEBELS, Procureur Général près la Cour d'Appel de Léopoldville ;  
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'Appel de Bruxelles ;  
JENTGEN, J. Directeur au Ministère des Colonies ;  
VERSTRAËTE, Professeur de droit civil à l'Université Coloniale d'Anvers ;  
WALEFFE F., Président honoraire à la Cour de Cassation ;  
DEVAUX V., Procureur Général Honoraire-Conseiller d'Etat ;

## **Comité de la Société d'Études Juridiques.**

*Président* : Mr. Ch. LEYNEN, Président de la Cour d'Appel d'Elisabethville ;  
*Vice-Présidents* : Mr L. BOURS, Procureur Général et Mr A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;  
*Secrétaire Général* : Mr P. HAMOIR, Conseiller à la Cour d'appel ;  
*Secrétaire-Adjoint* : Mr D. MERCKAERT, Substitut du Procureur Général ;  
*Membres* : Mr J. de MERTEN, Conseiller Suppléant de la Cour d'Appel, F. RICHIR, Juge Président, G. BROUXHON, Procureur du Roi, J. HUMBLE, avocat.

## **Comité de Rédaction.**

*Président* : Mr Ch. LEYNEN ;  
*Vice-Présidents* : MM. L. BOURS et A. VROONEN ;  
*Secrétaire Général* : P. HAMOIR ;  
*Secrétaire* : Mr D. MERCKAERT.  
*Membres* : MM. J. de MERTEN, G. BROUXHON, J. HUMBLE et F. DE RAEVE

## **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 200 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 130 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 100 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

---

---

## Notes ethnographiques sur la sous-tribu des Walese Abfunkotou

(Territoire d'IRUMU)

par

Paul E. JOSET

Licencié en Sciences Coloniales

Administrateur Territorial — Congo Belge

### AVANT-PROPOS

*Dans cette étude, on trouvera, rapidement esquissées, une suite de notes ethnographiques que nous avons recueillies sur place au sujet d'une sous-tribu Molese, appelée couramment Abfunkotou.*

*Par suite d'une mutation administrative nous n'avons pu compléter et présenter ce travail comme nous l'avions projeté. Ces notes constituent cependant une base sérieuse d'appréciation relativement à la vie matérielle, familiale, religieuse, intellectuelle et sociale des Walese.*

*Les Walese, comme leurs frères de race, les Bambula et les Mamvu, sont des nilotiques qui, au cours de leurs migrations, et surtout lors de leur entrée dans la forêt équatoriale, ont perdu une partie de leur caractère personnel par suite de leur contact avec les « Atiefe » ou Pygmées.*

*Une étude comparée entre les Atiefe et la peuplade Mamvu-Walese-Bambuba pourra dégager les influences pygmées. Actuellement, trop de points sont communs aux deux races. Il faudrait parvenir à dissocier les divers éléments, pour rechercher le facteur prépondérant d'absorption ou d'assimilation.*

*En tout état de cause, la peuplade Mamvu-Walese-Bambuba est la plus ancienne occupant la forêt équatoriale après les Pygmées. D'après M. le Gouverneur Moeller, cette peuplade, cantonnée d'abord dans les savanes de l'Uele, aurait été refoulée dans la forêt équatoriale par la pression de vagues bantoues.*

*Comme nous le verrons dans la suite, les Walese prétendent être issus d'un grand lac, et, de là, s'être enfoncés dans la forêt équatoriale.*

*Les Bambula déclarent la même chose. Ils ajoutent qu'ils sont venus du Nord-Ouest vers le Ruwenzori. Une légende assure même que le sommet touche la lune et que celui qui peut arriver à ce sommet et toucher la lune obtient toutes les richesses possibles en ce monde.*

*Les Bambuba sont frères de race des Walese, et des Mamvu. Il semble qu'ils furent l'arrière-garde de la migration; les Mamvu, puis les Walese, les précédèrent.*

*D'après M. Le Commissaire de district Absil, les Bambuba seraient venus de Kitara, en Uganda, par Mukene, au Nord du Ruwenzori. Au cours de leurs migrations, ils se seraient installés au MUHULUNI (Uganda) près de la frontière, ensuite dans la région Abwanza (occupée actuellement*

par les *Watalinga*.) Sous la poussée des *Watalinga*, venus également de l'Est, les *Bambuba* traversèrent la *Semliki* et s'installèrent sur les rives de cette rivière.

De même caractère ethnique et racique, les *Mamvu-Walese-Bambuba* ont également le même caractère linguistique. Toutefois, nous ne sommes pas d'accord avec M. le Gouverneur Moeller en ce qui concerne le dialecte. Moeller prétend que les *Atiefe*, ou *pygmées*, auraient perdu leur dialecte original au profit du *Mamvu* et du *Kilese*.

Nous sommes d'un tout autre avis. Au contact des *pygmées*, la peuplade *Mamvu-Walese Bambuta* aurait elle-même perdu son dialecte originel au profit de la langue « *Efe* ». Nos études linguistiques chez les *pygmées* se trouvant chez les *Babira*, les *Walese* et *Wanande*, nous ont permis de constater qu'ils possèdent leur langue propre, que cette langue *Efe* est la même partout, et qu'entre l'*Efe* et le *Kilese* il y a peu de différence. Nous avons remarqué notamment en étudiant le dialecte *Kipakombe*, lors de notre enquête sur l'aniotisme, que c'est un mélange de *Kinande*, *Efe* et *Kipese*. Les *Baswaga*, les *Bashu* et les *Batangi Bapakombe* nous ont déclaré qu'à l'arrivée de leurs ancêtres dans la forêt équatoriale, ils se seraient assimilés la langue *Efe* pour pouvoir s'entrettenir avec les *pygmées* propriétaires du sol. Pourquoi n'en aurait-il pas été de même avec la peuplade *Mamvu-Walese Babuba* qui, vivant antérieurement avec les *Pygmées*, eut perdu leur langue originelle au profit du *Kiefe*.

D'ailleurs nous ne sommes pas seuls de cet avis. Un ethnographe tchécoslovaque, le Père *Shebesta*, qui s'est spécialisé dans l'étude des *pygmées* fait de l'*Efe* une langue *pygmée* originelle, adoptée par les *Walese*. M. le Commissaire de district *Åbsil* dit : « Ils (les *Bambuba*) y trouvèrent (dans la forêt de la *Semliki*) les *Mambuli* avec lesquels ils s'allièrent et prirent la langue de ces derniers d'où il leur a été donné le nom de *BAMBUBA*. »

\*  
\*\*

Les *Walese* s'offrent à nos yeux comme un type frappant de tribu familiale, chaque communauté ne se compose, en effet, que d'une famille au sens étendu. Éparpillées dans l'immensité de la forêt, vivant uniquement sur elles-mêmes, sans grandes relations les unes avec les autres, continuellement en guerres intestines durant de nombreuses générations, ces communautés ont donné à leurs membres un esprit d'indépendance qui, conservé encore actuellement presque intact, intrave l'unification de l'organisation politique.

En face du chef unique, instauré seulement depuis l'arrivée des Européens, se dressent les chefs de famille qui, en toute liberté, durant de nombreuses années, se succédant de père en fils, ont dirigé leur communauté et ne peuvent admettre, dans leur mentalité primitive, une autorité indigène, inférieure à la leur.

Paul-E. JOSET

---

## LIVRE I

### RENSEIGNEMENTS ETHNOGRAPHIQUES ET GEOGRAPHIQUES GÉNÉRAUX

La sous-tribu a pour ancêtre Oli. Les indigènes s'appellent entre eux « Andioli », c'est-à-dire les descendants d'Oli. Erronément on leur a octroyé jadis le nom de Vonkotu. En effet Nkotu n'est que le frère aîné de Angu et de Kagi et non le père comme on le croit généralement. De plus, le terme « Von » n'est pas du Kilese, mais bien « Abfu », c'est-à-dire : frère, amis, etc... Toutefois, pour ne point provoquer de confusion, nous continuerons, dans la présente étude, à appeler les indigènes : « Abifunkotu. »

La sous-tribu se compose de trois groupes de familles :

1° *Abufunkotu*

ou descendants de Nkotu. Celui-ci a formé deux sous-groupes :

a) *Tsedu* : constituent la chefferie proprement dite des Abufunkotu ;

b) *Gbulu* : constituent la sous-chefferie des Bagbulu.

2° *Andiangu*

branche puînée, issue de Oli et qui a constitué la sous-chefferie des Andiangu.

3° *Andikagi*

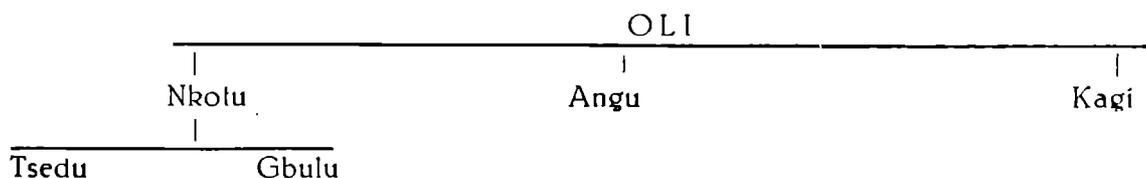
branche cadette, plus connue sous le nom d'« Atavilemba ». Kagi, dit la légende, donna ce dernier à ses hommes parce qu'ils avaient un beau corps. Le terme kilese « Ilcmba » se traduit en français par « beau-joli ». Les Babira appellent ce groupe : « Atilika » ce qui signifie : « Les hommes qui possèdent beaucoup ».

Tous les Walese descendent de « Bali » dont ils ne conservent qu'un vague souvenir. Cet homme nous semble être plutôt un dieu. Dans nos précédentes études sur les Babira de la plaine et les Babira de la forêt, nous avons également trouvé comme source de ces deux tribus : « Bali ». Les anciens prétendent que Bali est le créateur des Walese, des Babira, des Bahima, des Walendu et des Mambuti.

En fait le premier homme qui apparaît dans la nuit des temps est Oli. Celui-ci a trois fils : Nkotu — Angu — Kagi. *Nkotu* engendra deux fils ; le premier, *Tsedu*, d'où décule la famille propre des « Abifungoyu » ; le second, *Gbulu*, fondateur des Bagbulu.

*Angu*, fondateur des Andiangu

*Kagi*, fondateur des Atavilemba.



Nous établissons plus loin la généalogie molese de chacune des familles.

\*\*

Le berceau de la tribu fut, selon la tradition molese, les bords d'un grand Lac. Par suite de fortes éruptions volcaniques, semble-t-il, les Walese quittèrent le pays pour chercher une terre plus hospitalière. La tradition explique ainsi cette émigration : « Du feu tombait à torrent des

montagnes, envahissant bientôt la plaine et brûlant tout sur son passage : arbres, maisons, champs. En peu de temps, tout fut détruit et les gens moururent de faim. »

Sous la conduite de Kalolu, les Abfunkotu quittèrent le lac. La première étape connue est le mont Ami. Nous ignorons les trajets effectués par les Walese entre le lac en question et le Mont Ami.

Malgré toutes nos recherches, nous ne sommes pas parvenus à combler cette lacune, qui est très regrettable.

Par contre, il apparaît qu'à l'instar des Babira, les Walese ont traversé la Semliki vers la même époque à peu près. Deux européens ont déjà étudié cette question. Mr l'administrateur Lemaire en 1917 et le Commissaire de District Hackars en 1922. Il signalent également ce passage.

Comme hypothèse de ce passage, nous nous basons sur la légende de l'animal fantasmagorique dont le corps aurait servi de pont. (Cfr, notre étude sur les Babira de la plaine). Tous les indigènes Walese et Babira connaissent cette légende. Nous présumons dès lors que Babira et Walese se sont rencontrés devant cette rivière à une époque indéterminée, l'ont traversée de concert, puis se sont séparés pour aller chacun de son côté.

Quoiqu'il en soit, la tribu des Abfunkotu se rassembla au mont Ami et s'y installa assez longtemps, Hackars déclare que l'ancêtre résidait là.

Mais cet emplacement ne convenait guère. Le Molese, homme de forêt, déteste la savane or le Mont Ami est en pleine savane. Aussi, sous la conduite de Mulunge, les Walese quittèrent-ils le Mont Ami, s'arrêtèrent quelques peu au mont Sawa et s'installèrent au Mont Mulabu en pleine forêt. Ils y plantèrent des bananes, preuve d'un long séjour.

Plusieurs années après, se produisit une grande famine qui dispersa les Walese. Chaque famille se sépara de l'ensemble pour aller, chacune de son côté, chercher une terre hospitalière, ce sera la dernière étape de leur migration.

Nous voyons ainsi les Abfunkotu descendre dans la vallée de la Loyô et s'installer sur les flancs du mont Bohuma. Les Andeangu et Atavilemba s'installèrent au mont Homa (cavernes). Mais les Atavilemba s'en allèrent bientôt définitivement sur l'autre versant.

Quant aux Bagbulu, ils traversèrent la savane jusqu'à l'Ituri, le franchirent au Kifuku actuel de la route Irumu-Stanleyville et s'installèrent au pied du mont Romvu.

\* \* \*

Les premiers habitants rencontrés furent les Mambuli, ou pygmées, qui occupent encore actuellement la forêt de l'Ituri. Il semblerait donc que les pygmées occupaient depuis longtemps les forêts tropicales. Leur chef était, lors de l'arrivée des Walese, Apatshua. Rapidement Walese et pygmées sympathisèrent, échangèrent des femmes, et chaque pygmée ne tarda pas à avoir son Molese qui lui apportait des bananes en échange de sa viande.

L'origine de cette amitié entre Mambuli et Walese nous est donnée par la légende suivante : « Un jour, un Molese s'en fût en forêt ». En chemin, il rencontra un Mambuli qui se promenait avec sa fille. « En l'honneur de cette rencontre, le Mambuli donna sa fille en cadeau. Toutefois, il n'en connaissait l'usage. Pour lui, les parties sexuelles de la femme étaient une blessure, qu'il essayait en vain de guérir avec des médicaments.

Quelques années après le Mambuli revint et demanda à son gendre où étaient les enfants. Le Molese déclara à son beau-père ne pas savoir comment s'y prendre pour en avoir. Le Mambuli fit cesser les médicaments et entra dans la case avec la femme. Neuf mois après, naquit le premier enfant.

Telle est, aux dires simultanés des Mambuli et des Walese, l'origine de cette amitié et de cette race pygmoïde qu'est en réalité la race Walese.

Voici donc les *Walese* arrivés dans la région où ils vont s'installer définitivement. Leurs voisins sont les *Babira*, les *Walendu* et les *Bahema*.

Dès le début, les relations furent amicales avec les *Babira*; leurs ancêtres avaient fait connaissance lors du passage de la *Semliki*. Selon M. l'Administrateur Lemaire, il existerait depuis longtemps une alliance entre *Walendu* et *Walese*, dont le but serait l'échange des produits. Entre *Bokuma* et *N'Gety*, se tient chaque semaine un marché que les anciens ont toujours connu; les *Walendu* apportèrent poissons viande, poules et beurre, qu'ils échangeaient contre les bananes, et la farine de banane des *Walese*.

Entre *Bahema* et *Walese*, il n'en fut pas de même. Jusqu'à l'arrivée des Européens, indépendamment de leurs nombreuses guerres intestines, les *Walese* eurent à subir de grandes luttes contre les *Bahema* d'abord, les *Arabisés* ensuite. Ces derniers ont laissé une profonde influence chez les *Walese*, surtout dans la famille *Atavilemba*.

Le Chef *Mohema Kabarega* fut le premier à attaquer les *Walese*: guerre d'embuscade dont *Kabarega* sortit vainqueur. Il asservit véritablement des *Walese* et, après un grand massacre d'hommes, il emporta de l'autre côté de la *Semliki* nombre de femmes et d'enfants, le petit bétail et l'ivoire. Il força les *Walese* à lui payer annuellement un tribut en esclave, chèvres et ivoire. Il tenta d'organiser la région, maintint les chefs qui se soumettent à son autorité et organisa quelques groupements sous la direction de *Maures*, venus de l'*Uganda*, et qui lui étaient dévoués. Il les nomma chefs et leur donna d'assez grandes libertés.

Cinq ou six années plus tard, arrivèrent les bandes arabes, trafiquants d'esclaves, sous la direction de trois chefs: *Lumvula*, *Sumaili* et *Mafofu*. C'est la première fois que les *Walese* faisaient connaissance avec les armes à feu. Les arabisés recommencèrent plus sanguinairement les massacres que *Kabarega* avait exécutés. Des vieillards que nous avons interrogés — et qui avaient l'âge de 6 à 10 ans lors de ces faits — nous ont assuré que les Arabes tuèrent plus de la moitié de la population mâle et emportèrent toutes les jeunes femmes, les enfants, le bétail et l'ivoire. Toutefois, ils maintinrent les chefs nommés par les *Bahema*.

Sur ces entrefaites, les *Walendu* entrèrent en guerre avec les Arabes, et leur infligèrent une grave défaite aux environs du *Mont Ami*. Cette défaite fut le point de départ de la révolte des *Walese*. Cette révolte s'amplifia du fait que les *Walese* avaient appris que *Kagabera* ne reviendrait plus, retenu qu'il était de l'autre côté de la *Semliki* avec un agent anglais du nom indigène de *Mandefu* et obligé de se battre contre son frère « *Koboÿo* », père du roi actuel des *Bahema* « *Toro* ».

Ce fut le commencement de la défaite des Arabes, que devaient achever trois européens; le premier, appelé *Pupupupu* parce qu'il faisait un grand massacre d'indigènes avec ses fusils; le second *Kitoko* parce qu'il était petit, et le troisième *Fimbo Mingi*, autrement dit le baron *Dhanis*.

L'ère de la civilisation avait commencé. L'arrivée des Européens sema la terreur chez les *Walese*, qui allèrent se cacher dans les montagnes des *Gety*. Bientôt arriva un Européen, au surnom indigène de *Kapepera*. Il était accompagné du chef *Mobira Belyniama*, qui fut toujours un grand auxiliaire des autorités. *Kapepera* parvint à arrêter *Latay*, propre frère de *Membe*, dans le but de faire sortir ce dernier de sa retraite. Le coup réussit. *Membe* arriva pour sauver *Latay*. Il donna à l'Européen une pointe d'ivoire et cinq poules. *Latay* fut libéré. *Membe* reçut de nombreux cadeaux. Il se soumit aux Blancs. Cinq fois il fera le trajet *Bohuma-Irumu*. En peu de temps, toute la région était soumise. Mais, fatigué *Membe* demanda que *Kalamuhole* devînt chef, tandis que lui demeura l'intermédiaire entre l'autorité européenne et les indigènes.

La tranquillité revint au pays. Les guerres intestines cessèrent. Alors commença une grande ère de prospérité pour les *Walese*, grâce à l'ivoire et le caoutchouc. Les anciens regrettant encore

ce temps, où ils apportaient l'ivoire et le caoutchouc à Irumu et où, en échange, ils recevaient des objets divers. Durant la guerre mondiale, 1914-1918 de nombreux Walese partirent comme porteurs de munitions. Un grand camp était installé au village actuel du chef Bohuma.

Tel est, dans ses grandes lignes, l'historique des Walese.

\* \*

Les Walese habitent pour la plupart la forêt secondaire de l'Ituri, sauf quelques villages situés à l'orée de celle-ci et qui ont été déplacés quelque peu en savane pour des motifs d'ordre administratif.

La population est en décroissance par suite de nombreuses épidémies, d'une part, et à raison, d'autre part, du nombre croissant de célibataires, conséquence de la crise économique que nous traversons depuis plusieurs années.

Les Walese forment actuellement une population sédentaire, les hommes assumant le premier défrichement de la forêt, la chasse et la pêche, tandis que les femmes s'occupent uniquement de travaux agricoles et de ménage.

La langue parlée est la Kilese qui fait l'objet d'une étude spéciale.

L'état physiologique n'est pas des meilleurs; race pygmoïde par suite de fréquents rappots sanguins avec les pygmées, êtres malades par suite tant de l'alimentation (trop de bananes) que de la situation climatologique (pluies abondantes, brouillards et humidité persistante).

La mentalité semble meilleure cependant; assez renfermés lors de l'arrivée d'un Européen, ils se familiarisent par un contact prolongé et se dérident; caractère assez gai, mais ne comprenant pas la plaisanterie; courageux à la chasse, mais ignorant le dévouement.

## LIVRE II

### VIE MATERIELLE

#### Chap. I - Soins donnés au corps

Le Molese n'aime pas beaucoup l'eau. Aussi les ablutions fréquentes sont-elles inconnues. Les soins de propreté se réduisent à ceci : les Molese se frottent le corps avec les feuilles *Utu* de l'arbre *gola*. Ces feuilles ont la propriété de raffermir la peau. Après trois jours, les indigènes vont à la rivière vers 14 heures (l'eau est devenue chaude) et se débarrassent du produit. Ils consacrent ensuite un jour ou deux au travail, puis s'enduisent de nouveau de feuilles *utu*. Quand il pleut, les indigènes au lieu d'aller à la rivière se lavent chez eux à l'eau chaude, car ils détestent l'eau froide.

Au point de vue coiffure, le grand luxe pour les hommes est *elabi*. L'indigène se taille dans les cheveux une espèce de chemin qui part de la tempe gauche, descend jusqu'à la base du crâne et remonte à la tempe droite.

Une seconde coiffure masculine, également en honneur, est *nzotzo*. La tête est rasée presque complètement à l'exception d'une touffe plus ou moins épaisse au sommet du crâne. Cela rappelle, disent les Walese la houpette de certains oiseaux.

La troisième coiffure masculin est *elagba* la tête entièrement rasée. Elle est la plus pratiquée.

Quant au sexe féminin il n'y a que deux coiffures :

1° *elagba* : tête entièrement rasée;

2° *utshuhosu* : cheveux tressés. — Seules quelques vieilles femmes portent encore cette coiffure archaïque.

Les cheveux « *utshukade* » sont coupés au moyen du « *kehe* », petit couteau destiné à cet usage.

Les indigènes rasent toujours entièrement la tête dans trois occasions; circoncision, mariage et mort. Les ongles sont coupés courts avec le couteau *efo*. « Si les ongles étaient longs, disent les indigènes, nous pourrions nous blesser la peau ».

L'épilation est également pratiquée par les hommes et les femmes.

*Omonta* : poils des aisselles, ils sont épilés pour empêcher la mauvaise odeur provoquée par la transpiration;

*Aluhēhe* et *aidebusi*; poils des jambes et des bras; ils sont épilés par coquetterie.

*Itsi* : poils des sexes; ils sont épilés pour favoriser les relations sexuelles, et aussi parce que les femmes ne veulent pas cohabiter avec un homme qui ne se serait pas épilé à cet endroit.

\* \*

Le sommeil, *obo*, est très prisé chez les Walese. Vers 13 heures, au moment où le soleil est en plein rendement, le Molese rentre dans sa case et se repose une heure ou deux. Le sommeil proprement dit commencera vers 19 ou 20 heures, pour finir le matin au chant du coq. Le Molese se réveillera toutefois trois fois par nuit, soit pour fumer une pipe, soit pour manger un morceau ou pour rallumer le feu qui commence à s'éteindre. A l'aube, *obuvu*, c'est-à-dire au premier chant du coq, le molese se lèvera et ira s'installer dans la chambre du milieu, près du feu, pour se réchauffer.

La natation de même que l'équitation sont inconnues chez les Walese; la première, parce que les Walese n'aiment pas l'eau; la seconde, parce qu'il n'y a pas de bêtes de monte.

\* \*

Le portage est surtout connu depuis l'arrivée des Européens. Les hommes portent généralement leurs fardeaux sur la tête quand il est de faible poids. Lorsqu'il est assez lourd, ils fixent le colis sur un bâton dont chaque extrémité sera portée sur l'épaule par un indigène.

Les femmes portent toujours leur fardeau, soit l'eau, soit le bois, soit leurs affaires personnelles sur la tête. En général c'est la femme qui est la bête de somme, l'homme ne porte rien sauf lorsqu'il s'agit de malles d'Européens.

Quand la charge est lourde, — s'il s'agit notamment de plusieurs régimes de bananes (dont le poids peut varier entre 40 et 60 kilogs,) — la femme attachera une corde à son fardeau et celui-ci par la corde à son front. Elle avancera ainsi ployée, la charge reposant sur le dos et étant retenue par la corde qui lui ceint le front.

\* \*

Les tournois de lutte n'existent pas. Il n'y a que la lutte individuelle entre deux indigènes, soit par amusement, soit par défi. Le processus de cette lutte, *lalo*, est le suivant. Les deux antagonistes, jambes écartées et tronc plié, se prennent mutuellement aux hanches. Celui qui parviendra à jeter son adversaire par terre, sort vainqueur de la lutte; si les deux forces sont égales, seule la ruse pourra déterminer le vainqueur. Les jeunes gens seuls participent à cette lutte.

\* \*

Les jeux ayant pour but le développement de forces musculaires ou l'agilité sont inconnus. Les enfants et les jeunes gens s'amuse à lancer des flèches aux oiseaux.

## Chap. II – Alimentation.

L'alimentation des Walese est à base mixte : végétale et animale. Au point de vue végétal, elle se compose de végétaux et de fruits cultivés; au point de vue animal, elle se compose d'animaux sauvages et domestiques. Le lait et ses dérivés beurre et fromages, sont employés dans la préparation de la nourriture depuis de très nombreuses années, par suite de la promiscuité des Bahema, grands éleveurs de bétail. L'huile était inconnue avant l'arrivée des Européens. Par contre, le sel végétal a toujours été employé comme piment de la nourriture; pour en obtenir, les indigènes prenaient les écorces de bananes et de haricots, les faisaient sécher, puis les brûlaient sur des charbons de bois, après la cuisson, ils recueillaient le sel.

Les différents produits végétaux et animaux pour l'alimentation sont :

### A. VEGETAUX

tukio, mobehe = bananes  
kafumu = patates douces  
ketzi = maïs  
kaopo = haricots  
goli = iguames  
mutshele = riz (actuellement)  
aihi, omvehu = légumineuses

### B. ANIMAUX

huhu = éléphants  
tupi = buffles  
balehe = phacochères  
tiko = philochères  
gabi, eti, medi, apopo, soli = antilopes  
bululu : singes  
apele = zibilihi  
okapi = okapi  
kanga = pintade  
meme = chèvres  
habo = poules

Les deux éléments préférés sont : *buku*, la grande banane jaune et le *fufu*, l'éléphant.

\* \*

Chaque foyer conserve toujours le feu (apohu) à l'état latent, jour et nuit. Si par malheur le feu venait à s'éteindre, les indigènes peuvent le renouveler au moyen de petits morceaux de bois de l'arbre « *kisigo* » au préalable, l'indigène place sur une faucille quelques feuilles de l'arbre *molumba*; prenant quelques *kisigo* en main, les indigènes parviennent, par frottement, à laisser tomber des flammèches sur les feuilles, qui s'embrasent; le feu est obtenu. Le rôle domestique du feu est le préservatif du froid et l'adjuvant de la nourriture.

\* \*

Tous les aliments nécessitent une préparation. Les bananes seront cuites ou grillées, mais, jamais crues. Les viandes seront cuites.

Les Walese n'ont pas de cuisine annexe. La femme prépare la nourriture, soit à l'extérieur, soit au centre de la maison. Les ustensiles de cuisine sont simples.

1) le foyer se compose de quelques pierres dans l'intervalle desquelles se trouve le feu.

2) Les pots, (*lolo*) sont en terre glaise cuite; les femmes les placent au-dessus du feu de bois « *okbi* ».

3) le couteau (*efo*) chaque femme possède le sien et se promène toujours avec lui; le couteau de femme est caractéristique et il en existe une multitude de modèles.

4) le pilon (*gei*) sert à piler la nourriture végétale.

La préparation des légumineuses se fait comme suit : la femme va chercher chaque jour aux champs la nourriture nécessaire. Rentrée au village, elle épluche les légumes avec son couteau. Ensuite elle les lavera jusqu'à ce que l'eau soit devenue limpide. C'est alors que commence la

cuisson, à l'étuvée; la femme dépose le nourriture dans le lolo, y met de l'eau et du beurre, de la viande s'il y en a; elle ferme ensuite hermétiquement le lolo avec des feuilles fraîches de bananes « lowe », la cuisson dure une heure à peu près. Quand tout est prêt, la nourriture est servie.

\* \*

Il y a quatre repas chez les indigènes, dont deux principaux.

- 1° à l'aube, le Molese mangera des bananes grillées;
- 2° vers 12 h., un repas complet : légumes viandes ou poisson;
- 3° vers 15 heures, des bananes grillées;
- 4° vers 17 heures, un repas complet comme vers midi.
- 5° durant la nuit, des bananes grillées.

Les repas sont pris séparément suivant le sexe; la femme et ses filles, ou ses amies, mangent d'abord, dans la maison, le mari avec ses garçons ou ses amis, mangent ensuite dans la barza. Il n'y a pas de mets défendus, mais de mauvais aliments tels que le serpent, le crocodile, qui peuvent provoquer une maladie ou un empoisonnement. Ces aliments-là, le Molese refuse de les manger.

\* \*

Les Walese emploient des excitants pour trois motifs distincts :

a) pour la pimentation de la nourriture :

*Bohu, Agbomota, Tini, Telu, Maijo* : feuilles d'arbres qui sont mélangées à la nourriture durant la cuisson.

b) pour exciter le sang

*Letsete*, écorce d'arbre *manza*, qui est pilée puis mélangée dans l'eau; c'est un fortifiant du sang.

c) pour favoriser les relations sexuelles

1° *Bafotsa*, petite branche d'arbre que les hommes mâchent;

2° *Umbubabo*, écorce d'arbre dont les indigènes extraient la sève, qu'ils absorbent.

\* \*

Le tabac, *tafba*, est cultivé dans chaque village. Il est employé de deux façons :

a) pour priser.

Lorsque la respiration d'un individu devient difficile, il coupe le tabac en fines parties et s'en remplit les narines, jusqu'à l'éternuement.

pour fumer.

Lorsque la plante a fleuri, les indigènes coupent les feuilles qu'ils font sécher au soleil, une semaine seulement. C'est pourquoi le tabac indigène est très riche en nicotine. Pour enlever cette nicotine, les indigènes fument le tabac dans une pipe remplie d'eau (espèce de narguilé - voir dessin).

Les Arabes, lors de leurs invasions chez les Walese, ont amené avec eux le chanvre, qui fit de grands ravages chez les indigènes. Cette passion tend heureusement à diminuer par suite de justes répressions de l'autorité européenne.

\* \*

les boissons :

1<sup>o</sup>) l'eau, *abvu*, est la boisson la plus courante.

2<sup>o</sup>) *tshóki*, l'eau de vie de la banane, *buku*, fraîche, c'est une boisson agréable; mais après une semaine de fermentation, elle peut devenir très alcoolisée et constitue un véritable poison. Pour obtenir cette boisson, les indigènes procèdent de la façon suivante :

a) ils coupent les bananes, *buku*, encore vertes et les placent pendant huit jours devant le feu; elles deviennent alors *ajelu*, c'est-à-dire mûres et jaunes;

b) ils les épluchent à ce moment et les coupent en tout petits morceaux;

c) ils les mettent ensuite dans un grand pot appelé *shókibaita* : on verse dedans 3 ou 4 *lolo* d'eau claire;

d) après deux jours de repos dans un endroit frais la fermentation est obtenue;

e) les indigènes boivent cette boisson durant deux jours, puis renouvellent l'eau; quand la boisson est épuisée, les bananes sont jetées au feu.

A noter que, seuls, les hommes, les femmes et les enfants adultes peuvent boire du *tshóki*.

\* \*

Jadis, la famille *bagbulu* uniquement pratiquait l'anthropophagie.

Les hommes, par représailles, mangeaient la chair humaine provenant des prisonniers de guerre. Ces festins donnaient lieu à des grandes fêtes. Depuis l'arrivée des Européens, cette coutume a disparu. La géophagie est inconnue.

\* \*

Il n'existe pas, chez les *Walese*, des greniers comme nous en avons trouvé chez les *Babira* de la plaine.

La conservation des aliments se fait dans la maison même. Il y a, en-dessous du plafond, une étagère appelée *ugbi*. C'est là qu'on dépose les aliments. Si, quand les repas sont terminés, il reste encore un peu de nourriture, elle est placée dans les *kiteko*, pots qui sont attachés au plafond.

La conservation de la viande s'opère de la façon suivante :

1<sup>o</sup>) cuisson prolongée dans le *lolo*;

2<sup>o</sup>) fumage durant une semaine;

3<sup>o</sup>) placement dans un endroit frais.

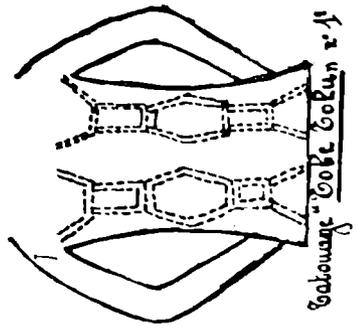
La viande préparée ainsi peut se conserver six mois.

### Chap. III — Le vêtement.

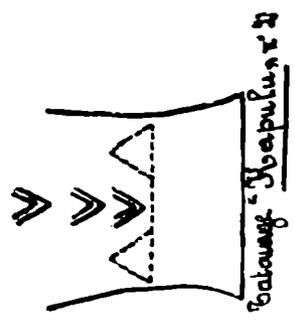
La coloration existe chez les *Walese*. Elle est produite au moyen du *Hota*. Ce sont des fruits de l'arbre du même nom. On fait griller ces fruits et on les pile. Il en sort une huile qui donne une couleur rouge.

Un autre coloris est l'*atato*. Pour obtenir cette couleur noire, on prend les fruits de l'arbre *Kubu*. Ces fruits sont extraits d'une gousse. L'extraction terminée, on presse fortement les fruits et l'eau en sort. On enferme les fruits desséchés dans des feuilles, qu'on fait cuire longuement. Le liquide obtenu est répandu sur le corps en imitation des rosaces du léopard. Douze heures après, le liquide devient noir.

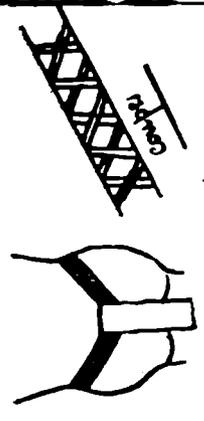
Plank I: de Velement



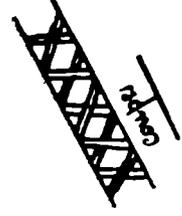
Galoung "Gobe Gokun r. 1"



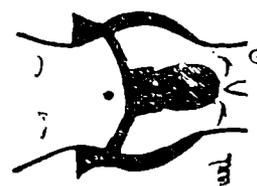
Galoung "Mepulun r. 2"



Galoung "Boroglu r. 3"

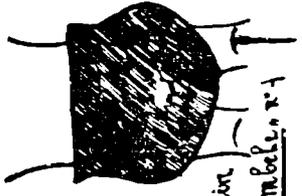


Mano



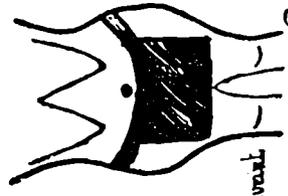
Devant

Sagut "Satsambek r. 4"



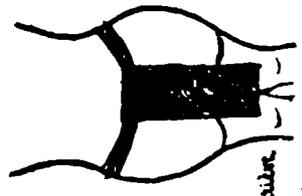
Devant

Sagut "Aksambek r. 5"



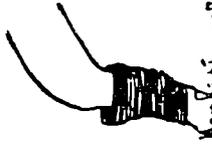
Devant

Sagut "Bodin r. 6"



Devant

Sagut "Bodin r. 7"



Jambe Sagut

Sagut "Jelak r. 8"



"Uyges" "Kopulu r. 9"



"Uyges" "Kopulu r. 10"



"Boroglu" r. 11



"Boroglu" r. 12



Galoung "Kopulu r. 13"

Handwritten signature and date: "Handwritten signature" 1911

Le « *fiola* » et *l'atato* servent à embellir le corps, tandis que le *pulu*, kaolin blanc, signifie le deuil et la douleur.

\*  
\*\*

Le tatouage, ou *mose*, est également un embellissement du corps. Il est effectué au moyen du *keke* ou espèce de rasoir. *L'aimose*, ou tatoueur, pince la peau du client et y fait des incisions. L'opération terminée, il recouvre les blessures de charbon de bois, qui a la propriété de boursoffler la peau. Le dessin est le même pour les deux sexes.

Il existe deux grands tatouages :

1° *le Tobe Tolu*, est fait sur le ventre et se compose de deux dessins identiques en pointillés (cfr planche I, 1)

2° *Le Kapulu*, a) suit la ligne des seins, formant deux triangles reliés entre eux par une droite; entre les deux triangles, se trouve une suite de « V » doubles. (cfr Pl. I, 2°)

b) il peut également suivre la ligne de l'œil et prendra la forme d'une demi-circonférence.

Outre le coloriage et le tatouage, il existe un très grand nombre d'objets des parures suspendus au corps.

A. — Pour l'homme

1° *Idefe* : anneaux de fer attachés aux jambes et aux bras. (cfr. I, 6°)

2° *Sifo* : cordes faites en racine *mahisi* et recouvrant entièrement les jambes (cfr. I, 7°)

3° *Ox* : bracelet de cuisse (cfr. I, 8°)

4° *Mapaha* : suite de fils de laiton s'enroulant autour de la jambe depuis la cheville jusqu'au genou (cfr I, 9°)

B. Pour la femme

1° *Makanju* : collier en boules de fer de différentes grosseurs (cfr I, 10°)

2° *Bayene Kakuo*, espèces de carcans en fer (cfr pl. I, 11°)

3° *Wangi* : colliers en perles de couleurs chatoyantes

4° *Banogbu* : cordes tressées autour des hanches pour retenir le pagne (cfr. pl. I, 3°)

5° *Beke* : petite pièce de fer servant de boucle d'oreille

6° *Aleki* : petit morceau de bois qui traverse le nez

7° *Adzu* : petit fer qui traverse la lèvre supérieure

\*  
\*\*

Remarque : Lors des danses, les hommes prennent avec eux *api* (flèches); *sebe* (arc) *tipe* (lances).

\*  
\*\*

#### *Vêtements proprement dits.*

Il n'y a chez les Walese qu'un seul vêtement, le *kosi*, ou pagne qui cache le sexe.

a) Le pagne de l'homme est le *atsambele*. Il part des hanches, couvre les deux fesses, passe entre les cuisses, recouvre les parties sexuelles et se rattache en-dessous du nombril (cfr Pl. I, 4°).

b) Le pagne de la femme est le *bodi*. Très large sur le devant, il passe entre les cuisses. Il est long et étroit sur le derrière; il est retenu aux hanches par le *banogbu* (cfr I, 5°).

C'est *L'Aigisihoma* qui travaillent le hosi. La préparation et l'exécution d'un beau pagne, demande du doigté.

Le *hosí* est le nom de l'arbre d'où provient le vêtement et a donné, par le fait même, son nom au vêtement.

L'*Aigisihoma*, enlève l'écorce du *hosí*. Rentré dans sa case il fait passer lentement l'écorce au-dessus du feu pour faire brûler les bavures. Au moyen du couteau, *waka*, il nettoye l'écorce jusqu'à ce que les fibres aient disparu. Après cette opération, il trempe l'écorce entière, durant vingt-quatre heures, dans de la boue. Ce laps de temps écoulé, l'*Aigisihoma* retire l'écorce, va à la rivière, et nettoye à grande eau. Puis rentrant au village, il étend l'écorce sur un tronc d'arbre et commence à la frapper au moyen d'un pilon creusé dans l'extrémité d'une défense d'éléphant. C'est cette opération qui est la plus importante et qui demande l'habileté, car du frappage dépend la souplesse de l'étoffe. L'opération dure environ de trois à quatre jours. Quand un bon résultat est obtenu, l'étoffe est mise à l'ombre pendant huit jours, puis est découpée selon les besoins.

En général le pagne est blanc. Mais lors de grandes cérémonies, comme la circoncision, le mariage, les grandes danses, etc., le pagne sera rouge et fort ample. Les enfants ne portent le pagne que vers l'âge de 6 à 7 ans.

Les vieillards, lors des conseils de notables ou lors d'un événement important de la vie indigène, portent sur leur dos une peau de *Bulu*, ou singe magistrat.

\*\*

Les chaussures ont toujours été totalement inconnues, les indigènes marchant nu-pieds.

\*\*

Il y a quatre espèces de coiffures, pour les hommes seulement.

1° *Magala* ou coiffure en feuilles tressées provenant de l'arbre *makima*. Ces feuilles sont séchées au soleil et ensuite tressées. La calotte est ornée de plumes d'oiseaux. Les hommes portent ce chapeau lors des danses.

2° *Atimba* chapeau en peau de léopard ;

3° *Lenge* chapeau en poils de phacochère ;

4° *Bagba* ferrailles qu'on met autour du crâne.

Ces trois derniers chapeaux sont exclusivement portés par les vieillards. C'est un insigne de leur situation. Le Chef portait une peau de léopard et, au-dessus, une peau de chèvre blanche ; ensuite il portait, au bras gauche, un gros bracelet de cuivre et, lui seul, possédait une grande lance.

#### Chap. IV. — L'habitation

Les cases sont construites dans la vallée et en forêt ; jamais en montagne.

Seuls, quelques villages ont été placés à l'orée de la forêt par suite de mesures administratives.

Le village sera construit près d'un cours d'eau et la direction des maisons sera celle du soleil couchant, à cause des vents violents. Aucune habitation n'est fournie par la nature ; les *Walese* n'habitent ni cavernes, ni anfractuosités.

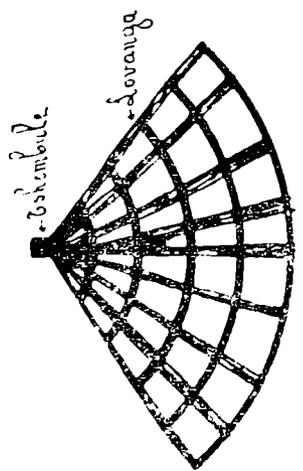
Nous ne rencontrons non plus aucune maison transportable.

Il y a deux maisons types chez les *Walese* : 1° *Olugba*, 2° *Bale*.

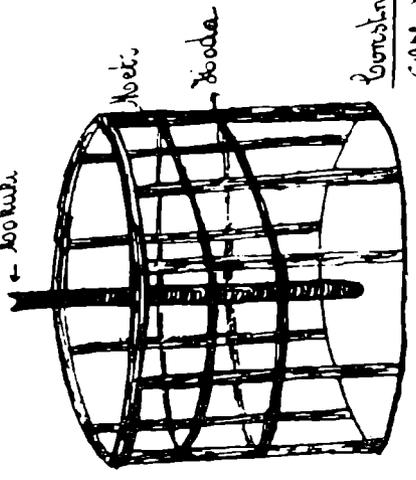
1° *Olugba* (cf. Planche II)

Maison ronde qui rappelle un peu la maison *mobira*. Toutefois, la construction et les matériaux sont différents. Le processus de construction est le suivant :

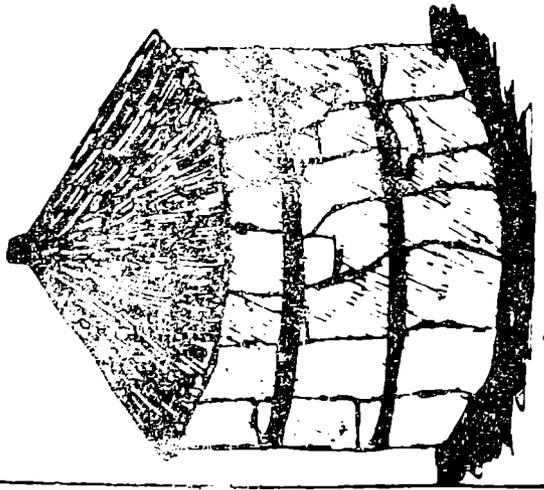
# Shanche II entre "Opluho"



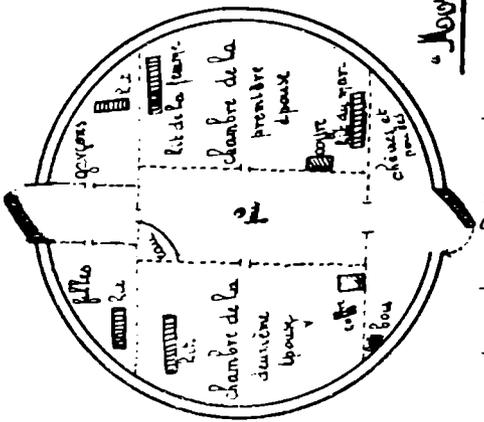
Construction au bois n°1



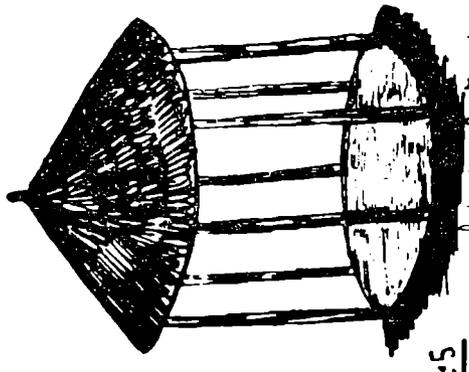
Construction au bois  
canon n°2



cane aduete vue de côté n°3



Construction au bois n°4



Joussant 5  
Construction au bois n°5

a) *Construction du toit* : d'un point central, *tsfembule*, partent différents *lovanga*, ou joncs qui sont reliés entre eux par les *folu*, ou cordes indigènes. L'ensemble du toit achevé ressemble à un chapeau chinois.

b) le toit terminé, on le surélève en plaçant au centre, c'est-à-dire en dessous du *tsfembule*, un tronc d'arbre appelé Mohaki ; puis on construit le pourtour de la maison avec des troncs d'arbres appelés *meti*. Les *meti* sont liés entre eux au moyen des *hoda*, cordes indigènes provenant des lianes. Une extrémité du *meti* enfouie en terre ; l'autre extrémité supporte le toit ;

c) la charpente de la maison étant terminée, on dispose les chambres à l'intérieur au moyen de *meti* et de *gala* (joncs) ;

d) on recouvre le toit d'herbes coupées dans la savane, *hebero*, sur lesquelles on fixe des *gala* pour empêcher le tout de s'envoler.

e) enfin, on recouvre les *meti*, de troncs d'arbres, *olukbo*, provenant de l'arbre *bena*. La caractéristique principale de la maison Molese est une maison en bois et non en pisé. Le pisé est d'origine arabe.

L'intérieur d'une maison se compose, comme le dessin l'indique, de cinq chambres et d'un couloir à l'entrée. Quand on pénètre dans une case, *alugba*, on aperçoit à gauche et à droite, un couloir où l'on entasse le bois et où l'on parque le bétail. Au centre de la maison, se trouve la salle de réunion, où la femme prépare la cuisine et où le monde se tient dès la tombée de la nuit ou les jours de pluie.

À droite de cette salle de réunion, se trouve la chambre à coucher de la première femme. Comme meubles ; les lits du mari et de la femme, et toutes les richesses de la femme.

À gauche de la salle de réunion, se trouve la chambre à coucher de la seconde femme. Comme meubles, le lit de la femme et toutes ses richesses.

Derrière la chambre à coucher de la première femme, se trouvent les garçons ; tandis que les filles se trouvent derrière la chambre à coucher de la seconde femme.

Comme annexe à cette maison, il n'y a que le *mosé*, ou *barza*, dans laquelle se tiennent les hommes. La *barza* se compose d'un toit soutenu par quelques piquets plantés en terre (cfr Pl. II, 5)

## II. *Bale* (cfr Planche III)

Cette maison est rectangulaire et est surtout employée chez les familles Bagbulu et Abavilemba. Le processus de construction est le suivant (Pl. III, 1 et 2) :

1° fixation en terre, à intervalle régulier, de *meti* ;

2° plantation de 3 mohagi, ou piliers soutiens du toit ;

3° construction de chambres ;

4° construction du toit : au-dessus des 3 mohagi, les indigènes placent un tronc d'arbre. De ce tronc d'arbre partent, vers chaque *meti*, des *lovaja*, en branches d'arbres. Ceux-ci placés les indigènes fixent perpendiculairement des *gala*, ou joncs, sur lesquels seront déposés les *elipi*, ou feuilles larges ;

5° recouvrement extérieur de la maison par des troncs d'arbres *olukbo*, comme pour l'autre maison (Pl. II, 3)

L'intérieur de la maison, *bali*, se compose de quatre chambres.

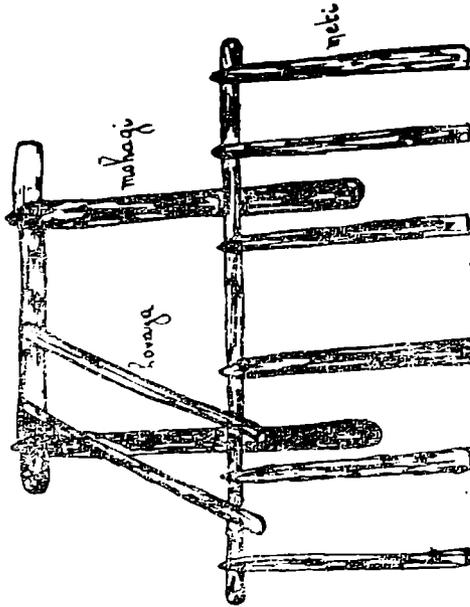
1° la chambre du mari et des enfants ;

2° la salle de réunion, cuisine ;

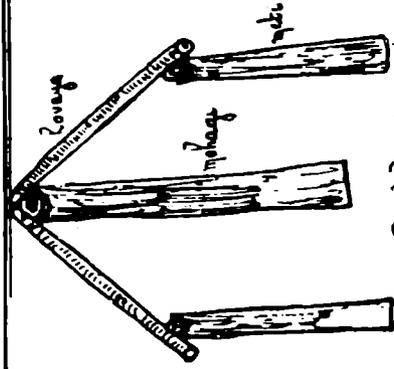
3° la chambre de la première femme

4° la chambre de la seconde

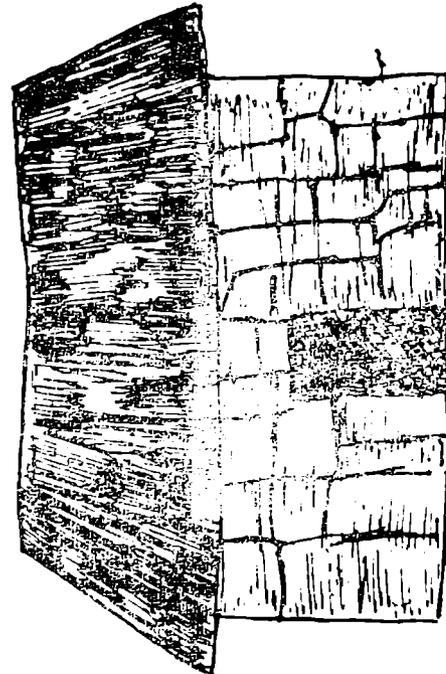
# Shane Butte Sack



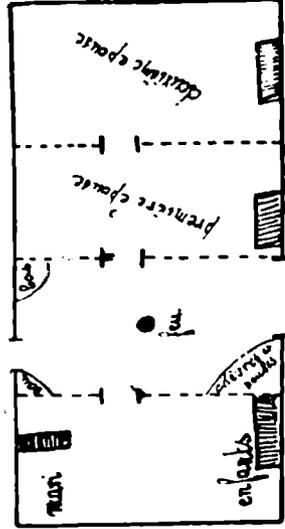
Construction d'une Poudre net



Profil net



Butte "Saker" n°3



Goupe net

bois / net / bois  
Saker n°3  
1915

Les meubles sont des plus rudimentaires :

1° lit (bolu : quatre piquets plantés en terre sur lesquels sont liés de petits bois perpendiculaires ;

2° chaises : a) *tibu* ; tronc d'arbre ;

b) *ekema* : tronc sculpté, formé d'un plateau supérieur sur lequel on s'assied ;

c) *kilaka* : branche d'arbre sur laquelle on se couche

\*\*

L'éclairage de la maison est obtenu de trois façons :

1° *ketu* : cour de l'arbre, *ketu*

2° *akada* : fibres de l'arbre *akada*

3° *gala* : joncs.

Il n'y a pas de cérémonies préparatoires à la construction d'une maison. Chaque indigène construit lui-même sa case, aidé de quelques parents ou amis.

Aucune ornementation spéciale, ni badigeonnage. Rien que du bois brut.

Le village molese est composé d'une famille au sens étendu. Toutes les maisons sont groupées autour du « pater familias », l'aïeul, appelé *Avagbeha*.

Les maisons sont plutôt en ligne, de chaque côté d'une piste. Des bananiers et du tabac sont plantés entre elles. Il n'y a ni barrière, ni haies, ni palissades, ni fossés. Chaque individu connaît sa propriété et celles du voisin.

Les villages sont assez rapprochés les uns des autres et reliés entre eux par une petite piste

## Chap. V. — Moyens d'existence, métiers, occupations.

Le travail, chez les Walese, est différent quant au sexe.

A) pour l'homme :

1° premier défrichement des champs ;

2° chasse et pêche ;

3° guerre (jadis)

4° artisans.

B) pour la femme :

1° travail des champs ;

2° travail ménager ;

3° travail des pots et nattes.

L'HOMME.

1° Champs. — Ils sont presque tous en forêt. Par conséquent, le rôle de l'homme est de défricher, travail trop dur pour la femme. Le molese se rendra donc en forêt, abattra les arbres, les débitera et coupera les lianes et la végétation touffue, caractéristique de la forêt tropicale.

Ses seuls instruments sont :

a) *sahé* (hache) : se compose d'une partie de fer (*lioka*) en forme de triangle encastrée dans un manche (*sahetebo*) provenant des arbres : *bohufé*, *manabalugbi* et *tih* (cfr Pl. IV, 1)

b) *waka* : machette, dont l'extrémité supérieure est recourbée et ressemble un peu aux faucilles de chez nous ; elle se compose d'une partie en fer (*hcka*) encastrée dans un manche de bois (*wakatebo*) provenant de l'arbre *tih* (cfr Pl. IV, 2°)

2° *La chasse*. — Elle est individuelle chez les Walese. En principe, chaque molese a son



*mambuti*, ou pygmée, qui lui apporte son gibier. Mais étant donné le caractère vagabond du pygmée le molese doit se résoudre à aller souvent lui-même en forêt.

Ses armes seront : a) *efo* (couteau) ; b) *tipe* (lane) ; c) *seba* (ac) et d) *api* (flèches).

Les accessoires sont : a) hohu (panier pour déposer la viande) ; b) sola (gibecière en peau de chèvre) ; c) gbolo (trompe en corne de buffle).

Il est assez rare que le molese attaque directement l'animal ; c'est le travail du pygmée ; aussi recourt-il aux pièges :

a) *Ene* : trou en forme de trapèze (cfr. Pl. IV, 5) d'une profondeur de trois mètres, d'une longueur égale et d'une largeur de 1 à 1,50 m. Le trou est recouvert de feuilles pour que l'animal ne se doute pas du piège. Par son poids, l'animal enfonce le feuillage, tombe dans le fossé et meurt quasiment sur le champ. Ce piège est construit spécialement pour le gros gibier et sur sa piste.

b) *Gibibo* : piège pour éléphant (cfr. Pl. IV, 6) ; il nécessite une préparation plus compliquée. Entre deux arbres, sont placés, horizontalement, deux piquets. Entre ces piquets, est placé un gros bloc de bois ayant à son extrémité une lance. Le bloc de bois est retenu par une corde (maisi), ou liane, qui est fixée au sol à un arbrisseau. Celui-ci se trouve sur le chemin de l'éléphant. Quand l'animal arrive pour se rendre à la rivière, il est gêné par cet arbrisseau ; d'un coup de trompe, il l'arrache ; par le fait même, le bloc se déclanche et tombe sur l'épaule de l'éléphant, qui est tué sur le coup. Naturellement, la construction du piège doit être minutieusement calculée, sinon le travail est sans résultat.

c) *Maku* : petite maisonnette avec porte retenue par une corde (cfr. Pl. IV, 7). L'autre extrémité de la corde est fixée dans la maison. A l'intérieur, se trouve également un appât, généralement une petite chèvre. Attiré par les cris de la bête, le léopard pénètre dans la maisonnette. Par le fait même, la porte tombe et le léopard est prisonnier. Il ne reste plus à l'indigène qu'à le tuer au moyen de sa lance. Ce piège sert uniquement à la prise du léopard.

d) *Magbeso* ; autrement dit lacet ; piège pour petits animaux. Il est construit sur la piste du gibier. Il consiste en un nœud coulant dont l'extrémité inférieure est attachée à un arbre. Lorsque l'animal s'avance, il passe sa tête à travers le nœud coulant. Sentant une résistance, il se débat et s'étrangle forcément.

3° *La pêche*. — Elle se pratique au moyen de pièges également. Le molese fait un véritable barrage de la rivière au moyen de *bele*, sorte de paniers (cfr. Pl. IV, 8) dont l'orifice est étroit. L'indigène remonte la rivière en frappant l'eau avec du feuillage et en criant. Effrayés, les poissons s'enfuient et se précipitent à l'intérieur des pièges d'où ils ne peuvent sortir.

4° *La guerre (Udi)* — Elle a été, avant l'arrivée des Européens, la principale occupation des Walese. Depuis l'origine de la tribu, il y a toujours eu des guerres intestines, de village à village, guerres fort incertaines.

Le motif le plus souvent invoqué était soit le viol, soit le rapt d'une femme par un homme d'un village voisin.

« La guerre a toujours existé, disent les Walese. Nos pères l'ont connue, les pères de nos pères l'ont connue, et leurs ancêtres également. »

Voici, selon la légende molese, l'origine de la guerre :

Katsonde (Dieu suprême) en plaçant Bali (le premier homme) sur la terre, lui montra une case toute fermée et lui dit : « Homme, si tu ne veux avoir jamais de palabres, n'ouvre pas cette porte. » Bali n'ouvrit jamais cette case. Il disait à ses femmes et à ses enfants : « N'entrez jamais dans cette case, sinon il vous arrivera malheur. »

• Or un jour que ses parents, frères et sœurs, étaient aux champs, un enfant nommé Edo Edo, s'ennuyant, se dit : « Je vais aller voir ce qu'il y a dans cette maison ; personne n'en saura rien. »

Il se dirigea vers la maison et ouvrit la porte. Mais il fut aussitôt transpercé de flèches, de lances et de couteaux, car la maison renfermait toute les armes de guerre.

Et depuis lors, les hommes ont pris les armes et, depuis lors, ce fut toujours la guerre.

\* \*

Le processus de la guerre était à peu près le suivant :

Quant un homme apprenait que sa femme avait été violée ou enlevée, son premier acte était de tuer le coupable. Apprenant cela, le chef appelait le justicier et lui disait : « Homme, ce n'est pas ton affaire; c'est moi qu'on voulait insulter. » Il réunissait alors le conseil des anciens et l'on décidait la guerre. Aussitôt, les hommes dansaient *l'udove*, ou danse de guerre, pour se donner du courage.

A l'aube, les guerriers partaient sous la conduite du chef. Leur corps était recouvert de peaux de bêtes et de *Gufia*. Les jeunes gens portaient la lance et le bouclier, tandis que les vieux ne possédaient que l'arc, les flèches et un petit bouclier. Arrivés près du village de l'adversaire, les tambours retentissaient, les guerriers poussaient des hurlements et se précipitaient sur leurs adversaires. Le village était brûlé. Puis les vainqueurs rentraient chez eux.

Tout guerrier, qui avait tué un adversaire, venait apporter au chef les bras, les parties sexuelles et la tête du cadavre, en témoignage de sa bravoure et en hommage. Le chef arrachait la peau de la tête et plantait celle-ci sur une lance devant sa case. Alors un grand festin commençait, au cours duquel tous les prisonniers étaient exécutés en signe de vengeance. Puis les femmes et les hommes dansaient les « *ludu* » ou danse de la victoire.

Ces guerres qui se renouvellaient à chaque instant furent une des causes de la diminution de la population qui semble avoir été jadis fort nombreuse au dire des vieillards.

\* \*

4° *Les artisans*. — Il existe, dans chaque village, plusieurs artisans qui ont chacun leur métier. Chez l'indigène, la division du travail a toujours été en honneur :

a) *koŋopo*, ou travailleur des objets en fer : lances, couteaux, machettes, hoes. Il travaille sur la barza. Il ne possède que deux instruments en plus du soufflet : 1) *kenge* : marteau de fer, en forme de cône, qu'il tient en main ;

2° *oliku* : enclume, également en fer, conique, mais plus grande et qui est fichée en terre ;

3° « *tête* », ou soufflet (cfr. Pl. IV, 3) ; celui-ci se compose de deux poches couvertes de peaux de chèvres ; à l'extrémité des peaux de chèvres, se trouve un bâton qu'un homme abaisse et soulève alternativement pour donner l'air sur le charbon de bois qui s'embrace.

Avant l'arrivée des Européens, les indigènes se procuraient le fer sur place en faisant fondre les pierres ferrugineuses appelées *hina*. Pour obtenir le fer proprement dit, le *koŋopo* creusait un trou profond avec une rigole vers l'extérieur ; puis il comblait le trou de charbon de bois, de *hina*, cassés en petits morceaux, de troncs d'arbres, et brûlait le tout. Quand la fusion était terminée, le *koŋopo* prenait le fer et commençait son travail, en faisant rougir le fer sur un peu de charbon de bois, puis le travaillait sur l'*oliku* au moyen du *kenge*. Pour aiguiser le fer, l'artisan le frottait sur une pierre.

b) *L'aimose*, ou tatoueur (étudié plus haut) ;

c) *aigisihoma*, ou faiseur de pagnes (étudié plus haut) ;

d) *ayete*, ou faiseur d'arcs et de flèches ;

e) *tipetuŋa*, ou faiseur de bracelets ;

f) *ghesi*, ou faiseur de chaises.

\* \*

### LA FEMME.

1° *Champs*. — Dès que l'homme a coupé les arbres et la végétation, la femme commence à enlever les débris au moyen du *kokona*, fourche en bois à deux dents, ou du *ebo*, fourche à une dent, également en bois. Ce travail, terminé, elle laboure la terre au moyen du *gogo* (houe). Malheureusement, cet instrument n'est pas fort efficace et ne déplace qu'un peu de terre. Le labourage (si on peut dire) terminé, la femme va planter et, lorsque le moment de la récolte sera venu elle ira la cueillir.

2° *Ménage*. — Il consiste, chez la femme molesse, à préparer la nourriture de son mari, de ses enfants et la sienne. Ensuite aller chercher l'eau et le bois.

3° *Pots et nattes*. — Travaux féminins, mais uniquement pour les besoins personnels.

1° *pots*: a) pétrissage de la terre glaise; b) fabrication du pot, à la main, par l'adjonction de couches différentes; c) nettoyage des bavures et inégalités au moyen d'une pierre; d) séchage huit jours au soleil; e) cuisson durant vingt-quatre heures sous un amoncellement de bois.

2° *nattes*: racines de l'arbre *kofu*; a) enlèvement de l'écorce; b) découpage en lanières; c) tressage à la main.

\* \*

Remarque: Il existe, chez les Atavilemba et les Bagbulu, des pirogues: *fiela*. Ce sont les *ogelesabe*, ou artisans, qui les construisent. Pour cela, ils vont en forêt et coupent le *bala* et le *liboxy*, arbres uniquement employés pour leurs qualités d'imperméabilité et de flottabilité.

L'arbre abattu, il est d'abord écorcé, ensuite creusé en son milieu au moyen du *fiopa*, instrument très tranchant; l'extrémité inférieure est arrondie pour permettre un bon équilibre. Il faut entre 3 et 6 mois pour faire une grande pirogue.

\* \*

*L'agriculture*. — Elle est individuelle chez les Walese. Chaque homme a autant de champs qu'il a de femmes. Chaque femme ne cultive que son propre champ. Les bénéfices des récoltes sont remis entre les mains du mari, mais à l'usage exclusif du mari et de la femme qui, par son travail, a obtenu ce bénéfice.

Jadis le chef de famille recevait les prémices des champs. Le travail des champs se fait au début de la saison des pluies. Les plantes cultivées sont les bananes, patates douces, riz, maïs et manioc. Point d'animaux de trait.

*Elevage*. — Rien que le petit élevage très prospère: chèvre, boucs, quelques brebis, poules et coqs. Ces animaux ont toujours existé et n'ont point été implantés.

(A suivre.)



## JURISPRUDENCE

TRIBUNAL TERRITORIAL DE L'URUNDI  
REVISION  
14 avril 1948.  
M. P. c/. D.

**DROIT PENAL et PROCEDURE  
PENALE. Dénonciation calomnieuse.  
Véracité ou fausseté des faits dénon-  
cés. ~ Tribunal compétent pour l'exa-  
miner. Demande de dommages et  
intérêts formulée pour la première  
fois en instance de révision. ~ Rece-  
vabilité. Ordre public. Coutumes de  
l'Urundi.**

### JUGEMENT

Vu par le Tribunal Territorial de l'Urundi, séant à Usumbura, y siégeant en matière répressive, au degré de révision, la procédure suivie à charge du prévenu, D., préqualifié,

Pour avoir :

A Usumbura, le 13 novembre 1947 adressé à l'Administrateur Territorial de ce poste une lettre accusant le chef B. d'abus de pouvoirs et d'exactions diverses, fait constitutif de dénonciation calomnieuse faite par écrit à un fonctionnaire public qui a le devoir d'en saisir l'autorité judiciaire, infraction prévue et réprimée par l'article 76 du Code Pénal ;

Vu le jugement rendu contradictoirement par le Tribunal de police, séant à Usumbura le 18 février 1948 dont le dispositif est conçu comme suit :

- Par ces motifs,
- (Le Tribunal)
- Vu l'ordonnance-loi n° 45/ Just. du 30 août 1924 ;
- Vu l'article 76 du Code Pénal ;
- Déclare établie à charge de D. la prévention de dénonciation calomnieuse, infraction prévue et punie par article 76 du Code Pénal et le condamne de ce chef à 5 mois

- de S. P. P. ; aux frais du présent jugement
- soit 19 trs ou 1 jour de contrainte par corps.

• Ordonne l'arrestation immédiate. »

Vu la demande en révision introduite par le condamné, par l'intermédiaire de son défenseur Me. Fiévez, avocat à Usumbura, en date du 27 février 1948, reçue le même jour par le juge du Tribunal Territorial ;

Vu la demande en révision introduite par l'Officier du Ministère Public près le Tribunal Territorial, en date du 10 mars 1948 ;

Vu les audiences publiques des 23, 24 mars 3, 9 et 10 avril 1948 ;

Où le Ministère Public en ses conclusions et réquisitions tendant à confirmation du premier jugement et à l'attribution d'une somme de 4.000 frs à titre de dommages-intérêts au chef B. ;

Où le prévenu, en ses dires et moyens de défense, présentés tant par lui-même que par son défenseur ;

Où en ses explications, le chef B. ;

Vu l'audience publique de ce jour ;

Attendu que le prévenu, demandant la révision, a renoncé au bénéfice de la citation et a déclaré comparaître volontairement ;

Attendu que les demandes de révision introduites dans les délais légaux sont régulières en la forme et partant recevables ;

### *Préliminaires :*

Attendu que cette affaire sous les apparences d'une action banale du Ministère Public contre l'auteur d'une dénonciation calomnieuse, dépasse en réalité ce cadre étroit et se révèle au fond comme un conflit d'ordre politique qui oppose d'une part le chef B. et d'autre part le sous-chef D., fils de N., destitué en 1944 à l'avantage de B. ;

Attendu que le Tribunal n'est pas saisi du différend politique latent entre ces deux

autorités coutumières, et doit se borner à examiner si oui ou non, les conditions de l'infraction lui reprochée sont réunies dans le chef de D., mais qu'il est nécessaire de relever cette circonstance particulière pour apprécier sainement l'affaire et notamment pour décider de la confiance que le juge peut accorder à certains témoins, partisans ou subordonnés de B., ou de D. et dont le moins qu'on puisse dire est qu'ils ne se croient pas tenus à une stricte objectivité;

*Quant aux faits :*

Attendu qu'au cours de la deuxième quinzaine du mois de septembre 1947, une lettre anonyme signée : « Sous-chefs et sujets de B. » fut envoyée au Mwami Mwambutsa; que copie en fut adressée aux Pères Supérieurs des Missions de Buyenzi, Mutumba, Rushubi, Buhonga, Ijenda; que cette lettre, dont l'auteur n'a pu être découvert, attribue de nombreuses exactions au chef B. et demande contre lui l'intervention du Mwami;

Attendu que le 22 novembre 1947, l'Administrateur Territorial d'Usumbura (chefferies) reçut une lettre datée du 13 novembre 1947 et signée par le sous-chef D., fils de N., prédécesseur destitué de B.;

Attendu que D., se défend d'être l'auteur ou l'inspirateur de la lettre anonyme; qu'interrogé sur le fait de savoir s'il avait agi en nom propre ou comme porte-parole d'un groupe, il a répondu qu'il avait signé cette lettre écrite par le sieur G. M. sous ses indications et qu'il entendait en prendre seul toute la responsabilité;

*Quant à l'intention méchante :*

Attendu que si l'on compare la lettre anonyme et la lettre signée, on constate :

a) qu'en dépit de certaines ressemblances de forme (par exemple la curieuse locution : « *A ne pas nous en croire* » employée pour « *Si vous ne nous croyez pas* », relevée dans les deux textes), les deux lettres doivent être vraisemblablement attribuées à des rédac-

teurs différents; qu'en effet le style de la lettre signée prouve que son auteur connaît bien le français et mesure assez exactement les termes qu'il emploie tandis que l'auteur de la lettre anonyme s'est laissé aller à la grandiloquence et a multiplié les termes impropres et excessifs chers à certains volués;

b) que par contre, le fond de ces documents est sensiblement identique et les griefs formulés semblables : bénéfices excessifs sur les œufs, exactions en matière de remboursement pour du bétail perdu, abus en matière de terres, etc...

Attendu que la lettre de D. n'est issue qu'après que l'on eût constaté que la dénonciation anonyme était restée sans suite; qu'il est inconcevable que D., vu son caractère et sa personnalité, ait été tenu dans l'ignorance de la lettre anonyme; qu'il fait écrire par son secrétaire occasionnel « *il paraît que certaines gens de notre chefferie auraient dénoncé le chef pour certains abus qu'il aurait commis dans son ressort* »; que tout ceci prouve à suffisance de droit que s'il n'est pas établi qu'il était l'instigateur de la lettre anonyme, il en connaissait tout au moins l'existence et qu'il en approuvait le contenu puisqu'il le fait sien quasi-entièrement dans sa lettre personnelle; que si l'on considère que D. n'a pas dénié formellement d'être le porte-parole d'une faction mais qu'il s'est borné à revendiquer seul la responsabilité de ses écrits, on peut, sans témérité, en conclure que la lettre signée de même que la lettre anonyme sont l'expression des doléances d'un groupe de mécontents et que D. parfaitement au courant de la première démarche infructueuse parce qu'anonyme, a accepté, non sans courage, d'en signer une deuxième qui serait peut-être plus efficace;

Attendu que D. ne peut en raison de ces circonstances invoquer son ignorance de cette campagne contre B. ni prétendre qu'en accusant B. il ne fait que se défendre contre les menaces qui pèsent sur lui du fait que B.

le considère comme l'agent actif du mouvement d'opposition contre lui;

Attendu qu'interrogé sur les mobiles qui l'ont poussé à écrire cette lettre, D. avoue l'avoir écrite d'abord parce que B. ayant pris la place de son père N. à la tête de la chefferie, ensuite parce qu'il avait trouvé un jour B. courtisant du trop près son épouse; que par contre dans sa lettre il affiche uniquement le souci de protéger son honneur et son bien-être et le désir légitime de mettre fin à d'intolérables abus; qu'il faut en conclure que B. a, comme le font souvent les hommes, agi sous l'empire de sentiments mêlés où le ressentiment personnel transparaît assez clairement sous le voile de la légitime défense de soi-même et de la collectivité;

*Quant à la réalité des faits imputés à B. :*

Attendu qu'il y a lieu de décider préliminairement si le Tribunal, suivant une certaine jurisprudence, Appel Boma 26 déc. 1913 et 13 janvier 1914, est tenu de surseoir à statuer sur l'action en calomnie, jusqu'à ce qu'intervienne une décision définitive de l'autorité compétente sur les faits faisant l'objet de la dénonciation ou si, conformément à un arrêt plus récent de la Cour d'Appel d'Elisabethville en date du 25 mars 1939, il s'estimera compétent pour vérifier les éléments constitutifs de la dite dénonciation;

Attendu que le Tribunal d'Appel de Boma dans sa décision prérappelée du 13 janvier 1914, se borne à affirmer « que le Tribunal saisi uniquement des poursuites en dénonciation calomnieuse n'avait pas le pouvoir de décider sur la vérité ou la fausseté des faits délictueux » qu'il ne justifie par autrement cette affirmation de principe;

Attendu que la Cour d'Appel d'Elisabethville en son arrêt du 25 mars 1939, décide qu'en l'absence de texte pareil à l'article 447 du Code pénal belge, il n'y a pas lieu de faire de l'examen de la véracité et de la fausseté des faits dénoncés, une question préjudicielle et qu'au contraire le juge saisi d'une question de sa compétence est juge de toutes

celles dont la solution est nécessaire pour aboutir au jugement sur le fond;

Attendu, au surplus, que l'article 447 du Code pénal belge exige une preuve authentique quand il s'agit de faits de la vie privée mais admet la preuve par toute voie de droit quand il s'agit de faits relatifs aux fonctions de personnes ayant un caractère public, comme c'est le cas en l'espèce;

Attendu que la doctrine suivie par la Cour d'Appel de Boma en 1913 et 1914, trop formaliste, aboutirait, en fait, à laisser des décisions judiciaires indéfiniment suspendues, ce qui est incompatible avec une saine justice;

Attendu que le Tribunal adoptant les motifs invoqués par la Cour d'Appel d'Elisabethville s'estime dès lors compétent pour examiner la véracité des faits articulés par D. contre B. aux fins d'arriver à une décision sur l'objet principal du litige;

*Première accusation :*

Attendu que le prévenu exprime comme suit son grief:

« ... la question des œufs — sont-ils payés équitablement? Ceci est à examiner. Chez l'indigène l'œuf coûte 0,50 fr., l'assemblée des œufs à Buhonga est payée par le karani du chef à raison de 0,30 — D'où vient cette différence et cette perte de 0,20 fr. pour l'indigène fournisseur? »;

Attendu qu'il est établi par les débats à l'audience que l'autorité européenne avait elle-même imposé cette réduction en considération du grand nombre d'œufs pourris apportés sur le marché, de la casse éventuelle et de la nécessité de rétribuer les porteurs;

Attendu que le chef B. n'a donc été en l'espèce que l'agent d'exécution d'une décision de l'autorité européenne et que D., sous-chef ne devait, vraisemblablement pas ignorer cette circonstance;

*Deuxième accusation :*

Attendu que la deuxième accusation se

rattache à deux faits : la perte d'un taureau que le chef se fit payer 4.000 frs par le gardien et celle d'une vache pleine qu'il se fit payer 2500 frs ;

Attendu qu'il est établi par les débats à l'audience que le nommé R. gardien du bétail, s'étant abrité contre une pluie violente, un taureau du chef combattit à mort avec un autre taureau; que le chef se fit payer ce taureau 4.000 frs ;

Attendu qu'il est établi qu'une vache laitière s'étant perdue fut retrouvée morte plusieurs jours plus tard et que son gardien eut à rembourser la somme de 2.500 frs ;

Attendu que c'est à tort que le prévenu pour caractériser les abus de pouvoir du chef invoque le cas purement fortuit et l'adage « res perit Domino » ; que d'abord le litige devrait être examiné non à la lueur du droit écrit belge ou congolais et à fortiori du droit romain, mais à la lueur du droit coutumier de l'Urundi ;

Attendu, en tout état de cause, qu'il ne peut être question ici de cas fortuit, puisqu'il s'agit de gardiens spécialement préposés à la garde du bétail et qu'une vigilance normale aurait pu éviter ces accidents ; que la faute de gardien incontestable dans les deux cas l'est davantage encore dans le deuxième puisqu'il a relâché sa vigilance au point qu'une vache étant disparue, n'a pu être retrouvée, morte, que quelques jours plus tard ; qu'il est évident même pour un profane qu'il n'y a pas de comparaison possible entre les pertes qu'une vigilance normale eût évitées et le cas purement fortuit et imprévisible, comme le serait par exemple la mort d'une bête frappée par la foudre ;

Attendu que le prix payé de 4.000 frs pour le taureau reproducteur et de 2.500 frs pour la vache laitière, s'il est fort élevé n'apparaît toutefois pas comme exorbitant, puisque de beaux taureaux sont vendus 3.000 frs sur le marché et que des bêtes comme celles des chefs, bétail reproducteur sélectionné, peuvent valoir beaucoup plus ; que le prix de 2.500 frs pour une vache laitière est nor-

mal ; que si pareille transaction intervenait entre un autre employeur et son employé, nul ne songerait à s'en étonner ;

Attendu que le prévenu écrit ensuite : « Le chef alors se doutant de ce qui pouvait lui advenir porte les deux indigènes au Tribunal et les obligea à déclarer que ces vaches leur avaient été vendues par lui au prix respectivement nommé ci-dessus et ainsi il fut fait devant le juge siégeant alors à Mw'Isale » ;

Attendu qu'il est déclaré par le chef et prouvé par production de l'acte de notoriété qu'ayant taxé à 4.000 frs son taureau et à 2.500 frs sa vache laitière, il fit acter le paiement de l'indemnité par le Tribunal indigène ; que ce fait présenté par D. comme une vente fictive et un comble de malice ne peut raisonnablement être reproché au chef puisqu'il établissait la preuve de sa préendue exaction ;

#### *Troisième accusation :*

Attendu que D. accuse ensuite le chef d'avoir acheté en 1944 une vache laitière au prix de 12 sacs de petits pois au nommé P. que 2 sacs furent payés immédiatement et que le surplus ne fut payé que tardivement, les derniers sacs au reçu de l'assignation pour le jugement de D. ;

Attendu que la nommée S., fille et ayant-droit de P. et son époux, déclarent que le chef désirant la vache de P., envoya quelqu'un pour l'acheter et de marchandage, en marchandage, convint avec P. d'un nombre de 10 sacs de petits pois ;

Attendu que le chef B. conteste avoir pris l'initiative de la démarche et affirma au contraire que c'est P. qui, vu la menace d'une disette augmentant la valeur des vivres, lui offrit de troquer sa vache contre des petits pois qu'il recevrait, au fur et à mesure de ses besoins, de l'intendant des greniers du chef ;

Attendu qu'il est de coutume dans l'Urundi que les chefs se constituent des troupeaux de bétail sélectionné par l'acquisition de belles bêtes provenant des troupeaux

de leurs administrés ; qu'il est donc vraisemblable que B. ait effectivement demandé d'acquérir la vache ;

Attendu que le principal intéressé P. est décédé ; que ses héritiers pensent avoir intérêt à contester un marché qui les avait privés d'une tête de bétail, mais qu'en tout état de cause, à supposer que le chef ait demandé à acheter une vache, qu'il l'ait acquise à bon marché ; qu'il ait échelonné ses paiements sur une longue période, tous ces faits pour regrettables qu'ils soient, ne semblent point infractionnels ;

#### *Quatrième accusation :*

Attendu que le prévenu accuse en quatrième lieu le chef B. « d'avoir pris de force à leurs propriétaires et notamment aux nommés M. L. T. et d'autres diverses parcelles de terre dites amatongos (itongo au singulier) »

Attendu qu'il convient pour apprécier ces faits, que le chef B. ne conteste pas, d'examiner quel est le droit foncier en vigueur au Ruanda-Urundi ; que M. Eugène Simons, Résident-Adjoint de l'Urundi, écrit dans son ouvrage « Coutumes et Institutions des Barundi » terminé vers 1940 :

« Toute la terre appartient au Roi (Mwami). Il en est le seul, l'unique possesseur et la partage à son gré » (p. 196 du Bulletin des juridictions Indigènes, 12e. année)

» Une fois ses devoirs rendus (au Mwami) le prince (mutatis mutandis le chef) était maître chez lui... il distribuait ses terres entre ses sujets comme il l'entendait (Ibid. p. 197)

» Hors le Mwami à qui appartient toute la terre les autres ne sont que des usufruitiers... (Ibid. p. 219).

» Le roi délègue ses terres au chef... Le chef peut toujours, n'importe où, dans sa charrerie, se réserver telles terres qu'il juge bon et il est des cas dont lui seul connaît...

» L'occupant d'un itongo n'est pas pro-

» priétaire du fond. Mais en fait c'est presque comme s'il en avait l'absolue propriété... Il ne peut sans motif grave, en être chassé ».

Il faut donc en conclure que le titulaire d'un itongo n'en a jamais la propriété, qu'il jouit des droits les plus étendus envers les tiers, réserve faite de la primauté du chef, délégué du Mwami, unique propriétaire de la terre ;

Attendu que dans l'ancien droit — que la puissance européenne tutélaire s'efforce de faire évoluer — l'arbitraire du chef n'était limité que par l'intérêt qu'il avait de voir une certaine stabilité favorable à la production s'établir parmi ses administrés ;

Attendu qu'en 1939, le Conseil du Mwami de l'Urundi (Inama) consulté par le Résident sur différents points de droit coutumier, répond, en ce qui nous intéresse :

« Toute la terre du Burundi appartient au Mwami ; le Mwami délègue à chaque chef des droits sur une partie de sa terre. — Les chefs seuls peuvent répartir les terres vacantes notamment les amatongo abandonner ; ... les chefs peuvent donner des amatongo vacants aux gens qui n'en possèdent pas...

» Le propriétaire d'un itongo ne peut le vendre sans autorisation du chef qui est libre de refuser... un itongo abandonné devient immédiatement vacant... Quand un propriétaire laisse sans motif une partie de son itongo, le chef l'avertira à plusieurs reprises. Au bout de deux ans, le chef, et lui seul, pourra, à titre de sanction, lui enlever une partie de son itongo pour la donner à quelqu'un qui manque de terrain » ;

Qu'en 1943 l'Inama du Mwami adopte les directives ci-après qui élargissent les droits des titulaires d'amatongo : Il reconnaît au titulaire le droit de vendre et de louer son itongo pourvu qu'il soit dressé de la transaction un acte de notoriété. Le chef ne peut vendre les amatongo laissés par ses administrés mais doit les donner gratuitement. Il

y a déchéance totale ou partielle en cas de mauvaise gestion ou disproportion avec les besoins réels de l'occupant.

Qu'en 1943, il appert des discussions préliminaire à l'Inama que le chef ne peut vendre un itongo mais qu'il doit le céder gratuitement, la vente étant une atteinte au droit supérieur du Mwami; qu'en cas de départ définitif le titulaire perd tout droit à l'itongo; que l'itongo peut être partiellement repris à qui ne peut l'entretenir convenablement;

Qu'en 1944 : L'Inama décide que les indemnités pour aliénations de terres à des non-indigènes revenaient au Mwami mais que vu les délégations faites aux chefs et aux sous-chefs les indemnités seront partagées;

20 % Mwami, 30 % Chef, 50 % sous-chef; Système qui absorbe la totalité de l'indemnité;

Attendu que l'Inama de 1944, fit la distinction intéressante entre les amatongo politiques et les amatongo privés des chefs.

Et déclare qu'en cas de départ, le successeur recevra tous les amatongo politiques. Le chef qui prend possession d'un itongo politique abandonné doit faire enregistrer cette mutation par le Tribunal : les membres de l'Inama ont exprimé ce désir pour éviter des abus et pour combattre l'ancienne coutume d'enlever un itongo par le seul droit du plus fort;

Attendu qu'il résulte des textes qui précèdent que si la tendance actuelle, sous la pression européenne, est l'extension de plus en plus grande des droits du titulaire d'un itongo, il n'en demeure pas moins que l'ancien cadre féodal garde beaucoup de sa force, et que le Mwami est encore actuellement seul maître incontesté de la terre au regard du droit coutumier, que les chefs délégués conservent le même droit que le fait pour un chef de relirer, sans motif suffisant un itongo à l'un de ses administrés, pour être tout à fait en désaccord avec la façon de faire habituelle et constituer un acte moralement répréhensible, n'en reste pas moins un acte juridiquement irréprochable

et dont la coutume n'entrevoit même pas la sanction : l'acte du chef reprenant un itongo, peut porter gravement atteinte à des intérêts privés, il ne lèse pas un droit strict selon la coutume et ne donnera naissance ni à une peine ni à une action en réparation;

Attendu que les résolutions de l'Inama paraissent bien avoir un caractère de directives plutôt que de décisions impératives;

Attendu qu'il convient d'examiner à la lueur de ces principes les divers retraits d'amatongo reprochés par D. au chef B.

#### *En ce qui concerne M. :*

Attendu qu'il est établi que trois amatongo furent repris à M.; que la première, celui de Gasrara, repris par le sous-chef A., fut donné par celui-ci à B. puis restitué à A. par B. qui donna en même temps ordre de restituer à M., la vache qu'il avait, selon la coutume, donnée à A. lors de la constitution de l'itongo (jugement du 18-11-47); que les deux autres amatongo repris par B. sous prétexte de mauvais entretien, lui furent restitués en septembre 1947 selon le chef B., en février 1948 d'après M.;

Attendu que le prévenu a versé au dossier une pièce en date du 10 décembre 1944, signée du chef B., adressée à A. et exprimant le désir « de ne plus voir dans sa bananeraie l'homme qui brassait pour M. »; ainsi qu'une pièce adressée au sous-chef en date du 22-2-48 lui annonçant que « le chef s'est dessaisi du dû de M. et se terminant assez curieusement par « Je pense que vous aviez oublié »;

Attendu que le chef déclare avoir décidé de la remise des amatongo à M. en plein Tribunal en septembre 1947 alors que M. certifie ne les avoir reçus que le 22 février et 20 mars 1948 et n'avoir pas été averti antérieurement de leur future restitution :

Attendu que le témoin M. n'a aucun intérêt à contredire son chef et à déplacer malicieusement la date à laquelle il est rentré en jouissance de ses amatongo; qu'il semble bien établi que le chef ne s'est résolu à la

restitution qu'après avoir eu connaissance des plaintes formulées contre lui, puisque la reprise est antérieure au 10 décembre 1944 et que la remise est, dans l'hypothèse la plus favorable au chef, de la même époque que la dénonciation anonyme ;

Attendu que ces procédés, de reprise totale par un chef et à son profit des amatongo d'un administré, de jugement où l'on est soi-même directement intéressé, de remise après trois ans de terres à leur ancien titulaire, s'ils ne sont pas, en vertu du droit coutumier, nettement infractionnels, constituent néanmoins de graves manquements à la coutume et rappellent singulièrement les abus de l'ancien régime plusieurs fois stigmatisés par l'Inama ;

*En ce qui concerne L. :*

Attendu que le chef B. estimant que la nommée L., devenue veuve, était dans l'incapacité de cultiver ses deux amatongo de Kilehe et de Buhonga et les lui reprit ; que L. occupe encore maintenant un itongo de Mitingi où son mari était sous-chef ; que l'opportunité de cette reprise et l'estimation de l'état d'entretien des amatongo, actes purement administratifs, échappent à l'appréciation du Tribunal mais qu'il faut néanmoins relever que le chef eut cette fois encore l'inélégance de s'attribuer l'un des amatongo et de confier l'autre au nommé F. cousin du chef alors que les Inama recommandent expressément, en pareil cas, de remettre les amatongo prélevés à quelque indigène peu fortuné ;

*En ce qui concerne T. :*

Attendu qu'il ressort des débats à l'audience et de l'audition des témoins spécialement du chef destitué N. dont le témoignage fut remarquablement objectif et modéré que T. reçut un itongo du chef N. en échange d'une parcelle que vint occuper le chef ; que, s'il demeura quelque peu sur un morceau du terrain dont N. était devenu titulaire en vertu de l'échange, c'était par pure tolérance ; qu'en

conséquence B. succédant aux amatongo politiques de N. n'avait aucune obligation de laisser T. ou ses enfants sur le dit itongo ; qu'il n'a fait qu'exercer son droit en les priant de déguerpir ;

*Cinquième accusation :*

Attendu que D. prétend que X., sous-chef de la famille du chef, ayant fait l'objet de plusieurs plaintes, le chef B. s'interposa et essaya d'arranger les choses à l'amiable, ce qui mécontenta les plaignants ;

Attendu que l'on ne peut reprocher à un chef d'avoir essayé d'arranger les choses à l'amiable ; qu'au surplus les dépositions de G. et de H. n'apportent que leur mécontentement de plaideurs ; qu'il n'est pas établi que le chef B. ait manqué de quelque façon à ses devoirs en ce qui les concerne ;

*Sixième accusation :*

Attendu que D. accuse enfin B. d'avoir masqué un détournement de son frère. Nd. quant à l'argent des œufs et d'avoir obligé le kirongozi J. à rembourser lui-même une somme de 2 000 frs, manquant ;

Attendu que le chef B. explique qu'au moment où Nd. reprit la charge des fournitures d'œufs, il existait un déficit d'environ 2.000 frs que Nd. accusa immédiatement ; que J. reconnut avoir opéré certains prélèvements mais qu'il fut impossible d'arrêter en ce moment le compte réel car des sommes provenant de la vente des œufs devaient encore rentrer ; que tout compte fait, J. n'eut à combler qu'un déficit de 300 frs ;

Attendu que cette explication est plausible ; qu'elle est renforcée par la déposition de J. qui affirme catégoriquement n'avoir dû rembourser que 300 frs ;

*En résumé :*

Attendu qu'il est établi que le sous-chef D. a spontanément fait écrire une lettre contenant six chefs de dénonciation contre le chef B. qu'il a signé cette lettre et la revendiquée comme son œuvre propre ;

Attendu qu'il est établi que son acte a été, au moins partiellement dicté par un esprit de rancune contre le chef en qui il voit un usurpateur et contre lequel il nourrit des griefs d'ordre intime;

Que D. a la réputation d'un bon sous-chef mais d'un caractère difficile;

Attendu que toutes les dénonciations faites reposent sur des faits dont la matérialité n'est pas contestée, mais que dans plusieurs cas (notamment la première, la deuxième, la cinquième et la sixième accusation), ces faits ont été défigurés et présentés comme des extorsions, des abus de pouvoirs et des exactions; que ce travestissement a été volontaire; que le tribunal conserve la conviction que D. a voulu, pour employer une expression familière, faire contre le chef B. flèche de tout bois;

Attendu que cette lettre a été adressée à l'Administrateur Territorial réunissant cette double qualité d'autorité judiciaire et de personne tenue par ses fonctions d'en saisir les autorités judiciaires;

Que tous les éléments de l'infraction sont donc réunis;

Mais attendu qu'on ne peut guère attendre une attitude strictement objective d'un sous-chef fils d'un chef, placé sous les ordres du remplaçant de son père destitué; qu'il a dû faire preuve d'un réel courage, vu l'organisation politique de l'Urundi et l'appui que trouvent à juste titre les autorités constituées auprès de l'administration européenne pour oser attaquer ouvertement le chef B. qu'au surplus, ignorant le français, il a peut-être été dans une certaine mesure trahi inconsciemment par son secrétaire traducteur;

Attendu d'autre part que le chef B. en exigeant son dû avec une rigueur peu soucieuse de l'état de fortune des gardiens de bétail (deuxième accusation), en augmentant ses troupeaux par des achats du genre de celui fait à P. (3<sup>me</sup> accusation), en s'attribuant des amalongo sans motif suffisant comme dans le cas de M. et de L., a fait preuve dans la défense de ses intérêts d'une

âpreté qui a pu donner lieu à de fâcheuses interprétations; attitude d'autant plus regrettable qu'elle se manifeste chez un chef jeune, intelligent jusqu'à la subtilité, fort en contact avec les Européens, jouissant d'une éducation chrétienne et de qui l'administration belge serait en droit d'attendre une plus large générosité envers ses administrés et des façons de faire plus radicalement opposées aux abus reprochés aux anciens chefs;

Attendu que la demande des dommages-intérêts formulée par le Ministère Public pour la première fois en instance de révision et se rapportant à un préjudice réel ou supposé existant avant la première instance, est cependant recevable. Vu le texte impératif de l'article 15 du Code pénal qui impose au tribunal de prononcer d'office les dommages-intérêts dus en vertu de la loi ou des usages locaux quand la partie lésée est un indigène, que cette prescription est d'ordre public que le tribunal aurait donc dû se prononcer même en l'absence d'une intervention du Ministère Public et qu'il a le même devoir même si le juge du premier ressort a omis d'examiner cet aspect du litige;

Attendu que le législateur dans sa volonté de protéger les indigènes peu au courant de la procédure, n'a fait aucune distinction basée sur le degré d'évolution des dits indigènes; que le chef B. tout évolué qu'il soit, doit donc bénéficier de cette intervention d'office au même titre que le moins évolué de ses sujets;

Mais attendu que si le chef B. a subi quelque préjudice dans sa réputation du fait des dénonciations dont il a été l'objet, il faut bien admettre que ce préjudice découle en ordre principal de la lettre anonyme adressée à Mwami et aux Supérieurs de Missions, bien plus que de la dénonciation postérieure de D.;

Attendu d'autre part que les agissements de B. ont, comme il a été dit ci-dessus, prêté plus d'une fois à interprétation fâcheuse;

Attendu qu'il est toutefois incontestable

qu'un certain préjudice a découlé pour lui des dénonciations de D., calomnieuses en plusieurs points;

Attendu qu'un préjudice d'ordre moral ne peut malheureusement se réparer qu'en monnaie, mais attendu qu'il serait plus préjudiciable que favorable à la réputation du chef B. qu'il semble retirer un avantage matériel de ce conflit;

Attendu que le tribunal considère que l'attribution d'un franc de dommages-intérêts à titre symbolique constitue en l'espèce la réparation la plus adéquate du préjudice subi;

Par ces motifs,

Vu l'ordonnance-loi n°45/ Just. du 30 août 1924;

Vu spécialement en ses articles 1, 3, 5, 7 à 17, 18, 19 et 76 le décret du 30 janvier 1940 formant Code Pénal, rendu exécutoire au Ruanda-Urundi par ordonnance 43/ Just. du 18 mai 1940;

Vu le décret du 11 juillet 1943;

Le Tribunal,

Statuant contradictoirement.

Reçoit la demande en revision et y faisant droit,

Confirme le jugement a quo en tant qu'il a déclaré établie dans le chef de D. l'infraction de dénonciation calomnieuse dont il est prévenu;

Emendant le dit jugement pour le surplus.

Condamne le prévenu avec admission de larges circonstances atténuantes à un mois de servitude pénale principale, le condamne en outre aux frais des deux instances taxées à 19 frs pour la première instance et à 127 fr pour l'instance en revision, réduit d'office à 60 frs et à défaut de paiement dans le délai d'un mois à 3 jours de contrainte par corps;

Statuant d'office sur la réparation due à la partie indigène lésée, condamne le prévenu à payer au chef B. la somme de un fr à titre de dommages-intérêts; et déclare qu'à défaut de s'exécuter dans le délai d'un mois, subira une contrainte par corps de un jour;

Ainsi jugé et prononcé à Usumbura, en audience publique, en date que dessus, par le Tribunal Territorial de l'Urundi où siégeaient MM. P. Leroy, Juge-suppléant, E. Lamy Ministère Public et W. Flament. 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 numéros restants des années 1930, 1931 et 1932 : 200 francs.  
Les collections non reliées des années 1933 à 1942 : 60 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1943 à 1946 : 75 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1947 et 1948 : 85 frs par année.  
Reliure : par année 60 francs.

## BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (le n° 4 de 1933 étant épuisé), de 1933 à 1942, non reliées : 50 frs par année.  
Celles des années 1943 à 1946, : non reliées, 55 frs, par année.  
Celles des années 1947 et 1948, non reliées, 65 frs par année.  
Reliure : par deux années : 60 frs.

## 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; Le Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen; L'âme Luba, par le Révérend W. Burton; Les Bayeke, par F. Grévisse.

### *Ouvrages disponibles :*

*Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique*, par A. de Beaufort et L. Van Hooft, broché 15 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 1935*, 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, 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 frs.  
*Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise* par J. P. Colin, 100 frs.  
*Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise*, par L. Bours : 150 frs.  
*Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec ses deux suppléments* : 325 frs.  
*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.  
*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 - 1918-1920 - Souvenirs de carrière* par F. Dellicour, une brochure, 5 francs.  
*Les Walendu*, par M. Maenhaut, une brochure, 18 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.  
*Comment libeller les Préventions*, par D. Merckaert, 15 frs.  
*Le Droit Coutumier du Congo Belge*, par A. Sohier, 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: 120 frs ; au Bulletin seul: 65 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

NOTES ETHNOGRAPHIQUES SUR LA SOUS-TRIBU DES WALESE-ABFUNKOTOU (Territoire d'Irumu), par Paul-E. JOSET, Licencié en sciences coloniales, Administrateur territorial. (Suite).	31
LES NOMS DES TRIBUS DU CONGO BELGE, par le R. P. TASTEVIN C., S.Sp., Professeur à l'Institut Catholique de Paris.	55
JURISPRUDENCE.	
Honoraires de médecin indigène. - Coutume.	64
Divorce. - Décès des enfants nés du mariage.	64
Divorce. - Epoux lépreux. Rejet de la demande.	64
Bétail. - Dégâts aux champs. Réparations.	64
Succession. - Evolution de la coutume des Gombe de Lisala.	65



# 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 E. JUNGERS;  
GORLIA, E. Secrétaire Général Honoraire du Ministère des Colonies, Président du Comité Spécial du Katanga ;  
Le Vice-Gouverneur Général, L. PETILLON ;  
JAMAR, Premier Président Honoraire de la Cour de Cassation ;  
CORNIL, L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;  
GESCHÉ, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;  
le président de Cour d'appel honoraire : baron NISCO ;  
DELLICOUR F. : Procureur Général Honoraire, Professeur à l'Université de Liège et à l'Université Coloniale d'Anvers ;  
SOHIER A. : Procureur Général Honoraire, Conseiller à la Cour de Cassation ;  
GASPAR A. : Procureur Général Honoraire ;  
TINEL G. : Procureur Général Honoraire, Juge au Tribunal de Première Instance de Bruxelles ;  
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER de LADDERSOUS ;  
de MUELENAER, F. Directeur Général honoraire du Ministère des Colonies ;  
VAN HECKE, M. Directeur Général au Ministère des Colonies ;  
GUILLAUME A., Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;  
HAYOIT de TERMICOURT, Avocat général à la Cour de Cassation ;  
PINET J., Président de la Cour d'appel de Léopoldville ;  
GUEBELS, Procureur Général près la Cour d'Appel de Léopoldville ;  
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'Appel de Bruxelles ;  
JENTGEN, J. Directeur au Ministère des Colonies ;  
VERSTRAETE, Professeur de droit civil à l'Université Coloniale d'Anvers ;  
WALEFFE F., Président honoraire à la Cour de Cassation ;  
DEVAUX V., Procureur Général Honoraire-Conseiller d'Etat ;

## **Comité de la Société d'Études Juridiques.**

*Président* : Mr. Ch. LEYNEN, Président de la Cour d'Appel d'Elisabethville ;  
*Vice-Présidents* : Mr L. BOURS, Procureur Général et Mr A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;  
*Secrétaire Général* : Mr P. HAMOIR, Conseiller à la Cour d'appel ;  
*Secrétaire-Adjoint* : Mr D. MERCKAERT, Substitut du Procureur Général ;  
*Membres* : Mr J. de MERTEN, Conseiller Suppléant de la Cour d'Appel, F. RICHIR, Juge-Président, G. BROUXHON, Procureur du Roi, J. HUMBLE, avocat.

## **Comité de Rédaction.**

*Président* : Mr Ch. LEYNEN ;  
*Vice-Présidents* : MM. L. BOURS et A. VROONEN ;  
*Secrétaire Général* : P. HAMOIR ;  
*Secrétaire* : Mr D. MERCKAERT.  
*Membres* : MM. J. de MERTEN, G. BROUXHON, J. HUMBLE et F. DE RAEVE

## **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 200 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 130 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 100 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

---

---

## Notes ethnographiques sur la sous-tribu des

## Walese Abfunkotou

(Territoire d'IRUMU)

par

Paul E. JOSET

Licencié en Sciences Coloniales

Administrateur Territorial — Congo Belge

(suite)

### LIVRE III

### LA VIE FAMILIALE

### Chap. I. ~ De la naissance

Le grossesse de la femme cause une grande joie au mari. N'est-ce donc pas le vrai motif pour lequel un molesé l'a épousée? Le devoir social de la femme consiste à procréer le plus possible. Aussi, dès qu'elle est enceinte, l'événement est-il bien accueilli. Toutefois il n'y aura ni réjouissances spéciales, ni danses, ni prières, ni sacrifices.

Jusqu'au cinquième mois, de la grossesse, le mari continuera à avoir des relations avec son épouse. Et celle-ci accomplira ses divers travaux ménagers et champêtres comme auparavant.

À partir du cinquième mois, la femme enceinte cesse toutes occupations fatigantes; elle s'abstiendra de même d'aller au soleil, pour éviter une fausse couche ou un avortement. Elle ne se couchera que sur des feuilles de bananes, se couvrira les seins de feuilles et se lavera tous les matins à l'eau froide. Les derniers jours, elle restera alitée, sa sœur lui tenant compagnie.

L'accouchement se fera dans la maison du mari et dans la chambre de la femme : il n'y a pas d'endroit déterminé spécialement. Peu de personnes seront admises pour attendre l'événement, de peur de fatiguer la femme. Y assisteront la sœur, la mère de la femme, son mari, et la sage-femme (*okbati*). Toutefois, en cas d'accouchement difficile, le mari partira et on aura recours au féticheur (*agbiata*).

#### *Première hypothèse : accouchement normal.*

La parturiente est assise, les jambes écartées. Le mari soutient la femme par les épaules; la matrone presse fortement le ventre, en promenant les mains de haut en bas pour faciliter la sortie de l'enfant. Dès que la tête de celui-ci émerge, la matrone la tire doucement; et, lorsque l'enfant est complètement dégagé du ventre de la mère, le mari prend le couteau et coupe le cordon ombilical, d'abord dans le sens de la longueur pour laisser échapper le sang, puis obliquement en son milieu (une moitié du cordon restera chez la mère, l'autre chez l'enfant; il tombera de lui-même).

L'enfant et la mère seront lavés à eau froide. On renouvellera les feuilles du lit et le bébé sera placé à côté de sa mère.

*Deuxième hypothèse : accouchement anormal.*

Si un ou deux jours se passent avant que l'enfant sorte, et si la femme souffre beaucoup, le mari fait chercher le féticheur. Celui-ci fait des incantations. Puis comme l'orifice est encore trop étroit, la matrone prend un médicament, *alipa*, et en frotte le vagin ; au bout de peu de temps, celui-ci s'amollit. (Le médicament consiste en des feuilles de l'arbre *alipa* ; ces feuilles sont macérées dans l'eau, et c'est l'eau qu'on emploie).

Lorsque le médicament a donné son effet, la matrone enfonce les mains jointes dans l'orifice puis, par petits coups, l'élargit. Quand elle juge que l'orifice est suffisant, elle enfonce les mains davantage, saisit la tête de l'enfant et le force à sortir.

Alors les mêmes soins sont donnés comme indiqué ci-dessus.

En cas de fausses couches, il existe un remède radical, qui fait sortir immédiatement les déchets. C'est le *sili* (écorces de l'arbre *sili*) que l'on coupe en petits morceaux et que l'on fait avaler à la femme à l'aide d'eau. Le *sili* est également employé par les femmes qui veulent avorter secrètement, car l'avortement est interdit par la morale Molese.

Il existe également un autre médicament pour favoriser l'accouchement ; c'est *otufhebo*, ou infusion de feuilles de l'arbre de ce nom.

L'enfant est allaité durant deux ou trois ans. Durant ce temps il est défendu au mari d'avoir des relations avec sa femme.

Si le lait de la mère vient à se raréfier, cette dernière prend un médicament fait au moyen de la feuille *utufutu*, qui a la propriété de favoriser la lactation.

Cette durée de l'allaitement, et les défenses qui s'y rapportent, sont une des causes de la polygamie qui existe chez les indigènes.

Un triste cololaire de la mentalité indigène c'est que lorsque la mère meurt en accouchant, le bébé est voué à une mort certaine, aucune autre femme ne voulant s'occuper de lui.

L'infanticide est défendu par la morale Molese. En effet, l'indigène désire posséder des enfants. Pourquoi voudrait-il, dès lors, tuer son enfant ? S'il le fait c'est que son cœur est devenu mauvais ; dans ce cas, il doit être puni. Même l'enfant anormal ne peut être tué ; ses parents doivent le soigner, aussi bien que s'il était bien portant.

Les enfants quels qu'ils soient, sont les bien-venus ; mais la préférence va aux filles, source de richesse pour les parents.

Les jumeaux, *lefi*, ne sont pas les bien-venus, car cela peut être une cause de mort pour la mère. Aussi, jusqu'à ce que les enfants sachent marcher — c'est-à-dire, qu'il y ait forte probabilité qu'il survivent — ils ne sortiront jamais de la case et personne ne pourra les voir.

Jusqu'à l'âge d'un an à un an et demi les enfants n'ont pas de nom propre. Ils sont tous appelés *agbengi*, s'ils sont garçons ; *lobogi*, s'ils sont filles. « En effet — disent les Walese — il est inutile de leur donner un nom à cet âge ; car c'est surtout quand ils sont tous petits qu'ils meurent. Aussi, nous ne leur donnons un nom que lorsqu'il savent marcher ».

Quel nom donnera-t-on alors à l'enfant ? C'est simple. Si l'enfant est né dans des conditions normales, il portera le nom de son grand-père paternel, s'il est garçon ; de sa grand-mère paternelle si c'est une fille.

Si l'accouchement a eu lieu dans des conditions plus ou moins mouvementées, l'enfant portera le nom de l'événement qui s'est produit lors de sa naissance. C'est ainsi, par exemple, que l'enfant né lorsque la mère malade, s'appellera « Unalangî ».

Le garçon appartient au grand-père paternel, qui l'éduquera dès qu'il sera en âge de

comprendre les enseignements de la vie. La fille appartient à la grand'mère paternelle, qui l'éduquera de même.

Quand le grand-père, ou la grand'mère meurt, les enfants retournent chez leurs parents. Ceux-ci affectionnent leurs enfants. L'amour paternel et maternel est plus fort que l'amour conjugal. Il se manifeste par des caresses, mais jamais par des baisers. L'enfant est également puni lorsqu'il a mal agi.

La cause principale du peu de densité de la population, est le manque de soins hygiéniques ; ce qui a, comme conséquence, une très forte mortalité infantile. A peine né, l'enfant est exposé à toutes les intempéries : vent, pluies, soleil ardent.

Il est déposé dans la saleté, il ramasse n'importe quoi et n'est jamais habillé.

Or, dans ces pays de torêt, il règne une humidité constante, suite des pluies nombreuses. Dès lors, l'enfant, qui ne peut se mettre à l'abri nulle part, devient rapidement malade. Il faut ajouter à cela l'inconscience des parents qui négligent, surtout par ignorance, les soins les plus élémentaires d'hygiène et de propreté.

Les maladies les plus répandues chez les enfants sont les bronchites et les pneumonies.

Le nombre des garçons et des filles s'équilibre à peu près. Il n'y a que 1,01 % de garçons en plus que de fille. Toutefois la totalité des enfants est 50 % déficitaire sur la totalité des parents. C'est une situation tout à fait désastreuse pour l'avenir. Les Walese forment une race qui diminue fortement et qui, dans un avenir plus ou moins rapproché, finira par s'éteindre si l'on n'enraye pas le mal.

## Chap. II. — Education et initiation

L'éducation physique n'est nullement poussée. C'est pourquoi la race est si faible. Durant la jeunesse, l'enfant s'amuse à des petits riens. Adulte, il ira quelquefois à la chasse, où il s'agit plus d'agilité que de force.

L'éducation Intellectuelle n'est non plus fort en honneur. Avant l'arrivée des Européens, il n'y avait pas d'écoles. Actuellement on en compte quelques-unes de nature confessionnelle, ça et là.

L'initiation des enfants comporte deux parties : l'initiation à la vie ordinaire et la circoncision.

### 1°) L'initiation à la vie ordinaire.

Elle est faite par le *Avagbela*, grand père paternel, en ce qui concerne les garçons, par la *Magbela*, grand'mère maternelle, pour ce qui regarde les filles.

Les grands parents forment les enfants dès qu'ils sont en âge de comprendre. La grand'mère enseigne les travaux des champs et du ménage à sa petite fille.

Le grand père prend son petit-fils, lui indique le nom de chaque objet, la manière de s'en servir, et la façon de bien travailler.

C'est lui qui lui donne également une formation morale, lui enseignant les bonnes choses de la vie et lui défendant les mauvaises actions telles que voler son voisin, prendre une femme mariée, etc...

C'est le grand père qui l'initie aux futures fonctions publiques, lui explique les coutumes, les légendes, la liste des ancêtres, en un mot tout ce qui a trait à la vie actuelle.

Quand l'enfant sera bien instruit, il retournera chez son père et, quand le moment sera arrivé, il s'établira à son compte en épousant une femme.

2°) *La circoncision.*

Elle a lieu tous les cinq ans. Tous les jeunes gens, adultes à ce moment, sont réunis et conduits en forêt.

La circoncision est annoncée par l'*Ailose*, ou espèce de grand prêtre. Il sonne le « *mataha* », trompette d'ivoire. Alors les vieillards viennent au village et dansent le *liko* en chantant :

« *Lamba Lamba kalodidi*

« *Oweye* (3 fois)

« *Aleladue kíkove*

« *Ilalelawe likoñova* (2 fois)

« *Likusu maka maka*

« *Bamolohu* (3 fois) »

(ce qui se traduit comme suit :) )

« L'année se promène tout doucement.

Les enfants comprennent le rasoir (3 fois)

Maintenant nous dansons la circoncision.

Enfants, quand je vous couperai, ne pleurez pas (2 fois)

Regardez-moi tranquillement, sans peur.

Vous quitterez le village aujourd'hui (3 fois) »

Chaque village possède sa maison spéciale, la *litongo*. Celle-ci est construite en forêt, à une heure du village, par l'*Alekuedi*, ou opérateur, aidé des « *fefi* » ou anciens circoncis. Cette construction est simple. Elle est toute en feuilles. La carcasse seule est en bois. Il n'y a qu'une chambre, un seul grand lit qui longe tout le mur; par contre, il y a de nombreuses portes. La maison est entourée d'une palissade pour empêcher les curieux de regarder (cfr. pl. IV, 9°).

La chanson du *liko* terminée, tous les *Bakanza*, ou futurs circoncis, partent le corps entouré de *obvu obvu* (feuillage) autour des reins.

Les *bakanza* sont accompagnés chacun d'un *fefi*, qui leur servira d'infirmier.

Tous les gens du village, hommes et femmes, accompagnent les enfants jusqu'à la maison *litongo* puis rentrent au village. Chaque jour, les *fefi* viendront chercher la nourriture de leur protégé, car aucun homme ni aucune femme ne peuvent voir les *bakanza*.

La première journée passe en repos et à manger. Le lendemain à l'aube, les enfants sont alignés dans la cour. Alors, le *Tamu*, ou chef des *fefi*, vient chercher les enfants deux à deux et les amène devant le *Alekuedi*. Le *fefi* tient l'enfant par les épaules pour qu'il ne se débatte pas.

L'*Alekuedi* fait plusieurs tractions sur le pénis pour voir l'endroit voulu. Alors d'un coup sec du *kebe*, ou couteau spécial, il coupe la peau, le sang coule abondamment, mais le *Bakanza* ne peut ni crier, ni pleurer : ce serait un geste de lâcheté, qui lui serait reproché toute sa vie. Quand le sang a assez bien coulé, le *fefi* prend de l'eau bien froide et lave abondamment la verge, puis l'entoure de feuilles *toholo*, qui ont la propriété de cautériser les plaies.

L'enfant pénètre alors dans la maison. Il y reste une heure environ, étendu sur le ventre. Ensuite le *fefi* vient de nouveau laver la verge à l'eau froide, puis l'enveloppe de nouvelles feuilles *toholo*. Chaque jour, durant six semaines au moins, le *fefi* remplira ce rôle, trois fois par jour, mais en se servant cette fois-ci d'eau bien chaude pour empêcher toute infection de la plaie.

Quand la guérison est assurée, les fundi se répandent dans le village, en disant : « *Baletude haishu* = les enfants sont guéris ».

Les gens du village font retentir alors le gong et dansent le *liko* toute la journée et toute la nuit.

Le lendemain, quand le coq a chanté pour la première fois, un vieillard monte sur le toit

du *lilongo* et frappe au moyen d'un gros bâton en chantant : « *Bale kufukbi* » (La circoncision est terminée)

Il frappe plusieurs fois sur le toit et chante : « *Ama kade lipo* » (Enfants, partez sans regarder derrière vous).

Alors les enfants, le corps entouré complètement de feuilles *bonu* s'enfuient et se réunissent sur la place publique. Mais personne n'ouvre la porte des maisons. Les enfants s'en vont tous ensemble dans une case vide.

Quand tous y sont, leurs mères sortent de leur case et apportent des cadeaux au *fehi* en remerciement des soins qu'il a donnés à leur enfant (poules, lances, perles, bracelets, actuellement de l'argent). Ceci fait, elles apportent de la nourriture à leur progéniture (maïs et haricots seulement).

Vers midi, les pères arrivent à leur tour et demandent au *fehi* l'autorisation de prendre leur enfant. L'autorisation n'est accordée que sur la présentation d'un bon cadeau.

Le *bakanza* part avec son père. Durant deux mois, il va rester dans la case, sans travailler ni se laver. Il s'asseyera sur une chaise en feuilles, *sesi*, spécialement construite par son père. Il n'absorbera qu'une nourriture végétarienne.

Les deux lunes passées, les vieux reviennent au village pour faire laver les *bakanza*. Ceux-ci vont à la rivière. Ils donnent leurs vieilles feuilles aux *fehi*, qui vont les jeter à la rivière. Lorsqu'ils sont lavés, les enfants se rasent les cheveux, s'épilent entièrement, revêtent un beau pagne rouge.

Puis, sous l'escorte des vieux, ils rentrent au village, en chantant le *likechobe* :

« *Alelaho likova.*

» *Alelaho lekosu* »

(Aujourd'hui, la circoncision est terminée, aujourd'hui, promenez-vous selon votre cœur).

Deux lunes encore s'écoulent sans travail pour les *bakanza*. Après ce terme ils ont durant une nuit des relations sexuelles avec une jeune fille non vierge, pour voir si leur blessure est complètement guérie.

Alors, une dernière fois, les vieux reviennent au village et disent aux *bakanza* : « Mon enfant, durant douze lunes, tu ne mangeras ni poules, ni phacochère, ni antilope, ni pintade car cette viande te donnerait la gale et autres maladies. »

Ce dernier discours achevé, la circoncision est considérée comme terminée.

\* \*

Au sujet des filles, il existe également une espèce d'initiation à la vie sexuelle chez les familles *Atavilemba* et *Bagbulu* seulement. C'est *Epahosa*.

Au moment où les jeunes filles ont leurs premières règles, elles vont toutes ensemble s'enfermer dans une maison à l'extrémité du village. Leurs règles terminées, les jeunes gens ont des relations sexuelles avec les jeunes filles durant une semaine. Celle-ci écoulée les jeunes filles rentrent chez elles et sont, dès lors, aptes à être épousées.

### Chap. III. — Le Mariage

Avant le mariage, les relations sexuelles sont autorisées entre jeunes gens adultes. Cela fait même partie des fiançailles. Les parents ne voient aucune objection à ce que leurs filles aient des rapports avec des jeunes gens, si toutefois le mariage doit en être la conclusion. La morale molesé est assez large en ce qui concerne les jeunes filles.

En dehors du mariage, par contre, les relations sexuelles sont interdites et punies; de même les rapports sexuels avant l'âge de puberté du garçon ou de la fille.

Le sentiment de l'amour, c'est-à-dire une réciprocité d'affection, de tendresse, de collaboration ou de soutien, est pour ainsi dire inconnu chez le molese. Le molese n' « aime » pas sa femme dans l'acceptation sentimentale de notre verbe français « aimer ». Il « a besoin » de sa femme ou plutôt d'une femme. L'idée peut paraître baroque, pour quiconque ignore la mentalité indigène. Mais connaissant mieux cette dernière, on comprend plus aisément quels sont les sentiments qui, en l'espèce, animent l'homme.

Dans le mariage, c'est-à-dire de « l'union sexuelle » — nous insistons sur la qualification — l'indigène attend de la femme trois choses : la satisfaction de ses désirs de mâle ; la naissance d'enfants, et plus spécialement de filles, source inestimable de richesse, une bonne ménagère qui prépare une bonne nourriture et possède des champs de bon rapport.

En dehors de ces exigences, l'homme n'aspire à rien si ce n'est à la tranquillité et à une certaine fidélité de la part de la femme.

Les points énumérés ci-dessus constituent la base de l'union « temporaire » entre un homme et une femme ; car il suffit que la femme ne satisfasse pas entièrement à une de ces exigences, pour que l'union soit automatiquement rompue.

Et, le fait essentiel que l'indigène n' « aime » sa femme, mais « ait besoin » d'elle, explique la polygamie. Car, par suite de l'allaitement, il lui est interdit d'avoir des relations avec sa femme durant deux ou trois ans ; il lui faut par conséquent une autre femme.

Il veut avoir de nombreux enfants, que seule — vu la coutume — peut donner la polygamie

Il veut posséder de nombreux champs, source de richesse, et pour cela il lui faut plusieurs femmes.

Un fait certain, qu'établit l'examen des statistiques, c'est que, par suite de la diminution progressive de la polygamie, le nombre des enfants et la richesse des individus diminuent également.

Le baiser et tous les témoignages d'affection et de tendresse entre hommes et femmes n'existent pas chez les Walese.

Le célibat n'est pas inconnu. Jadis il était rare, actuellement, il tend à prendre de grandes proportions, par suite de circonstances économiques qui ont fortement appauvri l'indigène.

La prostitution est tolérée. Seul, les célibataires peuvent aller chez les prostituées, *hakade*. Celles-ci n'ont aucune relation avec les gens du village, ne peuvent posséder aucun champ, sont exclues de la famille et ne vivent que des cadeaux donnés par leurs clients.

Les Walese désirent épouser, les uns des jeunes filles vierges, les autres des jeunes ayant eu deux ou trois relations avec des jeunes gens.

\* \* \*

#### a) *Les fiançailles.*

Dès qu'un jeune homme éprouve le désir de se marier, il en avertit son père. Si celui-ci est d'accord, il enverra un messenger chez le père de la jeune fille. C'est le *Mukeda*. Généralement, le frère du père est chargé de cette mission délicate, car il faut avoir beaucoup de diplomatie pour parvenir à diminuer les exigences en cadeaux du futur beau-père.

Habillé luxueusement d'un pagne rouge, le corps garni de *gula*, ayant pris avec lui une grosse chèvre enceinte, le *mukeda* va faire une visite, afin de tâter le terrain. La conversation suivante s'engage entre les deux parties ;

— *Mele lasia* (Je t'apporte une chèvre pour manger)

Le beau-père futur, qui a une fille à marier, comprend le sens de la phrase. Il répond :

— *Olouata okarbomu* (Va prendre dix-sept houes).

Le Mukeda part et va annoncer la demande. Le lendemain, il revient avec les dix-sept houes. Il les donne et dit :

— *Edi chabo mai lebomai* (Donne-moi une poule en cadeau).

Le beau-père répond :

— *Olouata okamai, ebø mudi* (Va maintenant chercher quinze autres houes).

Le mukeda part. Il revient le surlendemain avec les quinze autres houes. Mais le beau-père n'est pas encore satisfait; il dit :

— *Eda za makuafo ete akaibomu etshelufhe, oka beolafu ede, boka etaiwade ediotu, wadi edi aetsfu, ete omo abomohome*

Maintenant tu m'as apporté dix-sept houes, puis quinze houes. Cela fait trente-deux houes. Il m'en faut encore quatorze pour faire quarante-six.

Le Mukeda va les chercher. Et le beau-père de n'être toujours pas assez content. Il dit :

*Eti meu etshebo* (Donne-moi encore cinq chèvres).

Cette fois, le Mukeda n'est plus d'accord, il répond :

*Dole magde gele.* (Va chercher ta fille, que je la voie.)

Après maintes et maintes discussions, les deux parties se mettent d'accord. La jeune fille va chez son fiancé et a des relations avec lui durant trois mois. Les *hukole* (fiançailles) sont déclarées. A l'expiration de ce trimestre, au cours duquel elle a pu faire preuve de qualités, la jeune fille retourne chez ses parents durant un mois ensuite, le mariage proprement dit, aura lieu.

\*\*

#### b) *Le mariage.*

Lorsque le mariage est décidé, le père de la jeune fille apporte au père du jeune homme une chèvre, cinq poules, dix nattes, trente flèches, trente machettes, deux haches, quelques pagnes et de la graisse d'éléphant. Ce sont les richesses de la femme.

Les deux époux proviennent généralement de deux villages différents. Aussi y a-t-il un grand cortège pour escorter la mariée. Car la femme va habiter dans la maison de son mari.

Le cortège part le matin. La mariée porte un pagne jaune, sa tête est couverte de poils de phacochère, le cou est entouré de dix colliers de fer, les bras et les jambes couverts de *teho* le corps frotté de *gula*. De belles *irakasila* (cordes) ornent richement son pagne.

En tête du cortège vient le père, accompagné d'un homme tenant le *tsanza*, espèce de balai en feuilles, indiquant un mariage.

Suivent la mariée, portée sur les épaules par l'*Aedeleone*, ou son frère, et entourée de toutes ses amies. Derrière elles, viennent les femmes du village. Enfin les hommes ferment le cortège.

Tout le long de la route, ils chantent au son des tambours, en l'honneur de la mariée le chant suivant :

*Matra lepa ledi, ledi* (3 fois)

*Angale makune*

*Ehu eye ofidi ehuyeye*

*Uhaile eyo heye apude basuhe*

*heye heye*

*Amayo eyodyo ofedi mayo*

(Jeune fille, promène-toi doucement (3 fois))

Je ne veux pas que tu fasses des palabres en chemin.  
Hommes, promenez-vous doucement derrière la jeune fille,  
Car nous allons au village, pour marier notre fille.  
Regardez tous bien.  
Hommes du village, dansez la joie aujourd'hui).

Le cortège s'arrête à une demi-heure du village de l'époux et va conduire la jeune fille dans une case en forêt, où elle restera deux semaines.

Pendant ce temps, l'époux qui ne peut quitter sa maison, est entouré de ses amis. Dès que la jeune fille est installée dans la maison en forêt, vingt jeunes gens de sa parenté pénètrent dans le village et prennent toute la nourriture qu'ils peuvent trouver pour la donner aux gens du cortège.

Durant les deux semaines, c'est le branle-bas dans le village du jeune homme. Toutes les femmes nettoient le village et préparent la nourriture et le malafu en abondance. Le quinzième jour, les gens du village du jeune homme vont en forêt chercher la jeune fille. Sa belle-mère lui apporte de la nourriture et quatre houes.

La jeune fille sort de la case et prend la nourriture et les quatre houes puis, escortés par toutes ses amies, pénètre lentement dans le village au son du gong. Tout le monde se tait. Arrivée devant la case de l'époux, le cortège s'arrête. Le père de la mariée appelle le mari et lui donne sa fille. Les deux époux entrent dans leur case, tandis que les gens s'en vont manger et danser. La cérémonie est terminée.

\* \*

#### *Formes du mariage.*

Jadis l'échange entre frères ou sœurs était la base du mariage. Actuellement ce système peut être considéré comme aboli.

L'homme doit prendre femme dans sa tribu, peu importe le clan ou le village. Toutefois, les mariages avec les pygmées sont très fréquents, étant donné les liens de parenté qui unissent les deux peuples.

La polygamie était fort répandue jadis. Elle tend à disparaître par suite des efforts des missions et également sous l'influence des facteurs économiques, qui ainsi que nous l'avons signalé, ont appauvri l'indigène. La première épouse est la maîtresse des autres. C'est une espèce de majordome, qui règle le travail des autres femmes. La polyandrie est, par contre, inconnue.

\* \*

#### *Pouvoir des époux.*

L'homme est le maître de la femme, en ce sens qu'il a dû déboursier énormément pour l'avoir. En conséquence, la femme est sa débitrice et doit, par son travail, faire rendre le capital investi.

L'homme doit veiller à la santé et au bien-être de son épouse, lui acheter les instruments et accessoires du travail.

Le produit du travail de la femme est partagé entre le mari et son épouse.

L'adultère du mari est moins puni que celui de la femme : une chèvre seulement.

\* \*

La femme entre dans la famille de son mari, lui doit obéissance et fidélité. Son adultère est donc sévèrement puni : l'amant était tué : quant à la femme, elle devait payer cinq chèvres et était répudiée. Comme épouse, elle doit travailler pour son mari et ses enfants, mais — comme nous venons de le dire — elle conservera une partie de la vente de ses produits.

\* \*

### *Dissolution du mariage.*

Elle est obtenue par sanction du conseil des notables, sous la présidence du chef au tort :

a) *de l'homme* : s'il maltraite la femme ; s'il est impuissant ou s'il abandonne le foyer conjugal.

b) *de la femme* : si elle est stérile ; si elle ne donne pas satisfaction à son mari ; si elle n'est pas bonne ménagère ou si elle a commis l'adultère.

## **Chap. IV. — La famille**

### *1° L'autorité.*

Elle est entre les mains du grand-père paternel. C'est lui seul qui « jure et facto » gère toute la communauté. C'est le correspondant du « pater familias » des Romains.

Jadis, l'autorité du chef de famille *avagbela* était beaucoup plus étendue qu'actuellement, par le fait que la famille, au sens large du mot, formait tout un village, qui vivait par lui-même.

Actuellement, cette autorité a été ébranlée par le regroupement de toutes ces familles, et le chef de famille n'a plus qu'une autorité restreinte, pour ainsi dire même purement honorifique. Les jeunes générations ont un esprit plus émancipé, par conséquent plus indiscipliné.

Mais faisons abstraction de cette réserve et considérons les droits et devoirs du chef de famille « ad usum ».

La coutume Molese enseigne :

Toute collectivité a besoin d'un chef. Le seul qui puisse avoir cette qualité, c'est l'avagbele. C'est lui qui a fondé la famille qui dépend de lui. Ses enfants ont procréé une autre famille. Mais cela grâce à l'avagbela. Il connaît la coutume, parce que son père le lui a dite. Cela se transmet de père en fils. Il connaît les noms des ancêtres, leur destinée, les faits principaux de la vie de la famille et de la tribu. De plus, il est âgé ; par conséquent, il a plus d'expérience et est plus désintéressé. Son devoir est donc de bien conduire sa famille, de la conseiller, de l'aider par son expérience. Il devra éduquer ses petits enfants, en faire des hommes. En cas de contestation, il devra trancher la palabre. Par contre, la famille lui devra obéissance, lui procurer tout ce dont il a besoin et lui témoigner les marques de respect qui lui sont dues.

La tutelle est pratiquée, vis-à-vis des enfants mineurs, à la mort du père. Le tuteur qui est généralement le grand-oncle *avatsfu*, a, envers les filleuls, les mêmes droits, mais aussi les mêmes obligations, que le véritable père. Il devra payer une dot au garçon qui se marie et devra veiller à ce que sa filleule soit un bon parti.

Comme nous l'avons signalé précédemment, les enfants font partie de la famille de leur père (patriarcal).

### *2° Composition.*

La famille, au sens large du mot toujours, est *Odu* ; elle comprend toutes les familles par chacun des enfants, ou *Bode*. Elle se compose du grand-père (*avagbela*), le chef.

Ensuite viennent la grand-mère (*Magbela*), les grands oncles (*avatsfu*), les grandes-tantes (*avatsfudi*), le père (*aba*), la mère (*ema*), les oncles (*avakagba*), les tantes (*magbi*) les enfants (*magu*).

Ceux-ci se divisent en frères (*avamagu*), sœurs (*managu*), les cousins (*avatsfumagu*) et les cousines (*avatsfukagu*).

- (1° Avagbela et Magbeta  
)2° Avatshu et Avatshudi  
Odu (3° Aba et Ema  
)4° Avakagba et Magbi  
(5° Magu (a) Avamagu et Mamagu  
(b) Avatshumagu et Avatshukagu

Il existe une coutume qui peut faire entrer dans la famille un étranger : c'est l'échange de sang, très en vogue chez les Walese. Un membre de la famille qui a donné son sang à un étranger, considère celui-ci comme son propre frère.

*3° Relations entre membres de la famille.*

Les enfants respectent leurs parents, les aident dans le besoin. Les relations sont étroites et solides, basées sur la coutume, ils vivent une vie identique à celle de leurs parents. La solidarité est très grande chez l'indigène, surtout en matière de dettes. La parenté se transmet par le grand-père. Il n'y a aucune parenté reconnue avec une espèce zoologique ou botanique quelconque.

*4° Propriété familiale.*

Chaque enfant marié est propriétaire de ses biens meubles. Le partage se fait, en cas de décès, entre tous les enfants, sauf en ce qui concerne l'habitation qui est démolie.

Chaque famille travaille pour elle-même, épargne son salaire. Toutefois, très souvent, le salaire est confié à l'avagbela, qui le distribue aux intéressés suivant leur demande.

*5° Arbre généalogique.*

Nous donnons, ci-après, l'arbre généalogique de tous les Walese, que nous avons divisés en trois parties, suivant les trois familles, qui descendent de l'ancêtre commun, Oli, fils de Bali, fondateur du genre humain.

Tous les renseignements concernant cette généalogie nous ont été fournis, durant notre séjour chez les Walese, par les vieillards. A plusieurs reprises, nous avons contrôlé la véracité de ces éléments, qui se sont, chaque fois, avérés exacts.

Nous commençons par situer chacune des trois grandes familles, puis nous étudierons en détail la généalogie de chacune d'elles. Une seule généalogie n'est pas très complète, c'est celle de la famille Angu.

Le système que nous avons adopté pour dresser la généalogie des Walese nous semble la meilleure ; car, en établissant des subdivisions en clans et familles, nous avons évité la confusion qu'entraîne une longue suite de noms.

---

# Généalogie complète des Abfunkotou

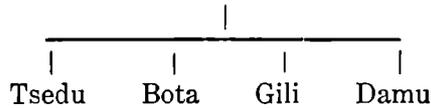
TABLEAU GENERAL

OLI	NKOTU A.	<i>Tsedu</i> I	Tsedu Bota Cihi Damu	
		<i>Gbulu</i> II	Sidu Bali Mande Nkotu Kendi	Barangwa 1 Atupalanga 2
	ANGU B.	<i>Tedele</i>	Bili . Abvea	Aduloli Kolo Kuku Mado Mudu Gago
			Auku	Andibuta Awoku Delopfe
		<i>Tama</i>	Bali Banga Kavi	
		<i>Bahumbu</i> <i>Ivalu</i> <i>Malibuwa</i>		
	KAGI C.	<i>Tupi</i>	Apinomba Kali Molutsa Tsemana Bontifo	
		<i>Bimbi</i>	Daye Mutukpa	
		<i>Kilikpandu</i> <i>Helondi</i>		

### Chefferie Abfunkotou

#### A. — NKOTU

##### I. TSEDU



### NKOTU

		Somo = Galapki = Aodo = Ahokedi = Asehi = Deheli = Kaporai Hase Lalu Adnetsi Apalago = Sedi = Isse = Nedo = Apadzimani = Kalunga = Abiale = Pasha = Matusha = Hohode
	Sedu	
		Oso = Badjaoadja = Apakotsu = Udaye = Apelegwa = Afundumusi = Apoze = Kalamuholi = Duge (alias Kalamyhole) Dengu = Afadelu = Apamangoma = Apadzibili = Apanam = Apamamba = Amiogo = Undebita = Daleki Logo = Apokodu = Apopandi = Obwadi = Matshohu = Wawa = Afosa = Boololo
	Bota	
Nkotu Tsedu		Tigeli = Gelengele = Undegoga = Memiave = Aloli = Amofu = Bohumata Ateho = Muho = Afamuha = Gosave = Kisoli = Olefi = Geluna Atufu = Deye = Pafolu = Bosipo = Ahoruba = Ekeva = Lamu Ategatshi = Alohane = Alobane = Lofola = Poposlie = Lalofa = Kobaya = Kabaya Adjiho = Okangi = Okakengi = Bola = Amia = Kakoshu = Mofoane = Delio atshai
	Gili	
		Monagay   Ahabuna   Atemologa   Abfoloho   Mokwakwa
		Bomboli Baudelophe Manilo
	Damu	

## Sous-Chefferie Bagbulu

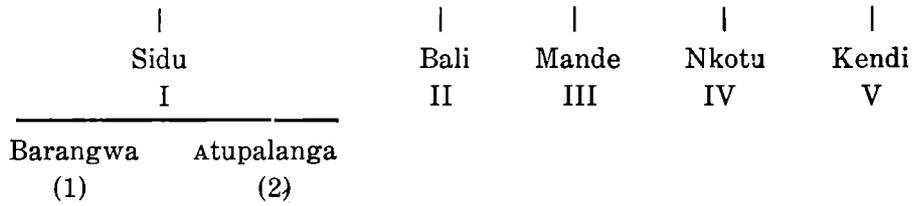
### Généalogie

#### A. — KOTOU

---

|  
II. GBULU

---



#### I. SIDU

---

1° BARANGWA = Dima =<sup>2</sup>Ligbuti = Beli = Kouju = Andegosi = Oloni = ( Amosia  
Barangwa ) Tukbalele  
( Bolipo  
) Daubi  
( Bokutu

---

Gbulu = Sidu = BARANGWA — Dima = Ligbuti = Beli = Konju = Andegosi =

BARANGWA

Amosia

Kilako | Bene | Apoidimi  
 | | |  
 | Alambi | Bougohu  
 Bene | Kilako  
 Tohemi = Okabenaesa = Kitia | Uhahua  
 Pawanza | Bukate | Ante  
 | | Basenge  
 | Lungote | Andegosi  
 | | Apawanza  
 Basenge = Kitia | Oyaho

Apoteho  
 Amosi | Kitambala  
 Bakage | Tokbolele  
 Konene | Tukbalele  
 Ante  
 Beli  
 Apaimi  
 Belise  
 Uderambi  
 Kilako  
 Apawanza  
 Bene

Bolipo

Apatsede | Lilea | Kuba  
 | Mundeke | Togbalali  
 | PAWANZA | Barangwa  
 | | Apadoni  
 Asumali = Bolepo | Apoboka  
 Underambi | Sengi  
 Matsango  
 Mudzako = Patsede | Makenda  
 | Apalusu  
 | Alambe

Bambi

Pamba | Bene  
 | Tilio  
 | Apofay  
 | Utsuloa  
 Tsendzide = Mokpelu  
 Tibuli = Sibaite = Afuboka

Mutohoko

Bokute

Apawanza | Bolipo | Pamba  
 | | |  
 | Basengwe | Bwane  
 | Mundeke

Kitoko  
 Bokipo  
 Amulese  
 Utchukola  
 Pawanza  
 Angokolo  
 Basengwe  
 Isa

Bolipo | Pamba  
 | Apofay  
 Basengwe = Molefu  
 Likbute = Libaite = Apuboka

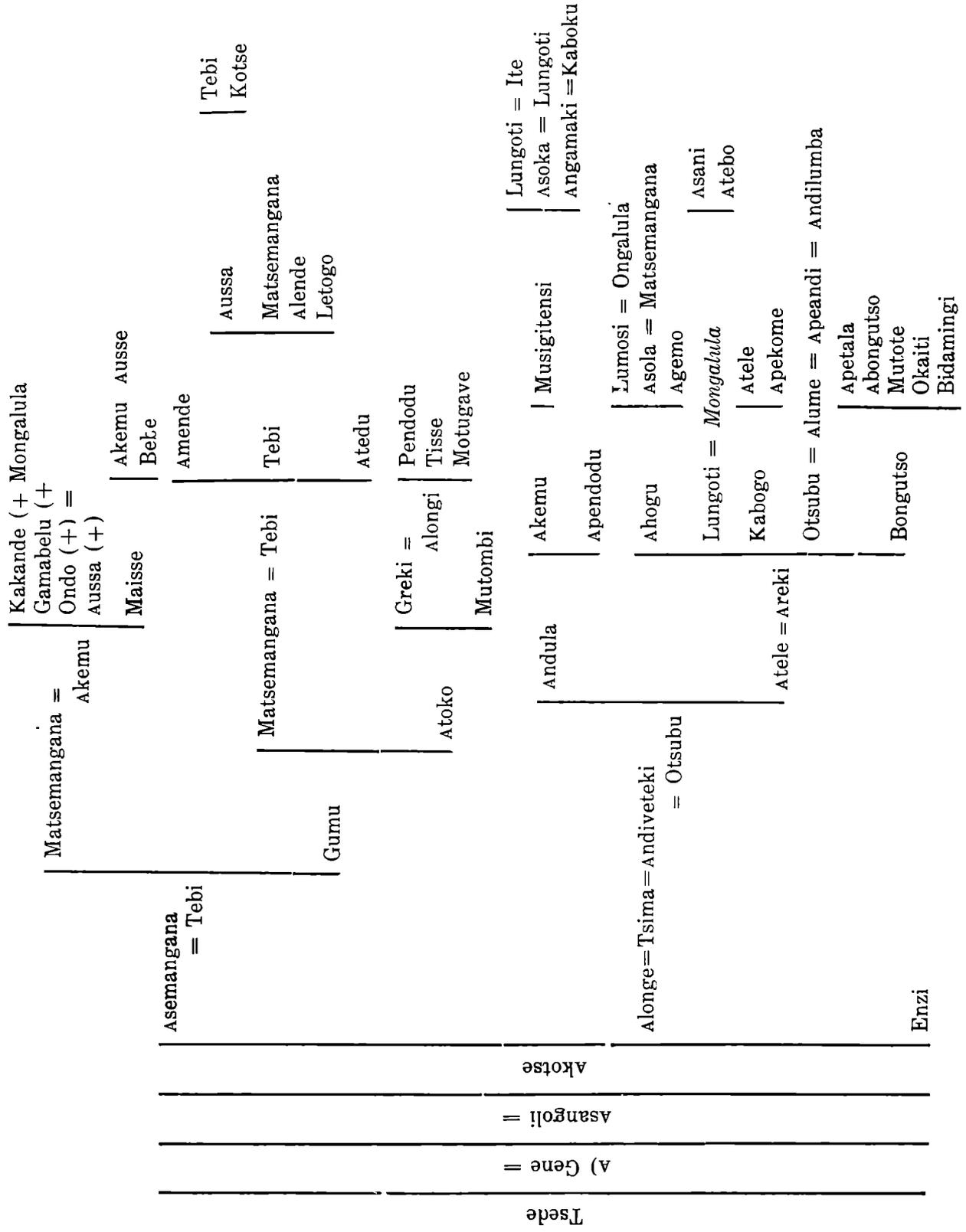
Alambi

### I. - Groupe Bali

Bali=Jegedi=Ude- rambi = Barangwa	Tohembi = Lambi	Bahemo	Kaotane = Musafiri
			Bohopo
			Atondi
	Okabele	Ootoone	Mofahu
			Opokabeni
		Gamamenoga = Bongite	
		Pomba	Auhi
			Bakina
			Apabunda
			Tuli
Apagota			
Apabelembi = Bogoi			
Bagina = Pahulu			
Kakafa			
Gamanoga			
Away			
Otseangu	Elosi = Lambi		
	Adediane = Doi		
	Avagbete		
	Apokai	Otseango	Apaludu
		Opalio	Okalamusi

---

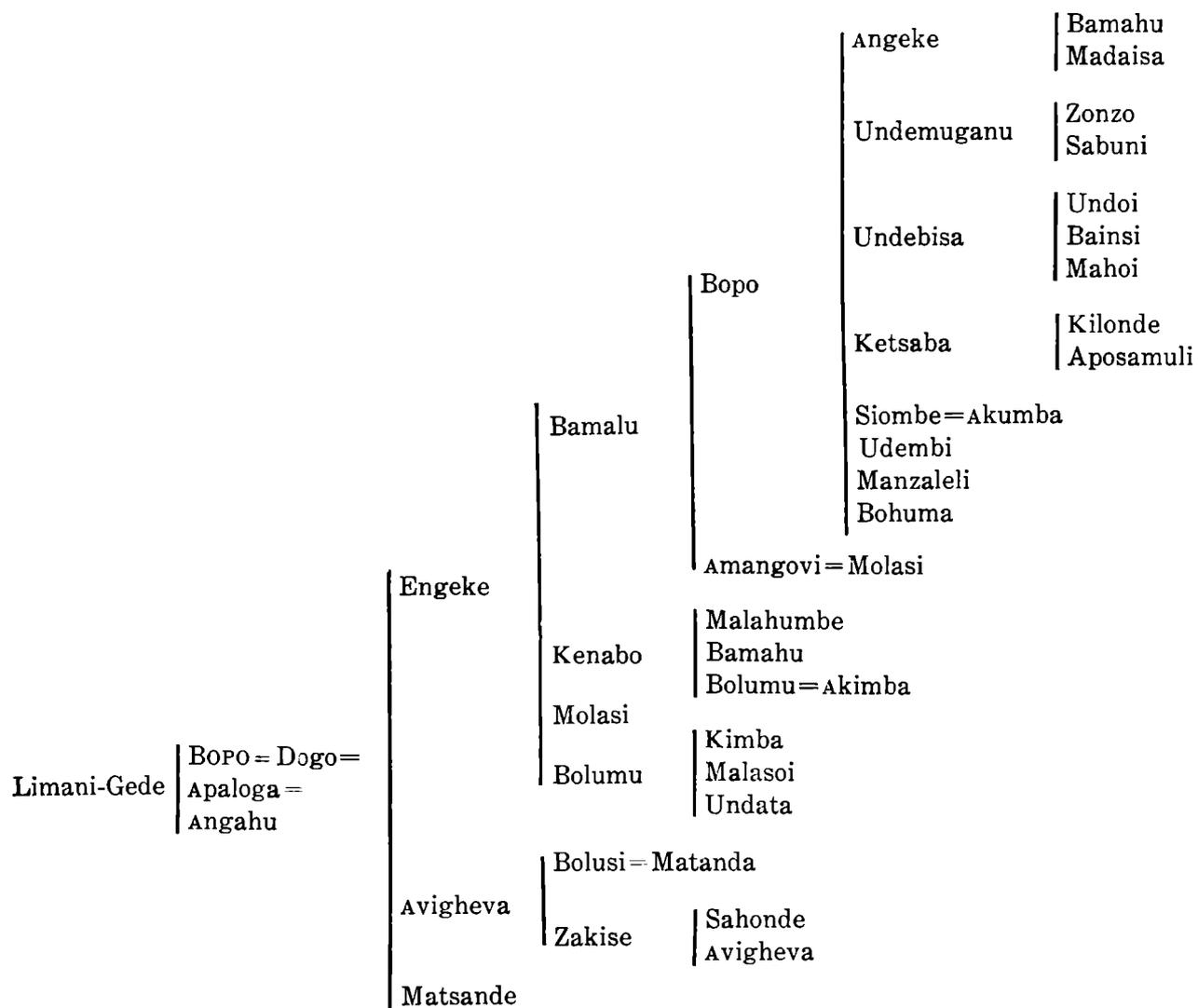
**a) Famille tsede**



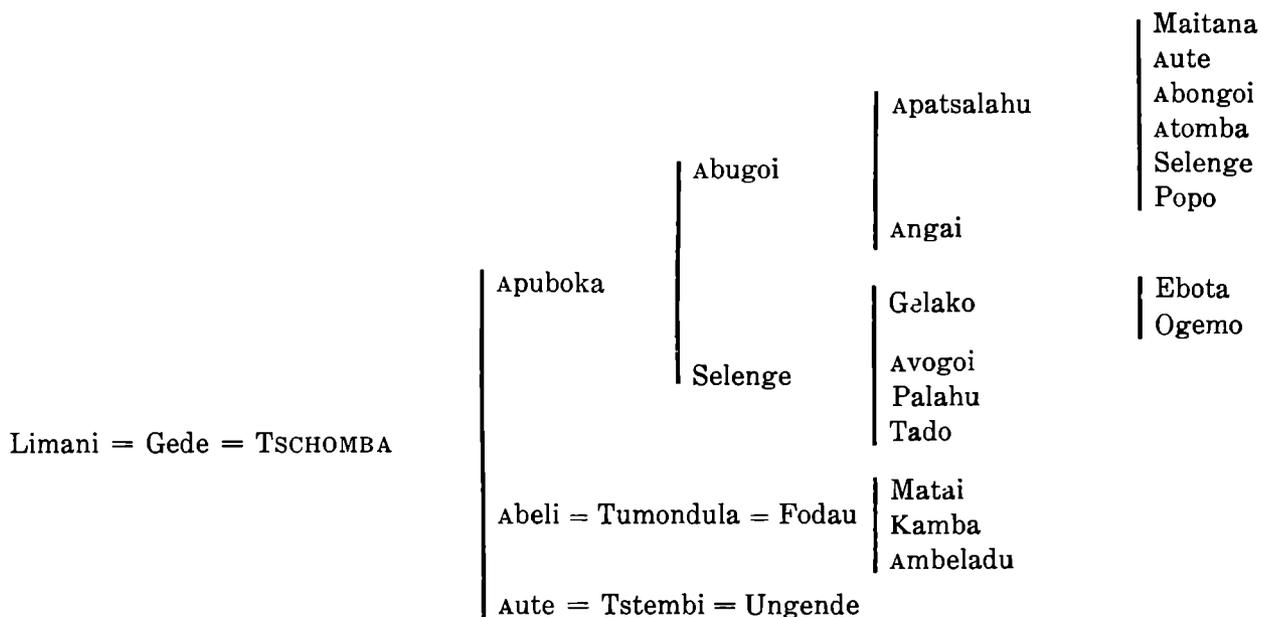
### Suite famille Tsede

- ( a) Gene (voir a)  
Limani = Gede = Tsede)  
( b) Mokonemope = Alongova = Somba = Udoi = Abeli = Matai =  
(Matai  
Omondula= Tadau )Apamenge  
(Tehokibulu
- 

### b) Famille Udoi

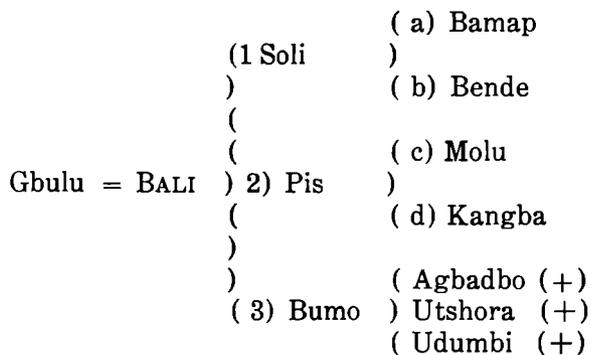


**c) Famille Tchomba**




---

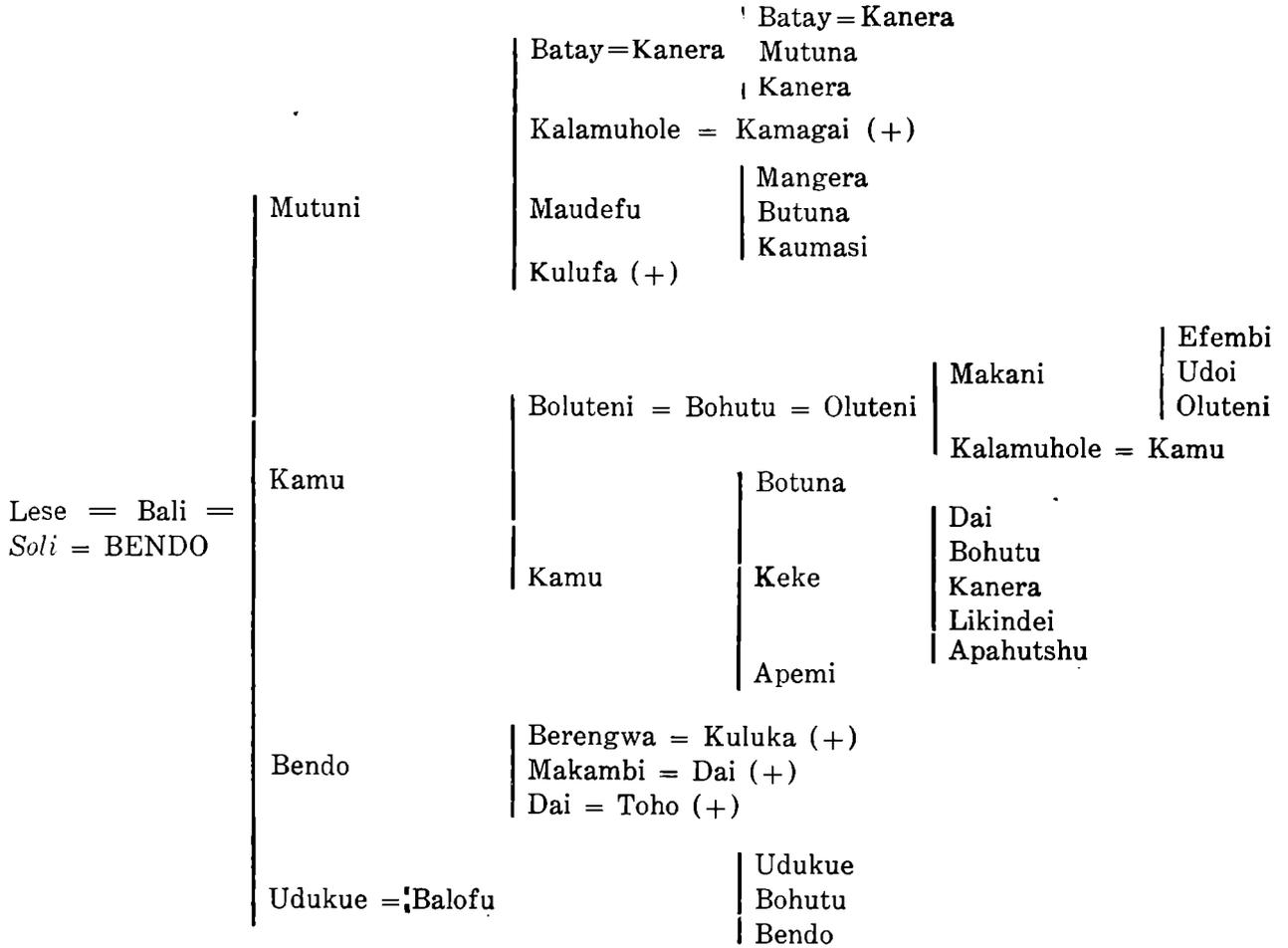
**II. — Bali**



**1) Famille Soli      a) clan Bamapi**

Gbulu=Bali=Soli=Bamapi	Asefema	Egboni	Ombabo = Mutshola = Mutshola Odubi = Lagobo			
		Agbabo	Likomungu	Udebku		
			Tsau	Neke		
		Makambi	Okainde		Ofay	Okainde Aleni
			Abambi			Getea Dai
			Mofahu		Makambi	Mofahu Tao Abambi
			Tubalele			
		Aleme	Mofahu	Aleme	Benengwa Tselo Likumangu	
				Bangbahu	Alumbi Apabokoni	
			Sebu			
Balahu Mokuombi = Membora			Itora	Tona = Pasiofa Apahula = Bohutu		
			Angobo		Atela        Apeta   Soli	
Efembi	Avitoy		Atape	Alumaci		
			Ite = Lamosi			
	Mangele		Apatoma	Tona Pagbahu		
			Bike Musihindi			
		Makandi	Tsau Avitoy Apaueke			

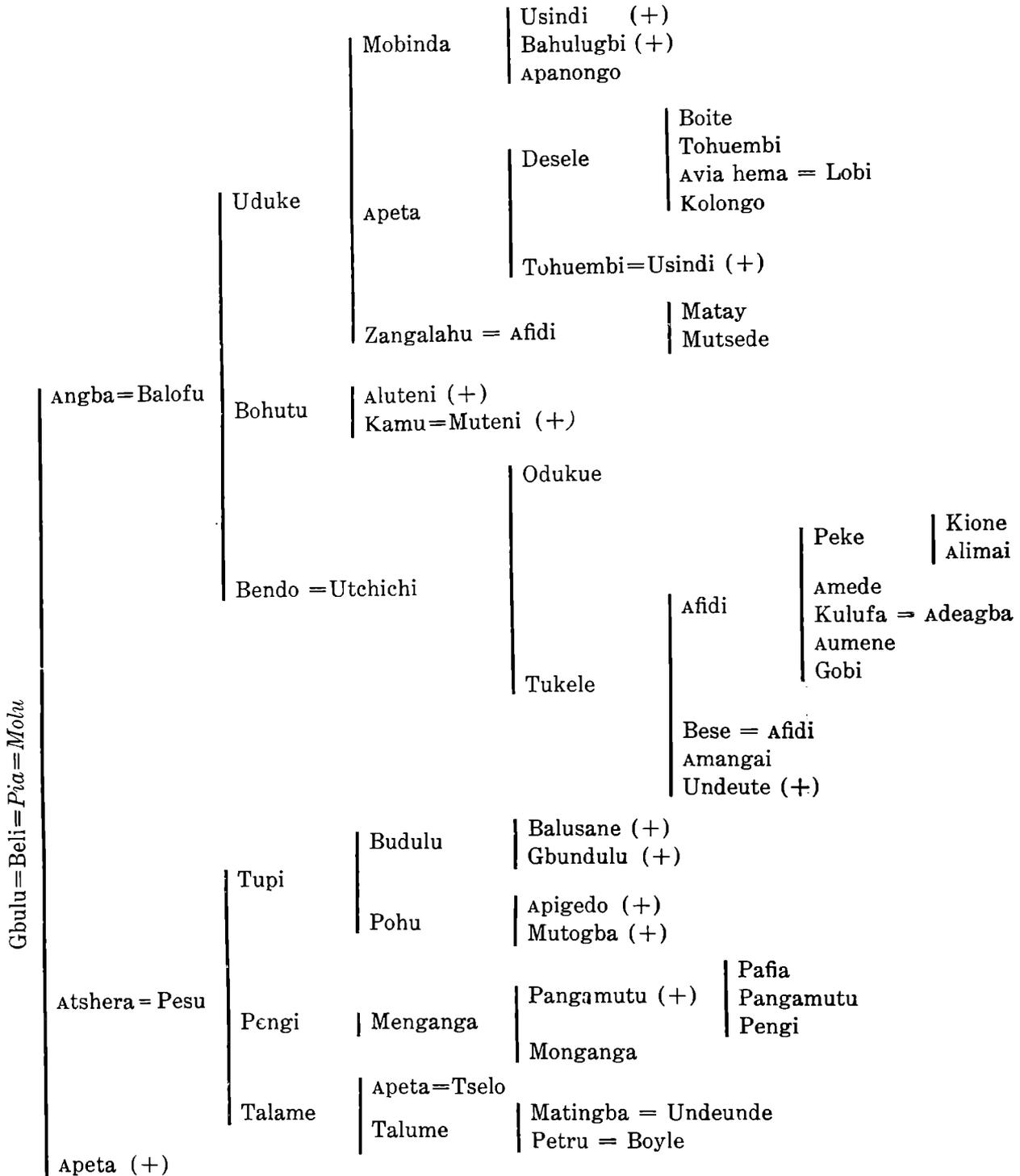
**Famille Soli     b) clan Bendo**



Lese = Bali =  
Soli = BENDO



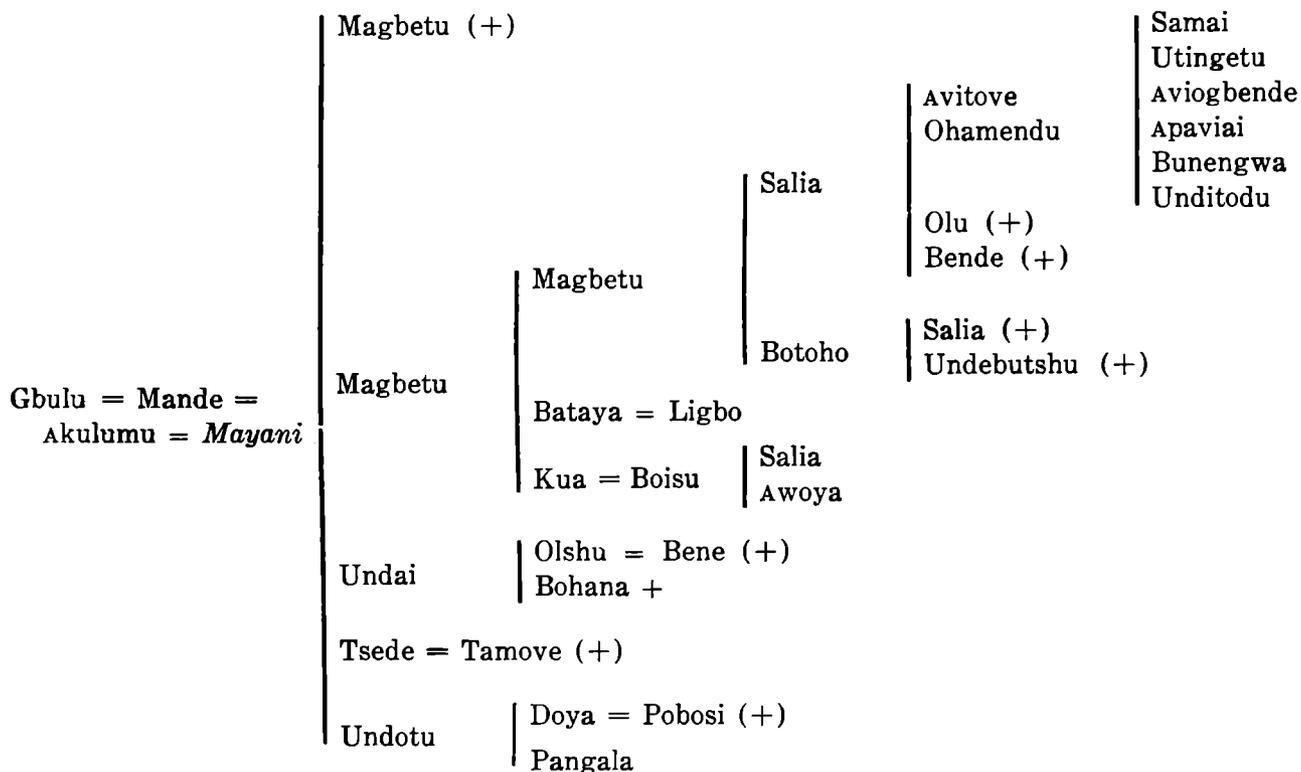
**2) Famille Pia c) clan Moha**



### III. — Groupe Mande

- |                 |                |
|-----------------|----------------|
|                 | ( 1) Mayani    |
| ( A) Akulumu    | ( 2) Tshugende |
| )               | ( 3) Apakali   |
| Gbulu = Mande ) | ) 4) Bakula    |
| (               |                |
| ( B) Makinde =  | 1) Manzamose   |

#### A. Famille Akulumu 1) clan Mayani



#### 2) Clan Tohungende

Gbulu = Mande = Akulumu = Tohungende = Apoluku (+)

#### 3) Clan Apakali

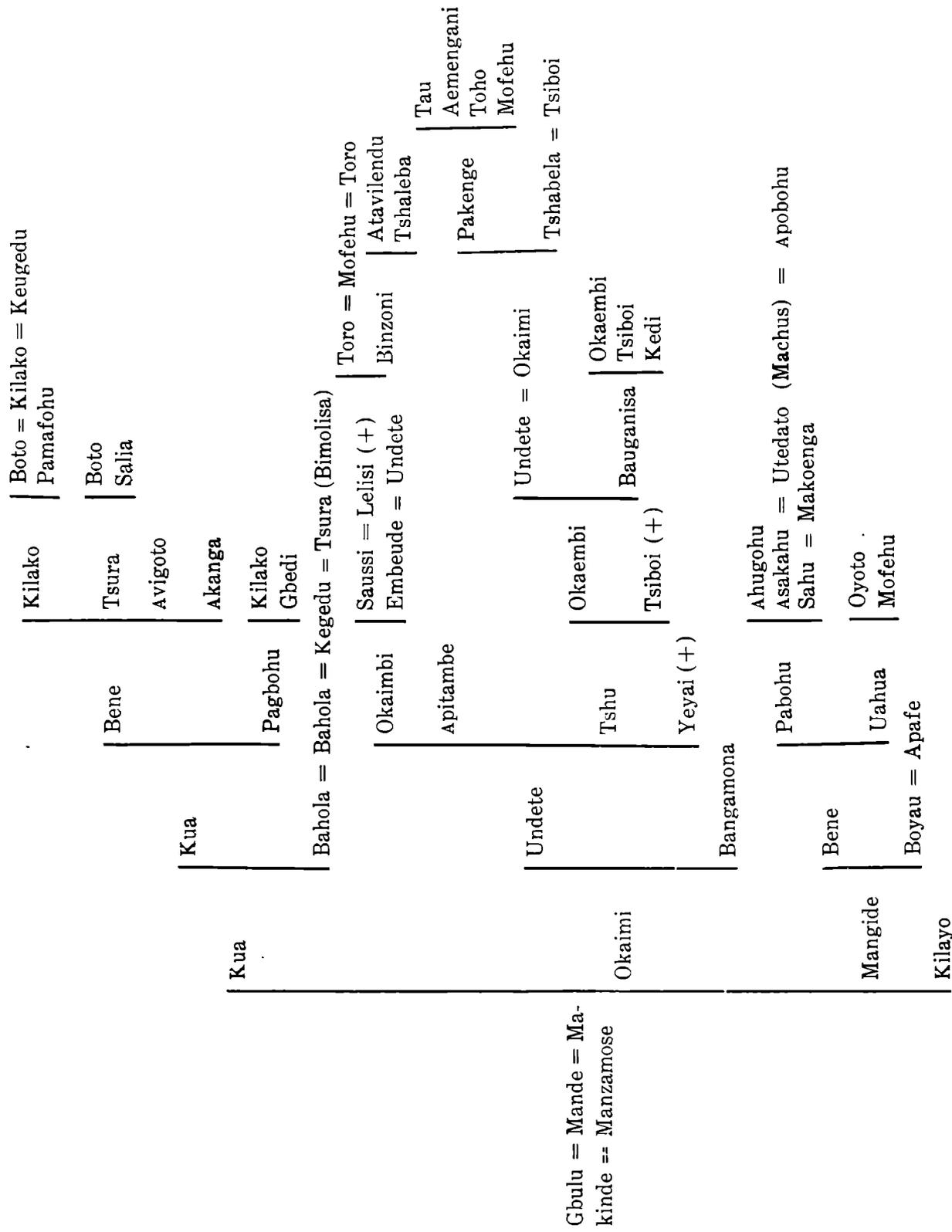
(Gilo  
Gbulu = Mande = Akulumu = Apakali = Tselu =) Awoya = Kilako

#### 4) Clan Bakula

Gbulu = Mande = Akulu = Bakula		Budze		Angatale		Okaledu = Boholi Meliobo (+)		
				Baunde = Apabeke (+)				
				Bagbata		Lolua (+) Pahuku (+)		
				Balola		Bome = Undemakelodu (+)		
						Zau		Avibo Molehu
								Madera = Gbulu
				Bandi		Bohame		
						Apamosia		Bakolu Kundolu
				Bandi		Apiabondu		Undebopu Utshuebu
				Udopobu (+) Okalapa (+) Mahu (+)				
		Mutogbar		Muniafohu Abekolabohu		Bulubu Asibisa		Muniafohu Likolabotu (+)

---

## B. Famille Makinde, 1) clan Manzamose



## Les Noms des Tribus au Congo Belge

par le R. P. TASTEVIN, C. S. Sp., Professeur à l'Inst. Cathol. de Paris

---

Le n° 3 de la 9<sup>e</sup> année du « Bulletin du Droit Coutumier Congolais » a bien voulu publier en 1941 un article que je lui avais envoyé sur le même sujet avant l'invasion tudesque. Je ne l'ai su qu'au printemps 1948.

Mes études postérieures m'auraient permis dès 1940 de rectifier l'explication hasardeuse que je croyais pouvoir alors donner du sens de la 2<sup>e</sup> syllabe du radical primitif qui forme l'armature de ces noms, comme de tous les mots du lexique africain, à leur origine.

Ainsi que je l'ai exposé depuis dans la « Petite Clef des Langues africaines » (Librairie Maisonneuve, 198, Bd St-Germain) qui n'est qu'un produit très condensé de mes recherches sur ce sujet, il est certain que le radical primitif de tous les mots principaux du lexique africain, y compris les monosyllabés, fut à l'origine du schéma CVn C' V', soit deux syllabes simples, formées d'une consonne et d'une voyelle chacune, réunies par une nasale, laquelle se trouve aujourd'hui représentée dans certains dialectes par une liquide l ou r, ou par une palatale k ou g ou par un redoublement de la seconde consonne :

*Kongo, Bangi, Ganda*

*Gurma (gumba), Surma (tumba), Girmi ou Barma (bamba)*

*Togbo, Baggo, Tedda.*

Notez ici que dans *gurma* etc... l' m a remplacé un b : c'est tout : *gurba* = *gumba*.

Il n'est pas admissible que la première syllabe ait conservé son caractère, primitivement possible et même théoriquement probable, de pronom démonstratif : ni que la seconde ait toujours le sens d' « énergie vitale » sous des représentations variées. Qui prouve trop, ne prouve rien. Cette hypothèse est donc à rejeter.

C'est pourquoi je crois devoir à cette Revue scientifique qui m'a fait un si gracieux accueil, à ses lecteurs qui sont pour la plupart des savants et à moi-même, une rectification de mes idées d'alors, que mes études postérieures m'ont permis de dépasser.

Notez que H. Baumann et D. Westermann ont commis une faute analogue dans « Les Peuples et Civilisations de l'Afrique » p. 213, dans l'analyse du nom divin de Nzambi et ses dérivés « Leurs noms disent-ils, comportent le radical commun *mba* ou *mbi* qui désigne l'activité créatrice et formative très loin à l'intérieur du domaine bantou. » Ceci leur permet de rapprocher linguistiquement *Nzambi*, *Nzakomba*, *Djakomba* et *Mbomba*. « Le Djakomba des Mongos, ajoutent-ils, forme constamment de nouveaux hommes en les pétrissant, tout comme le fait kioumbi en Afrique orientale. » Au point de vue linguistique leur postulat est une erreur, car le radical de ces mots n'est pas *mba* ou *mbi* mais respectivement :

*Zambi (dambi), komba, bomba kxumbi (kumbi).*

Quant à *Dja* c'est une forme dialectale du pronom relatif africain, qui présente les noms à la manière des pronoms de catégorie. Nous en verrons d'autres formes au cours de cette étude.

Tout se présente comme si les deux syllabes simples qui servent encore de pronoms démonstratifs dans les dialectes actuels s'étaient associées deux à deux pour former des noms et des verbes qui n'eussent plus rien de leur ancien caractère pronominal, ou plutôt *prénominal*, sauf qu'ils désignent, mais de façon plus précise, des êtres ou des actions.

Dans les langues bantu, subsahariennes et malgache, le schéma primitif CVn C' V' est encore très fréquent. Mon premier article en est pour le bantu une illustration évidente. Pour le malgache

je signalerai le mot *tumpu* (maître) (écrit *tompo*), que les Congolais reconnaîtront dans le nom divin des Baluba :

*Mu lopue, Mu lofo, Mu lohue*, ou mieux *Mu Lopue* etc... Le maître.

Mais cette certitude présente une certaine difficulté pour les non-initiés, à cause des avanes survenues à ce radical — encore pourtant reconnaissable — depuis des dizaines de millénaires qu'il est en usage, et quoiqu'on le retrouve un peu partout. Qui reconnaîtrait par exemple *tumpu* dans le nom divin des Ewondo (Cameroun) :

*Ntondóbě* (tombě-ndombě)

Si les répétitions de syllabe entraînent une si grande difficulté à reconnaître le schéma CVn C'V', à moins d'y être entraîné, que dire de la disparition de 1 à 4 des 5 éléments primitifs, par suite de l'usure inévitable des siècles? C'est en particulier le cas du nom de l'eau, réduit à sa première voyelle en ki kongo : *ma i*, l'eau ou les eaux; et c'est à fortiori le cas du nom de la rosée au (R'wanda Ru Wanda) : *m'e*, par contraction de la voyelle du pronom de la 5e catégorie, *ma* avec le nom de l'eau *i*, dont il ne reste ainsi qu'une moitié : une moitié de la 1<sup>re</sup> voyelle du schéma CVn C'V'!

Or je crois pouvoir démontrer sans jamais quitter la réalité des faits, que la forme première de ce mot était bien *tumbu*.

De nos jours encore les mots *isi tombo*, en zulu, *o ndombo* en duma (Gabon), *ndombo* et *vu tombe* en ngangela (Angola) représentent respectivement, la fontaine, la pluie, l'hivernage, le marécage; en Uganla l'hivernage s'appelle *e ddumbi*, pour *e ndumbi*, qui devient *i tumba* au R'wanda. En dyolla (Sénégal) *fu dyumf afu* ou *fu dyumf afu* est la plaine *humide*. C'est au fond le même mot que *ha luf*, la boue où le pronom relatif *ha* remplace le pronom de la 4e catégorie *hu* ou *fu*.

Mais la forme primitive de ce vocable se trouve mieux dans le mot *ke tundumu*, pour *tumbu ndumbu* qui désigne en ki kamba du Kenya le tonnerre sans pluie, où les Noirs ne voyaient sans doute, comme les Indiens de l'Amazonie, qu'une agitation des eaux du ciel, semblable aux flots mugissants de la mer. Le verbe correspondant est *tunduma* (tumba-ndumba).

Le ruganda traduit ces deux termes par *e ddudumo* et *ku duduma*. On dit en ngangela *mu ndundumo* et en olu nyaneka *omu titimo* (timbo-timbo).

Nous voyons apparaître ici la voyelle *i* qui désignera l'eau en ki kongo. L'*u* en traversant les siècles et le continent s'est changé en *i*.

Mais jetons d'abord un regard sur le malgache où le tonnerre se dit *fi ruhu druhu-na* dérivé de *tumbu-ndumbu*, ou *tumpu-ntumpu*, comme le nom du Maître qui le fait retentir au ciel. Comparons-lui les mots *mi tupa-tupa*, les flots et *mi tsimba-dimba-di-ka*, se rouler, *mi* étant l'article des infinitifs neutres en malgache et *ka* un suffixe verbal, comme en bantu. Quant à tonner il s'y traduit *mi kutru-kutru-ka* soit *kundu-kundu-ka* (ou *kundu-kund'uka* en bantu commun) : ce qui comparé à *tumpu* nous montre l'équivalence initiale des trois consonnes fondamentales de la linguistique africaine, et peut être même de toute linguistique : k. t, p cf. quinze = pente = fünf = pemp.

En peul, le mot correspondant est *falma ngu* (*pamba*), « le falma » ou le *pamba* nom divin des Vakua nyama; le grand-père, *mvamba*, des Ewondo; le roi *mfalme* des Waswahili.

Qu'on veuille bien aussi remarquer à cette occasion que l'onomatopée ne s'obtient en africain que par la répétition simple ou triple (*dimba-dimba-di*) d'une syllabe, avec généralement une légère inflexion de la consonne redoublée.

Autres exemples : *gulube*, porc, pour *gumbe-dumbe*.

*dogobe*, âne, pour *dombe-gombe*, en ganda.

Malgré l'opinion courante, l'onomatopée, ou imitation des bruits naturels n'est jamais à l'origine des mots en africain.

Notons aussi en passant combien il est illogique de traiter l'africain en langue agglutinante, et de bloquer le nom avec le pronom de catégorie qui l'annonce. Celui-ci a beaucoup plus de portée que nos articles, car il nous indique, en même temps qu'il présente le nom, à laquelle des huit catégories de substantifs il a été rattaché par le dialecte. Ici nous voyons le même mot tonnerre, classé dans la 2<sup>e</sup> par *omu*, dans la 3<sup>e</sup> par *o*, dans la 4<sup>e</sup> par *ke* et par *isi*, dans la 5<sup>e</sup> par *e* et dans la 6<sup>e</sup> bantu par *vu*, *fu*, *fu*, à quoi l'on peut rattacher le *fi* du malgache. Rien ne prouve mieux l'entière indépendance réciproque du substantif et de son pronom de catégorie en fonction d'article ; mais aussi la supériorité de ce pronom sur notre article.

Qu'on veuille bien excuser cette digression. Elle m'a paru nécessaire en face de la routine invétérée qui s'obstine à durer, et qui se défend avec un acharnement digne d'une meilleure cause.

Mais continuons notre démonstration des déformations successives du nom primitif de l'eau en africain, y compris le malgache.

À côté de *omu titimo*, le tonnerre sans pluie, le tonnerre de la pluie, le nyaneka nous présente d'abord *omu limbi*, la bruine, où les deux voyelles se sont accordées.

Relevons maintenant çà et là ces mots que le lecteur initié pourra facilement compléter avec d'autres vocables, tirés des dialectes qu'il parle, ou qu'il a étudiés :

mu jumbi,	l'averse,	ganda
ka yombe-n	tremper,	dyolla
a yombè	la mer	pongue
mu lambu	la pluie,	zulu
mu lambo	la rivière,	•
o rembo, pl, i tembo,	la rivière,	pongue
ku yamala (damba-lamba),	les flots	dyolla
mu jamba,	la rivière,	punu
ampu-ka	imbibé,	malgache
oku yave-ka	mouiller	nyaneka
rami sève de l'arbre	à encens malgache	
rami-lami-na	plante aquatique	•
tobe-re	la goutte	peul
dabu-ngol	la rivière	•
dabu nde	l'hivernage	•
sabu-n	le puits	dyolia
mi nlaba	les points d'eau	wondo
lab	puiser	•
jabu	rivière	sonray
nia ndave-nuna	bruiner	malgache
zavu-na	la brume	•
safu-tra	inondé	•
lavi-ana	•	•
tami-ka	suintement	•
tuba-ka	débordant	•
tuba-tuba	agitation de l'eau	•
tobo	la pluie fine	peul
tobo tobi	la pluie a plu	•
oku tapa	puiser l'eau	nyaneka

tuvu	puiser	malgache
daba-ka	trempe	»
ntyabo	la pluie	wolof
sébé	»	»
tav-te	être trempé	»
lep-de	»	»
téwè	»	ponguè
e sosobe-n	la pluie fine	dyolla (sobe-sobe)
zebi-zebi	inondation	malgache
duba	tremper	punu
ka luba	la pluie	dyolla
e luf	»	»
tuma (tumba)	vague	lari
ma lafu	la sève de palmier	vili
o lowi	la rivière	ponguè

On aura remarqué dans cette liste la fréquence des mots malgaches. Ce qui n'est pas moins remarquable ce sont les suffixes verbaux bantu *nuna* et *ka*, ainsi que le suffixe *tra* qui y correspond au bantu *ta* et *ra*.

Dans une étude sur la mule fabuleuse des Sakalaves *songombi*, et sur ses ruades ou celles de ses imitateurs au « jeu de la savate » *tongombi*, qui paraîtra dans *l'Ethnographie* de Paris, j'ai prouvé que ce mot n'était autre que le *dogobe* « l'âne » des Ba Ganda, et expliqué à cette occasion plusieurs tournures grammaticales du malgache et plusieurs termes essentiels à toute langue, et qui sont en malgache d'origine certainement africaine.

Il me semble que l'on pourra établir un jour que la langue malgache relève autant, sinon plus, de la famille africaine que de la malayo-polynésienne.

Nous allons maintenant précipiter notre démonstration en énumérant une série de mots de la famille de l'eau issus comme les précédents de *tumbu*, *timbo*, et *tuba-tuba*, l'eau agitée, où la première voyelle, celle qui devait survivre en ki kongo au naufrage des autres lettres, est un *i*

tiba	la flaque d'eau	tonga
hu yimf ahu	le marais	dyolla
hu imp ahu	l'étang	»
mu simi	la source	luba
dyi diba	la rivière	duma
diba-diba	plein d'eau	malgache
tiba-tiba	gonflé	»
i riba	le lac	R'wanda
ma diba	l'eau	ngala
e liba	le lac	fang
e liwa	l'humidité	duma
isi ziba	»	zulu
otyi divi-divi	la source	nyaneka
a jibo	la rivière	kuri (Nigeria)
diwo nde	la tornade	peul
mé ndib	l'eau	wondo
mé ndim	»	»
e dim	pluie, rivière	efik

e lim	la brume	dyolla
e iwa	l'humidité	luba-hemba
ivi-ivi	nausées	malgache
ivi	la salive	»
m'eva (ma iwa)	l'eau	nyaneka
m'ema (ma ima)	»	luba-hemba
o ti	»	delen (Nubie)
ma dyi	»	swahili
dyi am	»	peul
dyi	»	mandé
me ce	»	cuana
ama zi	»	R'wanda
ji	»	bamana
ba si	»	lolo
i li	»	i bo (Nigeria)
ma i	»	kongo
m'e	rosée	R'wanda

Ces mots cueillis sur tout le continent africain et ses dépendances, du Sénégal à Madagascar, et de la Nubie au sud-ouest africain ont passé insensiblement du schéma primitif CVnCV' à l'état monosyllabique représenté par une voyelle. Ils se tiennent par la main. *Natura non facit saltus*. Je crois que cette démonstration est évidente. Elle prouve que le substantif *i*, eau, vient du schéma CVnCV', aussi vrai que *O* (eau) vient de *aquam*. On peut faire la même démonstration pour tous les mots africains. Il faudrait plusieurs vies pour le tenter sur tous; mais les sondages entrepris, et dont on trouvera quelques exemples dans la « Petite Clef des Langues Africaines » me paraissent suffisamment démonstratifs et concluants.

Pour les mots monosyllabisés, il arrive le plus souvent que ce soit la seconde syllabe qui disparaît. Ex. ntu, la tête, vili,  
ntungu, le tête humaine, yombe

Notez que ces deux dialectes sont en contact immédiat, et que c'est de ce radical que procède le nom *Mu ntu* pl. *Ba ntu* : les hommes. Les autres formes dialectales du mot tête, telles que *mu tue*, *luba*, etc... supposent une forme complète en *e*, par exemple *ndunge* signifie « intelligence » en plusieurs dialectes.

*Ki cua*, la tête, en swahili, *luha* en malgache, suppose au contraire une forme en *a* : *tunga* ou *dunga*, qui est également fréquente au sens « d'intelligent » et qui a servi à former le nom des Négrilles : *Bu tua*, *Ba cua*, *Ba sua* et celui des *Be cua-na*, avec le suffixe *na* comme en malgache.

Il arrive aussi que ce soit la première syllabe qui disparaisse :

*Mu lungu*, *M'ungu*, *M ngu*, *M gu*, *Dieu*.

Cette dernière forme est celle du *ki ngazija* des îles Comores; les trois autres étant celles du Tanganyika et de Zanzibar.

Ceci tient à la caducité fréquente de la première consonne qui laisse la voyelle initiale sans support.

Autres exemples : 1° *ku gulu*, *ku ulu*, *ku lu* pl. *ma lu*, la jambe, suivant les dialectes.

2° *ti*, noir, en *sara*, à confronter avec ses équivalents :

<i>pinda</i> et <i>viti</i> en vili	
vindi	wondo
ma inti	malgache
ili	sara

Ici pourtant la forme *liri* en mande qui nous fait remonter à une forme primitive *tindi* = *pinli*, nous permet d'hésiter sur le procédé d'évolution, car les deux sont également possibles d'après les données des lexiques.

Il est de même assez probable que *e be* le bœuf, en dyolla provienne de *ngombe*, bœuf en bantu en passant par la forme malgache *ombi*, qui a perdu la consonne initiale.

Quant au nom de l'eau *ma i* le processus du passage de *tumbu* ou de son équivalent *timbo* (nyaneka) à *i* s'est fait en 9 étapes au maximum :

1° Etat primitif	<i>tumbu</i>
2° Réduplication	<i>tumbu-tumbu</i>
3° Réduplication d'une seule syllabe	<i>tundumbu</i>
4° Chute de la 2 <sup>e</sup> consonne	<i>tundumu</i>
5° Variation sur les voyelles	<i>litimo</i> , nyaneka (timbo)
6° Chute de la nasale médiane	<i>diba</i>
7° Amuïsement de la voyelle finale	<i>dib</i>
8° Chute de la consonne initiale	<i>iva</i> , <i>ivi</i>
9° Disparition de la seconde syllabe	<i>di</i>
10° Disparition de la première consonne	<i>i</i>

Ces étapes peuvent même se réduire à cinq : *tumbu*, *diba*, *dib*, *di*, *i*, ce qui est vraiment peu de chose en plusieurs millénaires d'existence ! Mais la structure des langues africaines est si nette et si souple, qu'on la retrouve sans trop de peine sous toutes ses variations, grâce à la multiplicité des dialectes qui ont toujours conservé, l'un ou l'autre, les traces des différentes étapes.

Essayons maintenant de retrouver ce processus dans les noms des tribus du Congo Belge.

Les thèmes possibles au départ se réduisent à 9 si l'on s'en tient aux occlusives sourdes, et à la voyelle *u*, soit :

kunku, kuntu, kumpu  
tunku, tuntú, tumpu  
punku, puntu, pumpu,

quoique l'harmonie impose généralement une occlusive sonore pour la deuxième syllabe.

Ces thèmes se retrouvent, sauf, mutations vocaliques dans :

- 1° Ba kongo, Ba kango, Bo gango, Bo ngenge
- 2° Ba nkundu, Ba nkwundu, E konda  
Ba gandu, Ba gunda, Ba ganda, Ba nginda
- 3° Bo ngombo, Ba ngombe, Ba kyombo (K palatisé)
- 4° Wa tungu, Wa tunga, Bo ndunga Ba ndinga
- 5° Be tundu, Ba ndande, Bena ka tonde
- 6° Ma tumbue, Wa dumbu, Ma temba, Togbo (tombo)  
Wa tembo, wa temba, Bena dyambo (d palatisé)
- 7° Banya bungu, Bo bango, Bo benge, Ba mbirga, I panga
- 8° A mbundu, Ba bunda, Ba pende, Ba buende
- 9° A bamba ou bangba, Ba bamba, Ba bembe.

Tous les autres noms sont dérivés de ceux-là :

a) par redoublement d'une syllabe dont la consonne est généralement inflectée :

*A solongo* pour *A ndongo ndongo*. *Ba fumungu* (pungu mbungu)  
*Dengese* (dende-gende), *Wa fulero* (punde-pundo) *Zapo-zap* (dambo)

b) par mutation de consonne :

Ba rundi (tundi), A lunda (dunda) Ma yombe (dombe)

- Ba femba (pemba) Wa wamba (bamba), Wa rumbo (tumbo)
- c) par chute de la nasale médiane, ou sa substitution à la 2<sup>e</sup> consonne :
- A kela (kenda) ; Ba havu (pambu) ; Ba holo (pondo)  
 Ba lolo (dondo) ; Ba luba (dumba) ; Ba nyari (dandi)  
 Ba soko (dongo) ; Bate tela (tenda) ; Bo poto (pondo) A Bodo (bondo)  
 Ba kueu (kundu) ; Ba suku (tungu)  
 Logo (dongo) Luru (dundu) Ma ngbele (bende) Ma ngbetu (bentu)  
 Ma yogo (dongo) To poke (ponge) Wa goma (gomba) Wa genya (genda)  
 Yasa Yama (damba), Wa ruwa (dumba)
- d) par chute de la consonne initiale :
- Tei ou Tuci oko (dongo) ; Bo oli (dondi)
- e) par disparition de la 2<sup>e</sup> consonne
- Aba bua et Bata bua (bunda) ; Ba dia (dinda)  
 Ba lua (lunda ou lumba) ; Ba tua (tunga)
- f) par disparition de la 2<sup>e</sup> syllabe :
- Aba ka (kanda, kala, kaa) E fe (pende, pembe)
- g) par amuïsement de la 2<sup>e</sup> voyelle :
- A lur (dundu) ; Ba zing (dinga) ; Nyam-Nyam (damba)

Les 9 thèmes originaux étant à l'origine de tous les mots du lexique, il est aujourd'hui impossible de leur donner un sens déterminé au départ.

En fait, ils en ont de très variés. Ainsi on trouve *kungu* avec le sens de chef, en ganda ; avec celui de « humidité » en swahili ; de ruisseau, ailleurs ; *pungu* et *bundu* ont également des sens très divergents suivant les dialectes. On peut en dire autant de *tumpu*, *damba*, *dumbe*, etc..

On ne peut donc pas affirmer en toute certitude que tel nom de tribu a telle signification, même si le radical *y* a reçu une signification déterminée dans le lexique des mots communs.

Toutefois il semble que chaque tribu ait voulu se donner un nom de signification honorable, mettant en relief ses qualités de virilité, de sagesse et peut-être même de beauté.

Le radical « bundu » paraît avoir été particulièrement recherché, alors qu'il signifie peut-être simplement « Noir ». Mais Dieu lui-même ne rejette-t-il pas en certaines tribus, telles que les Wa Caga du *Ki lima njaro* toute victime qui n'est pas parfaitement noire ?

Voici la variété de formes qu'a pu prendre ce radical dans les noms de tribus :

Ovi mbundu	Ba poto	A banda	Ague mpono
A mbunda	Ba punu	Bonya R'wanda	E mbumbun (bundu-bundu)
A bunja	E bulu	Ba mana	Buzu
A mbeolla	Nvëlë	E hondo	Ba fia
A wenda	Ba furu	Ba hindu	Ba pindi
O wundi	Ba hutu	A wolo	Ba pende
E wondo	Ba holo holo	Bozo	Ba buende
Ba hoyo	Bororo (bondo-bondo)	E mbon	Funj
Ba buyu	Ba mbuti	Pojulu (Pondu-pondu)	
Ba kpëlë	Ba vili	Fon	
Wata veta	Ma ngbetu	I Bo	
Wata ita	Wa mbili	Mo si	
Wa pare	Bari	Ka virondo (viro-vindo)	
A mbete	Ful-be	Wa vidunda (vidu-vinda)	
Mate bele	Fali	I bibio (bindo-bindo)	

*Ce vel*, et *'a ulu be* sont les noms des griots en wolof et en peul.

Le terme *ɔgamba*, contracté en *ɔama* dans le nom des *Yasa ɔama* désigne les peux chez les *Wolof* et les *Age kuxu*. Les *Vakua nyama* l'ont aussi adopté pour eux-mêmes et pour l'éléphant *o ndɔamba*. Il est aussi devenu *nyam-nyam*, *nyema*.

Quant à Kongo, c'est un nom divin, et *kungu* signifie « le chef » en ru ganda.

Les noms sont précédés, à peu d'exception près : *Togbo*, *Fang*, *Nyam-Nyam*, d'un pronom démonstratif qui a généralement la valeur d'un article pluriel, sauf quand il est suivi d'un autre pronom, qui lui-même prend alors la valeur d'article :

Ba mi tumba : Ceux des montagnes,

Ba mi leke : Ceux des prairies,

Bena ka nyoka : Ceux qui du serpent (?)

Ces pronoms sont tantôt simples et tantôt composés. Ceux d'entre eux qui s'expriment simplement par une voyelle ont perdu leur consonne qui était *b* ou subsidiairement *m*.

Voici les principaux pronoms simples :

A, E, I, Ka, Lo, Ma, Mi, Ba, Bo, Sa, Shi, Ta, Tu, Va, Wa, (écrit parfois Vua), Ya, Za.

Les pronoms composés sont :

Aba, (dérivé de *gamba*, *gama*), abo, Aci, Age, Ahi ou Ai, Andi,

Ama, Avo, Awa ; Bafu (Bafua), Baki, Baci, Bashi, Bati, Basi,

Bali, Bai ; Baka, Bakua, Banyā, Basa, Bata, Bate, Mate ;

Bena (Bai na, ceux qui ou ceux avec) Mabi, Bina ; Maki, Tuci,

Tushi ; Wafu ; Yali, Yae ; Yama, Yasa.

Ces pronoms composés seraient imparfaitement traduits par notre article pluriel. Le second élément joue le rôle de pronom relatif. Il faudrait les traduire par *Ceux qui*, en mot à mot. Comme ils sont très variés, il convient de les exprimer, mais en entier, devant le nom, quoique séparés du nom, car ils en sont une caractéristique singulière.

Les *Bashi Kongo*. Les *Aci Oko*. Les *Bena Lulua*.

De même pour les pronoms simples pour deux raisons : parce qu'ils sont caractéristiques, chacun à sa manière, et parce qu'ils ont plus de valeur sémantique que notre article, qui n'en a aucune.

Les *Ba bembe* ; les *I pangā* ; les *Ya koma* (komba).

Certains de ces noms ne sont que des sobriquets, par exemple : *Wa song'ola*, ceux qui épouvent s/. e/. *m'eno* les dents. Il est formé du verbe *ku songa*, aiguiser et du suffixe réversif *ola* (lula) qui indique que quelque chose a été enlevé aux dents en les épouventant.

Les pronoms relatifs africains, qu'ils soient dérivés de *ka* ou de *ki* sont toujours invariables à l'égal des nôtres. Ils se mettent aussi bien avec le pronom singulier *mu*, qu'avec le pronom pluriel correspondant *ba*, comme nous disons *celui qui* et *ceux ou celles qui*.

Ce qu'il faudrait surtout éviter, c'est de joindre notre article pluriel à l'article singulier bantu, comme l'ont fait les Portugais en disant : Les *Mushi Kongo!* les *Mu Suko*, etc...

Le pronom démonstratif de catégorie varie du singulier au pluriel. *Mu* et *U* proviennent de *Bu*, comme *A* et *Ma* proviennent de *Ba* et *Mi* de *Bi*. De *du* on a formé *lu* et *lu*, *o*, *to* et *lo* : ces trois derniers étant parfois du pluriel. *Di* est devenu *li* ou *e* au singulier et *xi* au pluriel. Il semble être aussi à l'origine de *ki*, ou v. v.

Quant à *ka*, c'est le pronom relatif lui-même dans sa forme première, et dont l'usage devant les noms est peut-être plus ancien que celui des pronoms de catégorie. Il s'est infléchi ou modifié en *nga*, *kua*, *ta*, *la*, *ra*, *sa*, *za*, *nya*, *xa*, *ha*, *a*, et on en fait généralement un préfixe. Mais on peut précéder un mot pour le présenter sans lui être incorporé, comme le préfixe « pré », par exemple ; et il ne l'est pas dans notre cas :

*a mbua*, le chien, malgache ; en bantu *o mbua*, *i mbua*.

*Xa lel*, l'enfant, wolof . . . en bantu : *ku lela, mu ledi*, élever, l'élève.

*Wa-la Bua*, ceux qui *bua* (bunda), peuplade d'Albertville.

L'association des deux pronoms *Wala*, *Vakua*, *Bafua*, etc . . . marque mieux la distinction profonde qui sépare le pronom du nom qu'il annonce. On s'en est si peu aperçu que jusqu'ici on dit communément en traduisant le pronom démonstratif *Ba* etc . . . par notre article, et en agglutinant contre nature le pronom relatif *bi*, *la* etc . . . au nom. Ainsi l'on écrit couramment :

Les *Tabua* ; les *Tebelé* ; les *Kuanyama* ; les *Zigua*.

Les *Kanyoka* ; les *Keguru* ; les *Karanga* ; les *Kijanzi* ;

Les *Kakongo* ; les *Languasi* (*gundi*) ; les *Sakara* ou *Sankara* (*Kanda*).

Les *Shikondo* ; les *Tsokue* (*aci okue*) ; les *Shilluk* (*ndunga*).

Les *Vongara* (*ganda*) ; les *Ziniba* (*ndimba*), les *Kavirondo*.

L'équivalence des pronoms relatifs composés *Wa* (*u+a*) et *Waka* (*u+aka*) et des pronoms classeurs de la 1<sup>re</sup> catégorie, celle des personnes ou des êtres personnifiés apparaît avec évidence dans les noms respectifs du lapin *Waka yima* (*U aka yima*) celui qui se dresse, qui se tient debout, et de l'éléphant *Ua njovu*. Celui qui Maître, le Seigneur, en ru *ganda* . . . cf. ci-dessus *tumpu*, en malgache. Ce dernier s'appelle *a nzoŋ* en fang, montrant à nouveau l'équivalence de *k* et de *p* ou *d* : son dérivé *v* ; ainsi que celle de *t*, *j*, *z*.

Faut-il renoncer à corriger la routine qui fut certainement due à l'inattention et par suite à l'incompréhension ? La mentalité africaine n'a-t-elle déjà pas pour nous trop de mystères qui s'opposent à la parfaite fraternité que nous impose l'humanisme et surtout notre christianisme ?

R P. TASTEVIN. c. s. Sp.

---

## JURISPRUDENCE

TRIBUNAL DE CHEFFERIE  
DE BAKO-SANDOA.

N° 331 du 26-11-1948.

Kaloko c/ L.

*Résumé de l'affaire :* Kaloko, médecin indigène, a donné des soins à L. et sa femme, tous deux atteints de blennorrhagie. L. a d'abord payé une somme de trente francs mais Kaloko réclame un complément d'honoraires. L. refuse en faisant valoir que sa santé ne s'est pas améliorée et qu'il a été contraint de se rendre chez un autre médecin.

*Décision :* Kaloko paiera les frais de l'instance. En outre, il remboursera les trente francs qui lui furent versés.

*Remarques :* D'après les Juges, la coutume d'application est la suivante : Lorsqu'un indigène s'adresse à un médecin il doit lui consentir une avance destinée à payer les remèdes. Si le traitement réussit, le médecin pourra réclamer des honoraires. Sinon, il devra rembourser l'avance qu'il a reçue, L'efficacité des soins conditionne le paiement des honoraires.

\*\*

N° 338 du 27-11-1948.

Bibi Muloko c/ Cefuka.

*Exposé de Bibi Muloko :*

Il y a neuf ans que je suis mariée avec Cefuka. Deux enfants sont nés de notre union mais ils sont décédés. Mon mari m'a renvoyée et mes parents refusent de me laisser retourner chez lui. Je demande le divorce.

*Exposé de Cefuka :* Je me suis toujours bien entendu avec ma femme et je n'ai rien à lui reprocher. Mes deux enfants étant morts, j'ai renvoyé Bibi Muloko chez elle afin de

conjurer l'influence néfaste qui pesait sur nous. Je désire que ma femme revienne chez moi.

*Décision :* Il n'y a pas de cause de divorce. La femme retournera chez son mari. Elle paiera les frais de l'instance.

*Remarques :* Le divorce ne doit pas être accordé automatiquement. Pour satisfaire aux exigences de la coutume, il faut que la partie demanderesse fasse valoir des griefs sérieux.

\*\*

N° 339 du 27-11-1948.

Naseula c/ S.

*Exposé de Naseula :* Je demande le divorce parce que mon mari a attrapé la lèpre.

*Exposé de S. :* J'ai attrapé la lèpre. Qui va me soigner si ma femme m'abandonne ?

*Décision :* La demanderesse est déboutée et condamnée aux frais de l'instance. Une femme doit soigner son mari.

*Questions aux juges :*

D. Quelle est votre coutume ?

R. Si la mari est très gravement malade, la femme obtient le divorce. Autrement, elle doit soigner son mari.

D. Vous considérez que la lèpre n'est pas une maladie grave ?

R. En l'espèce, il s'agissait d'un mariage chrétien qui ne peut être dissous.

\*\*

N° 346 du 8-12-1948.

Mukolambi c/ Munika André.

*Exposé de Mukolambi :* Le nommé Sangala m'a demandé de garder son cochon. En réalité, ce cochon appartenait à Munika André qui, lui-même, l'avait donné en garde à Sangala. La bête est allée dévaster les champs

d'arachides et de maïs de mes voisins. Je demande que Munika répare les dégâts.

*Exposé de Munika André* : Si la bête a divagué dans les champs des voisins, c'est qu'elle était bien mal gardée.

*Décision* : Munika André devra réparer les dégâts causés par son cochon. Il est condamné aux frais de l'instance.

*Questions aux juges* :

D. Ainsi d'après votre coutume, c'est le propriétaire des animaux qui doit réparer le dommage causé par eux ?

R. Oui ? Il faut savoir qu'en général, on ne donne une bête à garder qu'à un parent ou un ami.

*Remarques* : D'après la coutume Lubda, le gardien de la chose est pratiquement exonéré de toute responsabilité civile.

Pour les indigènes, garder une bête ne signifie pas qu'on la surveille constamment.

Tribunal de territoire de Lisala  
(Congo-Ubangi)

Audience publique du 28 septembre 1948.

En cause de Anzinea Monique  
c/ Dzanza Dominique.

**DROIT CIVIL. - Succession. Evolution de la coutume des Gombe.**

JUGEMENT

(Siégeaient MM. : Dethier F. M., Administrateur territorial Président, Dala et Agbadi assesseurs).

*Résumé des débats* :

Anzinea déclare : J'ai été épousée religieusement par Molema, lequel été catéchiste. J'ai vécu avec lui de nombreuses années dans les quatre villages où il résida en tant que catéchiste. Molema est mort, il y a quatre ans. Le partage des biens qu'il

laissa, se fit de la manière suivante, une part à la parenté paternelle, une part à la parenté maternelle et enfin une troisième part qui m'échut.

En ce qui me concerne, j'ai reçu une malle remplie de vêtements, une grande casserole, un grand bassin, un bassin plus petit qu'un fils de Molema m'apporta d'Ebona, 3 petites casseroles, 2 petites assiettes, 1 chaise, 1 accordéon et 1 moustiquaire.

Je demande au Tribunal que me soit remise la machine à coudre achetée avec mes propres deniers provenant du produit des champs de bananiers que Molema m'avait d'ailleurs aidé à établir. J'ai d'ailleurs procédé à la redistribution des vêtements qui me furent remis comme part d'héritage aux parents de Molema, mon défunt mari, j'ai conservé seulement les autres objets que j'ai énumérés.

Je demande la révision du jugement du Tribunal de secteur Dua qui ne m'a pas accordé la machine à coudre.

Dzanga déclare ; j'ai procédé au partage des biens de Molema avec mon père Mosalingo, décédé actuellement. Le partage se fit dans le clan maternel à Kwawa, Molema y ayant été élevé et y étant décédé. Je ne pourrais me rappeler la répartition exacte des nombreux objets laissés par Molema mais je me souviens cependant :

que le clan paternel a reçu : une malle en fer, 5 complets pour homme, la machine à coudre et une table,

que le clan maternel a reçu : 4 filets de chasse, 1 fusil 1 malle en fer, 2 tables et diverses lances et couteaux totalisant 70 en valeurs indigènes, qu'Anzinea a reçu les objets énumérés par elle-même

Anzinea s'est remariée (mariage religieux) avec Yangbi Simon, notre parent à Movangusa (clan paternel).

Le Tribunal

Entendu les parties

Attendu qu'Anzinea demande la révision du jugement n° 248 du 10-6- 1948 du Tribunal de secteur de la Dua,

Attendu que la demanderesse réclame une machine à coudre ayant appartenu à communauté conjugale et actuellement détenue par le clan paternel du défunt Molema, époux d'Anzinea,

Attendu que la plus grosse part de l'héritage de Molema échut au clan maternel chez qui Molema fut élevé et décéda,

Que la demanderesse a reçu elle même, une part importante de l'actif successoral conformément aux dispositions de la coutume évoluée qui attribue à l'épouse survivante d'un conjoint avec lequel elle contracta une union monogamique de longue durée, une part de l'héritage du défunt et généralement fixée au tiers; la coutume ancienne ne prévoyant pas la participation

de l'épouse au partage de l'actif successoral;  
Attendu qu'il y a lieu en l'occurrence de considérer qu'Anzinea s'est remariée dans le clan paternel,

Que rien ne s'oppose à ce qu'elle puisse bénéficier de la faculté d'user librement de la machine à coudre détenue dans ce clan,

Qu'il y a lieu de consacrer par jugement le droit de la demanderesse à l'usufruit de la machine à coudre,

Par ces motifs,

Statuant contradictoirement et au degré de révision

Met à néant le jugement a quo et statuant à nouveau établit dans le chef de la demanderesse le droit à l'usufruit de la machine à coudre laissée par Molema.

•  
—————



# 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 numéros restants des années 1930, 1931 et 1932 : 200 francs.  
Les collections non reliées des années 1933 à 1942 : 60 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1943 à 1946 : 75 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1947 et 1948 : 85 frs par année.  
Reliure : par année 60 francs.

## BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (le n° 4 de 1933 étant épuisé), de 1933 à 1942, non reliées : 50 frs par année.  
Celles des années 1943 à 1946, : non reliées, 55 frs, par année.  
Celles des années 1947 et 1948, non reliées, 65 frs par année.  
Reliure : par deux années : 60 frs.

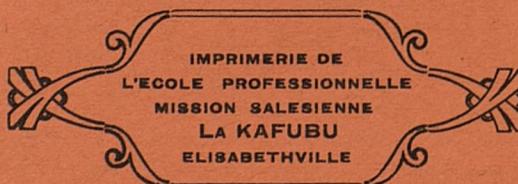
## BROCHURES :

*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; Le Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen; L'âme Luba, par le Révérend W. Burton; Les Bayeke, par F. Grévisse.

### *Ouvrages disponibles :*

*Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique*, par A. de Beaufort et L. Van Hooft, broché 15 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 frs.  
*Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise* par J. P. Colin, 100 frs.  
*Le supplément-quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise*, par L. Bours : 150 frs.  
*Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec ses deux suppléments* : 325 frs.  
*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 adjudgées par Jugement*, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 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.  
*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.  
*Comment libeller les Préventions*, par D. Merckaert, 15 frs.  
*Le Droit Coutumier du Congo Belge*, par A. Sohier, 25 francs.

PORT EN PLUS



3. 00 Y

π

---

# *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: 120 frs ; au Bulletin seul: 65 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 .

DEUIL CHEZ LES NGOMBE DES ENVIRONS DE LISAI.A, par F. M. Dethier, Administrateur de Territoire.	67
NOTES ETHNOGRAPHIQUES SUR LA SOUS-TRIBU DES WALESE ABFUNKOTOU (Territoire d'Irumu), par Paul E. Joset, Licencié en Sciences Coloniales, Administrateur Territorial — Congo Belge (Suite et fin)	74
<b>JURISPRUDENCE</b>	
Régime Foncier : Propriété abandonnée - Droit des membres de famille - Droit du sous-chef.	98
Expropriation des biens - Droit du sous-chef	99
Vente - Condition d'existence du contrat.	99
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	100



# 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 E. JUNGERS ;  
GORLIA, E. Secrétaire Général Honoraire du Ministère des Colonies, Président du Comité Spécial du Katanga ;  
Le Vice-Gouverneur Général, L. PETILLON ;  
JAMAR, Premier Président Honoraire de la Cour de Cassation ;  
CORNIL, L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;  
GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;  
le président de Cour d'appel honoraire : baron NISCO ;  
DELLICOUR F. : Procureur Général Honoraire, Professeur à l'Université de Liège et à l'Université Coloniale d'Anvers ;  
SOHIER A. : Procureur Général Honoraire, Conseiller à la Cour de Cassation ;  
GASPAR A. : Procureur Général Honoraire ;  
TINEL G. : Procureur Général Honoraire, Juge au Tribunal de Première Instance de Bruxelles ;  
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER de LADDERSOUS ;  
de MUELENAER, F. Directeur Général honoraire du Ministère des Colonies ;  
VAN HECKE, M. Directeur Général au Ministère des Colonies ;  
GUILLAUME A., Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;  
HAYOIT de TERMICOURT, Avocat général à la Cour de Cassation ;  
PINET ., Président de la Cour d'appel de Léopoldville ;  
GUEBELS, Procureur Général près la Cour d'Appel de Léopoldville ;  
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'Appel de Bruxelles ;  
JENTGEN, J. Directeur au Ministère des Colonies ;  
VERSTRAETE, Professeur de droit civil à l'Université Coloniale d'Anvers ;  
WALEFFE F., Président honoraire à la Cour de Cassation ;  
DEVAUX V., Procureur Général Honoraire-Conseiller d'Etat ;

## **Comité de la Société d'Études Juridiques.**

*Président* : Mr. Ch. LEYNEN, Président de la Cour d'Appel d'Elisabethville ;  
*Vice-Présidents* : Mr L. BOURS, Procureur Général et Mr A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;  
*Secrétaire Général* : Mr P. HAMOIR, Conseiller à la Cour d'appel ;  
*Secrétaire-Adjoint* : Mr D. MERCKAERT, Substitut du Procureur Général ;  
*Membres* : Mr J. de MERTEN, Conseiller Suppléant de la Cour d'Appel, F. RICHIR, Juge-Président, G. BROUXHON, Procureur du Roi, J. HUMBLE, avocat.

## **Comité de Rédaction.**

*Président* : Mr Ch. LEYNEN ;  
*Vice-Présidents* : MM. L. BOURS et A. VROONEN ;  
*Secrétaire Général* : P. HAMOIR ;  
*Secrétaire* : Mr D. MERCKAERT.  
*Membres* : MM. J. de MERTEN, G. BROUXHON, J. HUMBLE et F. DE RAEVE

### **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 200 francs ; celui de l'abonnement à la Revue Juridique seule est de 130 francs et celui de l'abonnement au Bulletin des Juridictions indigènes est de 100 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

---

---

## Deuil chez les Ngombe des environs de Lisala

par F. M. DETHIER, Administrateur de Territoire.

*Note liminaire* : Nous n'avons pas la prétention de décrire par le détail le cérémonial funèbre, ce serait là besogne de l'ethnographe; nous voulons simplement tenter de dégager et d'expliquer à la lumière de l'observation de la société indigène endeuillée, la signification de certains faits au point de vue de leurs conséquences dans le cadre du droit indigène.

Est-il possible en effet d'observer et d'étudier les manifestations de l'activité matérielle des populations indigènes, sous quelque aspect quelle se présente, sans être amené inévitablement à en découvrir l'origine dans ce qui est ou n'est pas permis, tant il est vrai que le droit indigène détermine seul les actes régissant les relations entre individus mais encore et surtout entre les groupes dont ils sont issus.

Les populations dont il est question sont constituées par les Ngombe ou Kunda dont les formations denses, venus d'Afrique Equatoriale Française, déferlèrent, il y a une centaine d'années dans l'entre Ubangi-Congo et auxquelles il y a sans doute lieu de rattacher les peuples Gbandi, Bwaka Mabo, Kpwala, Monzombo, etc. restés en queue de migration et quant à la longue soudanésisés par contact.

### Le décès.

A l'annonce d'un décès, il est une loi naturelle qui impose aux proches le souci de marquer extérieurement les sentiments de douleur, de désarroi et de rancœur devant le malheur qui les frappe.

Chez les populations primitives, les signes extérieurs de deuil sont en général et à l'origine empreints de violence réelle ou simulée, réaction normale chez des individus encore profondément imprégnés de l'esprit de l'individualisme clanique et de la responsabilité collective.

Nous supposons donc survenu le décès d'un frère marié. Ce décès provoque immédiatement obligatoirement le rassemblement de la famille sensu lato et l'adoption de la tenue de deuil marquée principalement chez les femmes, mère, sœurs et filles du défunt qui s'enduisent le corps de poussière et se peignent le visage au moyen de charbon de bois et de kaolin après s'être dépouillées de la presque totalité de leurs vêtements, les femmes se rassemblent devant la case mortuaire et entonnent des chants funèbres en même temps qu'elles se préparent à traduire la veuve devant un véritable tribunal familial.

Les réactions du frère aîné en tant que successeur du défunt se doivent d'être plus spectaculaires; à la vue de la case d'où montent les plaintes de la parenté féminine, il se découvre la poitrine et brandissant un couteau, il crie : si mon frère est mort, je ne dois pas lui survivre; s'il est vraiment mort, aujourd'hui même, je me tuerai; il fait le geste de vouloir se frapper de son couteau; retenu aussitôt par les « kumu » ou notables du groupement qui le saisissent, il se débat et vociférant comme un dément, il crie : yedeni Bombemba te bapal'iso te, bawoi ngen'embî adikale ko nda? kake yendi, nagwe... ce qui signifie : ne m'empêchez pas de me donner la mort car nos ancêtres sont en colère, ils ont permis aujourd'hui, que mon frère meure et si nous avons commis quelque faute, il est évident que notre famille entière périra, je dois me sacrifier pour le clan tout

entier pour apaiser le courroux de nos pères. Les notables, de leur côté, veillent à l'empêcher de se donner la mort, ils choisissent des hommes surs qui lui lieront les mains et surveilleront pendant un certain temps les faits et gestes du frère défunt; ils lui enjoignent d'avoir pitié des membres du clan qui restent et dont il sera désormais le chef; qu'advierait-il, en effet, de ceux-ci si disparaissait celui qui est chargé de la gestion du patrimoine clanique et de la responsabilité de la communauté des vivants envers la lignée des ancêtres quant à sa survivance, son développement et son soutien dans ses relations avec l'extérieur.

Les objugations des notables suffisent cependant à réduire les scrupules solennellement manifestés par le frère du défunt qui, par cette mise en scène, n'a cherché qu'à se concilier les mânes de la famille pour l'exercice harmonieux des prérogatives dont il se sent revêtu.

### **L'interrogatoire de la veuve.**

Les sœurs du défunt soumettent alors la veuve à un interrogatoire qui tend à établir les responsabilités du décès; la coutume se refusant à admettre le caractère naturel de la mort, il importe donc d'en rechercher éventuellement l'auteur et l'épouse fait a priori l'objet des soupçons.

Toutes les fautes que la veuve a pu commettre du vivant de son mari envers celui-ci et à l'égard des membres de sa belle-famille lui sont reprochées et en fin de compte, elle est accusée d'avoir été à l'origine des causes du décès de son mari. L'accusation formulée sans détours trouve justification dans le fait qu'il paraît évident que la veuve a tenté de s'affranchir du contrat qui la liait au clan du défunt pour rentrer dans sa famille et y chercher ou y trouver un prétendant susceptible de constituer un titre matrimonial supérieur et former de ce fait une alliance plus favorable. L'accusation peut éventuellement tenter de faire préciser les moyens qui doivent avoir été mis en œuvre par la veuve pour arriver à ses fins: poison, sortilèges ou tout autre moyen dont les femmes peuvent avoir le secret.

Cette procédure est entamée le plus souvent pour la forme, aucun fait précis ne se trouvant généralement à la base des accusations, elle est susceptible cependant d'entraîner l'application d'office de l'épreuve du poison ou la soumission volontaire à celle-ci au cas où l'un des membres de la famille parvient à fournir à l'accusation des données formelles ou détaillées; elle marque enfin l'opposition tacite mais constante des intérêts propres de la veuve et par voie de conséquence de la famille de celle-ci, à l'égard de ceux de la famille du défunt où l'épouse ne réside qu'en gage de son titre.

La veuve ne peut qu'essayer de démontrer son innocence par de simples dénégations je ne suis pas à même de pouvoir désigner celui qui a causé la mort de mon mari, se contente-t-elle de déclarer, personnellement, je n'y suis pour rien, je n'ai pas été surprise en flagrant délit d'adultère et je ne connaissais d'autre homme que mon défunt mari ».

L'assemblée des femmes ne se laisse pas convaincre et la veuve est condamnée à subir le jugement familial rendu exécutoire sur le champ. La sanction physique qui résulte des débats est marquée par une peine qui consiste à appliquer à la veuve des coups et des mutilations corporelles diverses et plus ou moins graves suivant le degré supposé de culpabilité. Ces sévices allaient jadis jusqu'à entraîner la mort de celle qui en était l'objet et des cas sporadiques mais récents ont encore été enregistrés. Chez les Ngombe, les voies de fait même légères se font de plus en plus rares mais le simulacre des mutilations corporelles subsiste dans la coutume qui consiste à raser les cheveux de la veuve.

En même temps que la coupe des cheveux, le visage de la veuve sera grîmé au moyen de poussière de charbon de bois et de kaolin; certains ethnologues voient dans cette pratique les manifestations de l'idée de dissimuler tout au moins momentanément le visage de la veuve à

l'esprit du mort pour le cas où l'âme de celui-ci séjournant dans le domaine des mauvais esprits où l'aurait conduit son instinct, devrait user de maléfices à l'égard de sa veuve et faire perdre avec celle-ci la valeur du titre matrimonial qu'elle représente, on verra que la famille du défunt n'est pas fondée à réclamer le remboursement de ce titre si la veuve vient à décéder dans la famille de l'époux défunt pendant la période de deuil.

### **L'esprit du défunt.**

Cet esprit ou « moembo », suivant sa nature, aura sur la vie du clan une influence favorable ou néfaste ; le défunt fait désormais partie de la lignée des ancêtres, en principe ceux-ci veillent à la protection du clan, à son développement, exigeant en compensation un culte de vénération, de sacrifices et des offrandes sous peine de voir la collectivité frappée d'une calamité quelconque. Invoker sans respect la mémoire des parents défunts entraîne toujours réparation en justice et sanction ; les indigènes désignent cette infraction sous le nom de « kundola » réversif du verbe « kunda », enfouir, assimilant les faits définis ci-dessus à ceux d'une extrême gravité qui consisteraient à déterrer un cadavre pour le laisser sans sépulture.

Certains esprits, que d'aucuns disent mauvais par essence, exercent ou tentent d'exercer sur la communauté clanique une influence néfaste ; animés du désir de se venger d'une insulte, d'un dommage parfois anodin dont fut victime l'individu qu'ils habitaient, ils rôdent dans les villages composant le clan en adoptant les formes les plus diverses et épient faits et gestes de ceux sur la tête desquels ils espèrent pouvoir assouvir leur vengeance et qui, pour éloigner d'eux ces influences néfastes ne trouveront qu'à recourir à la science occulte des magiciens s'ils ne veulent pas mourir eux-mêmes, terrifiés qu'ils sont à l'idée des puissances du mal qui cherchent à leur nuire.

Cette conception philosophique naturelle qui tend à diviser en esprits bons et mauvais les habitants de l'autre monde ne se rapproche-t-elle pas étrangement de la notion de l'existence d'anges protecteurs et de démons tentateurs et malfaisants telle quelle apparaît des enseignements de la religion chrétienne ?

### **Les funérailles.**

La toilette du défunt, le transport en cortège du cadavre, son enterrement et enfin l'édification du tombeau ne donnent pas lieu à des considérations susceptibles d'intéresser le présent exposé. Il paraît cependant opportun de signaler les normes spéciales qui régissent le cérémonial funèbre des jumeaux. La naissance des jumeaux « mapasa » est considérée chez les populations Ngombe comme un événement redoutable qui procède des manifestations d'un phénomène surnaturel et par voie de conséquence suspect, elle doit constituer en principe un signe de prospérité et le prélude d'une descendance nombreuse. En tant qu'émanation des puissances occultes qui se chargent de veiller au bien-être du groupe familial, il dépendra de l'état d'esprit des jumeaux au cours de leur existence qu'ils fassent bénéficier leur parenté de leur influence favorable ou au contraire qu'ils attirent la malédiction des ancêtres sur la tête de ceux qui viendraient à leur nuire ; c'est ainsi que les jumeaux doivent obtenir satisfaction dans tout ce qu'ils demandent et que l'un d'entre eux ne peut jamais être désavantagé par rapport à l'autre qui par vengeance ne manquerait pas de causer la mort du premier. Si aucune naissance ne survient après eux, ils en seront la cause mais personne n'osera leur en faire grief car il s'agira en fait d'une sanction à un manquement dont ils auraient été l'objet.

Quoi d'étonnant dès lors à ce qu'il faille donner aux jumeaux un mode spécial de sépulture ; ils seront en effet obligatoirement placés de part et d'autre du chemin d'accès au

village, les cadavres recouverts de l'écorce de l'arbre « mopombi » essence de bois tendre ; nul n'oserait tenter la moindre dérogation à cet usage car une réaction des forces surnaturelles outragées s'ensuivrait qui, sous forme d'une sanction terrible envers la communauté provoquerait un véritable déluge capable d'entraîner sa destruction totale.

### **Le début du deuil.**

Le fait de raser les cheveux de la veuve et de lui grimer le visage l'autorise à prendre part aux cérémonies du deuil ; elle est conduite par les frères et les sœurs du défunt, sauf une, vers la case mortuaire où elle prend obligatoirement place aux pieds du cadavre, les frères s'asseyant du côté de la tête et les sœurs, le long du corps ; derrière la parenté se rangent les personnes venues par sympathie ou par obligation pour pleurer le disparu.

Nous disons par obligation, car la belle famille de chacun des proches du défunt est tenue de se faire représenter au deuil et d'y apporter des cadeaux ; la non observance de cette obligation pourrait rendre caduques les relations du « libilo » et entraîner réparation par versement d'un litre supplémentaire préalable au renvoi de l'épouse, sœur ou cousine du défunt qui aurait quitté le domicile conjugal pour assister au deuil.

Pleurs et lamentations sont obligatoires, les complaints révèlent uniquement les qualités du défunt, louent sa force physique, son habileté à la chasse, sa générosité et sa bonté. Aucune parole désobligeante ne peut être dite à l'adresse du mort, l'inobservance de cette règle de bienséance élémentaire entraînerait fatalement réparation par voie judiciaire ; des cas de l'espèce sont cependant extrêmement rares, le respect dû aux morts constituant parmi nos populations une règle de morale très stricte.

Au début des lamentations, la sœur aînée du défunt s'abstient de prendre place à proximité du cadavre, elle s'occupe de broyer dans un égrugeoir du piment qu'elle mélange à de l'eau et répand cette mixture dans un petit bassin, lequel est ensuite placé à proximité du chemin. La veuve est alors amenée et obligée de consommer une partie de ce breuvage amer, suivie des proches parents et de tous les participants au deuil. Deux femmes resteront en faction pendant deux jours pour obliger les passants à ingurgiter un peu de la mixture préparée par la sœur aînée moyennant le paiement d'une obole.

Il est malaisé de déceler l'origine de cette coutume et les informateurs indigènes ne présentent à ce sujet que des explications peu précises et quelque peu fantaisistes ; un notable de Kalagba nous confia que le piment agissait comme excitant et permettait de surmonter plus facilement la dépression morale causée par le décès ; un autre y voit un rite purificateur à la suite duquel on peut pleurer le défunt en toute tranquillité de conscience. Quant aux sommes d'argent récoltées sur le chemin et en provenance d'indigènes étrangers, elles servent d'appoint pour se procurer les vivres et les boissons indispensables à l'entretien des personnes qui se sont déplacées parfois à des distances considérables.

### **Le deuil de la veuve.**

L'absorption par la veuve de l'eau additionnée de piment marque pour elle le début d'épreuves qu'elle devra supporter pendant un temps plus ou moins et que nous énumérerons ci-après :

1) le jeûne complet et obligatoire jusqu'au quatrième jour suivant celui du décès ; pendant cette période aucune nourriture, aucune boisson ne lui sont permises ;

2) les lamentations, pendant toute la période de deuil soit pendant 6 mois à 2 ans environ, la veuve doit pleurer son mari ; elle le fera tous les jours du premier chant du coq jus-

qu'à l'aube et du crépuscule du soir à la nuit tombée, enfin pendant quelques instants encore avant de se coucher ;

3) l'épreuve « ekuya », pendant toute la durée du deuil la veuve est dite « mokuya » c'est à dire sale, poussiéreuse du fait qu'elle sera tenue de dormir la nuit à même le sol.

L'inobservance par la veuve de cette discipline entraîne pour elle une sanction, à caractère magico-religieux, qui est la mort infligée par procédure occulte exercées par les mânes outragés ; nous ne sommes cependant pas loin de penser que dans l'esprit des indigènes la dérogation à ces règles coutumières est pratiquement inconcevable.

La veuve, pendant la période de deuil, c'est à dire pendant l'« ekuya », ne peut se déclarer libre de tout lien conjugal ; les droits du clan du défunt sur l'épouse restent acquis jusqu'au moment du partage des biens du « de cujus » à l'occasion de la levée du deuil et pour autant qu'à partir de ce moment la veuve déclare solennellement vouloir se libérer par restitution de son titre matrimonial. Pendant l'« ekuya », la situation sociale de la veuve est donc identique à celle de la femme mariée et tout rapport sexuel avec un autre homme qu'un des frères du défunt lui est interdit ; il est établi qu'en cas d'infraction d'adultère les sanctions prévues en l'occurrence, lui seraient appliquées. Théoriquement la mort du mari ne modifie en rien la nature du contrat d'alliance créé entre les deux groupes familiaux des époux par leur mariage ; l'évolution de la coutume dans un sens souhaitable permet actuellement la rupture de ce contrat mais jamais avant l'expiration de la période de deuil.

Tout travail est interdit à la veuve sans l'autorisation des membres de sa belle famille ; ce sera la sœur aînée du défunt qui se préoccupera de lui fournir tout ce qui est indispensable à l'entretien corporel.

Après quelques mois de ce régime cependant, la veuve pourra recommencer à vaquer à ses occupations sous la surveillance et la protection d'une femme appartenant à la famille du défunt. Le maintien en bonne condition physique de la femme « mokuya » constitue la préoccupation constante des héritiers jusqu'au moment où il sera statué sur son sort lors du partage des biens de la succession par le chef de famille ; celui-ci est chargé de prendre toutes les mesures conservatoires à l'égard de la part de l'héritage représenté par la veuve, il y engage sa responsabilité vis à vis de la communauté.

Le décès de la femme « mukoya » annule les prétentions de la famille du défunt quant à la restitution du titre matrimonial ; aucun des héritiers n'est fondé à le réclamer et le patrimoine familial en est diminué d'autant.

Il reste à mentionner le bain froid auquel sont soumises non seulement la veuve mais encore les sœurs de celle-ci à raison d'une ou deux fois par semaine pendant plusieurs mois. L'eau refroidie à l'extérieur pendant toute une nuit est répandue au petit matin par la sœur aînée du défunt sur la veuve et ses sœurs. Il est malaisé de faire préciser par les informateurs indigènes les raisons de ces ablutions ; il est possible qu'elles veulent marquer une sujétion de la veuve vis-à-vis de sa belle famille, la préparer aux relations conjugales qu'elle sera normalement tenue d'entretenir avec l'héritier de son défunt mari ; il est possible aussi qu'elles procèdent simplement d'un souci d'hygiène élémentaire pour débarasser la corps de la veuve de la poussière dont il est couvert du fait qu'elle est tenue de passer la nuit, couchée à même le sol. Le fait de soumettre les sœurs de la veuve à l'épreuve du bain froid n'a cependant pas été constaté partout ; là où cette coutume existe, elle ne peut trouver son explication que dans le fait qu'elle s'adresse aux sœurs de la veuve en tant qu'elles assistent celle-ci dans les diverses épreuves qu'elle subit.

Le quatrième jour suivant celui du décès, nous avons vu que la veuve est autorisée à cesser le jeûne auquel elle était soumise, elle comparaît une nouvelle fois devant l'assemblée des sœurs du défunt et reçoit à boire un peu d'eau contenue dans une feuille de l'arbre « mbalu » et

à manger, une portion des différents aliments qu'elle sera désormais autorisée à absorber. Il n'existe à cet égard aucun interdit alimentaire.

Le retour de la veuve à une existence normale est marquée par des incantations exprimées à haute voix par la sœur aînée du défunt qui sollicite des mânes que les bienfaits de leur assistance surnaturelle se répandent à profusion sur la tête de la veuve ; le jeûne de quatre jours imposé à celle-ci a simulé la mort pour satisfaire aux rites funèbres qui veulent que le culte rendu aux morts s'accompagne de sacrifices ; il importe dès lors qu'avec la cessation du jeûne et le retour à la vie, la veuve continue à donner au clan qui la détient la progéniture susceptible d'en augmenter la puissance numérique et ses possibilités matérielles résultant des alliances contractées par le truchement des filles. « Madjongoa mokanga ngbundu mokanga, edaka mom'ewe, mokanga x. . . . mokanga amake we ango, mokanga odaye seko ngbi, tufa esoloa » implorera la sœur du défunt « que les esprits de nos ancêtres écartent de la tête leur courroux afin que ta santé reste ce qu'elle était du vivant de x. . . . que ta vie soit longue et que notre sang se multiplie ».

Une supplique identique sera adressée aux mânes de la famille avant que la veuve ne puisse reprendre chacune des activités qu'elle avait dû délaisser : coupe de bois de chauffage, portage de l'eau, préparation des repas, entretien des champs de vivres etc, la veuve ne sera toutefois autorisée à se laver elle-même qu'après la cérémonie dite du « mpili ».

Après quelques mois d'un régime sévère mais qui progressivement s'adoucit ainsi que nous l'avons vu, les sœurs du défunt se réunissent, se préoccupent de laver la veuve pour la dernière fois et font revêtir par celle-ci une pièce de cotonnade bleue appelée « mpili ». A partir de ce jour la veuve sera autorisée à dormir dans un lit, les lamentations et les pleurs quotidiens seront cependant toujours de règle, ce seront d'ailleurs les seules obligations auxquelles la veuve restera soumise avant les cérémonies de fin de deuil. Ces cérémonies auront lieu quelques mois plus tard aussitôt que les nécessités du partage de l'actif successoral se feront sentir.

### **La fin du deuil.**

Personne n'ignore que les cérémonies de fin de deuil ou « l'enlèvement du mpili » donnent toujours lieu à des réjouissances interminables auxquelles la parenté toute entière est conviée ; il s'y trouve également des amis et connaissances qui viennent nombreux pour manger, boire et danser ; la veuve quitte ce jour là solennellement la cotonnade bleue pour revêtir un pagne neuf et multicolore.

Fin de deuil signifie partage de l'actif successoral ; chez les Ngombe, ce sera le chef de famille qu'il soit l'aîné ou le puîné du défunt par ascendance ou descendance masculine qui préside à la répartition des biens.

Les opérations du partage comprennent le cas échéant, l'attribution :

1<sup>o</sup> du pouvoir ou droit sur le clan en tant que découlant de l'aînesse par voie de primogéniture dans le groupe familial et non par génération directe.

2<sup>o</sup> des biens possessoires et parmi ceux-ci la ou les épouses du défunt.

La femme fait incontestablement partie de l'actif successoral non pas en tant qu'objet matériel, elle y entre plutôt comme une part du patrimoine familial qui a servi à constituer son titre ou actuellement comme gage de la restitution éventuelle de ce titre.

Au moment du partage, la veuve appartient à la communauté juridique des membres vivants et décédés du groupe ; le chef de famille, porte-parole des ancêtres parce que se trouvant le plus proche de ceux-ci, aidé par l'assemblée des autres membres de la famille, se charge de désigner à la veuve celui qu'elle devra désormais servir.

Celui à qui la veuve échoit, exerce toutes les prérogatives de l'époux, il n'est évidemment pas tenu au versement d'un titre matrimonial nouvel mais il remettra à la famille de la veuve des valeurs complémentaires qui consacreront d'une manière solennelle et tangible, la novation; il continue dans le « likilo » la personne du défunt.

En ce qui concerne la situation juridique de la veuve lors du partage des biens successoraux, la coutume ancienne est caractérisée par :

1<sup>o</sup> l'obligation pour la veuve de continuer à résider dans la famille de son défunt mari en qualité d'épouse du successeur désigné;

2<sup>o</sup> l'incapacité de la veuve en tant qu'héritière.

Il est incontestable cependant que les influences entraînant l'évolution de cette coutume ont permis avec l'émancipation de la femme indigène, l'assouplissement de ces règles au point qu'actuellement, la veuve est laissée libre de choisir entre la continuation de la vie conjugale dans le clan du mari défunt et avec l'héritier de celui-ci ou la rupture du « likilo », pacte d'alliance interclanique, par restitution ou plus exactement remboursement du montant du titre matrimonial et retour de la veuve dans son clan d'origine. Chez les Ngombe, nous croyons pouvoir évaluer à soixante pour cent, le nombre des cas où la veuve s'abstient de cohabiter avec un homme que les normes successorales tentent de lui imposer.

Il importe enfin de signaler la tendance actuelle permettant à la veuve de disposer et au besoin de réclamer par toute voie de droit une part des acquêts de la communauté que la coutume locale fixe généralement au tiers; quelques jugements existent qui consacrent cette évolution; la cause, en l'occurrence est souvent introduite par la veuve chrétienne d'un mari monogame qui, après plusieurs années d'une union stable et souvent fertile, supporte mal d'être écartée du partage des biens au point d'en faire partie elle-même, parfois, la veuve n'en réclamera que l'usufruit; cela importe peu, si cette procédure permet d'enregistrer une amélioration de la conception indigène du mariage et de ses effets ainsi que de la condition sociale de la femme mariée.

Pour terminer signalons enfin que les biens partageables sont répartis par le chef de famille et que les enfants échoient à celui-ci en tant qu'il exercera sur eux l'autorité paternelle.

F. M. DETHIER



# Notes ethnographiques sur la sous-tribu des Walese Abfunkotou

(Territoire d'IRUMU)

par

Paul E. JOSET

Licencié en Sciences Coloniales

Administrateur Territorial — Congo Belge

(suite et fin)



## IV. Groupe Nkofu

Gbulu = Nkofu	1) Manzateni
	2) Tchobo
	3) Tyeni
	4) Bohi
	5) Kbo
	6) Balese
	7) Voce
	8) Iteni
	9) Apakusa
	10) Apatku



### 1) Clan Mazateni

Gbulu = Nkofu = Manzateni	Madubaya (+)
	Tipeite (+)
	Sengi (+)



## 2) Clan Tchobo

Gbulu = Nkotu = Tchobo = Bangalema	Boingi	Tchakanga = Boli Buluhunde = Ofosi	
	Bisani	Tekebi Bobau	Mhuba Undasu Mulafu
	Bobou (+)	Kaude = Mungeugeni	
	Paihobo	Bangema Tekebi Mututu Lipaso Kode	
	Tshobu		
	Apatenge		

---

## 3) Clan Tizini

Gbulu = Nkotu = Tyini = Tchobo = Kidogo	Lilaye
	Mazaotu
	Apakoi
	Buda
	Apahose
	Afta
	Kiliso
	Apahotu
	Amya

---

## 4) Clan Boli

Gbulu = Nkotu = Boli	Tyo	Anditide Okalen Sye Kidogo
	Kitu (+)	

### 5) Clan Kobi

Gbulu = Nkotu = Kobi.	Kola	Undeni Mutubu = Ofaya
		Some
		Vou
		Ubambi
		Apatutu
		Apassade
	Okakuta	
	Angute	

---

### 6) Clan Balese

Gbulu = Nkotu = Balese	Tihite	Tutza
		Tivoi = Boye
	Thembi	Apamene
		Apatsobo
		Apaetje (+)
	Obefi	Lukunde
		Ebulu
		Tessuare
	Apamutou (+)	
	Isitobe (+)	

---

### 7) Clan Voce

Gbulu = Nkotu = Voce	Aye	Kola Kidogo
		Apabekiwe = Butu
	Ukase	Undebo
		Apapu
		Auguva
		Gbadu
	Tsoba (+)	
	Andoi (+)	

---

### 8) Clan Ifeni

Gbulu = Nkotu = Iteni

Ofutse	Undeobosu Alubolofohu Efebi = Abedi
Mamanfu	

---

### 9) Clan Apakusa

Gbulu = Nkoto = Apakusa = Apangi

Apakusa Afezuwa
--------------------

---

### 10) Clan Apatuku

Gbulu = Nkotu = Apatuku

Hupabi Dodo (+)		Kibwana Apagate Bosogba Kalango Ussebito
Apatsada	Andilabutu	
	Musomakweli	
Ngeleza	Marabo Kilikawane Apototsee	
Esombe	Ngeleza Afoya	

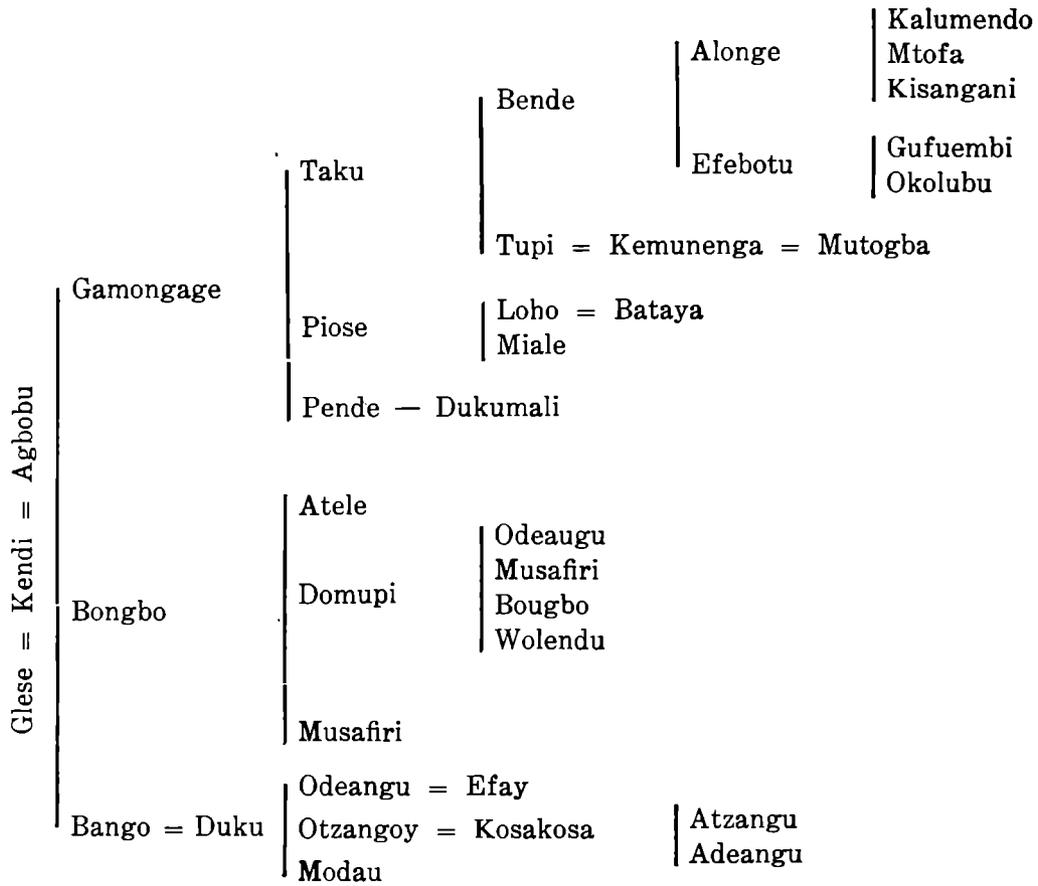
---

### V. Groupe Kendi

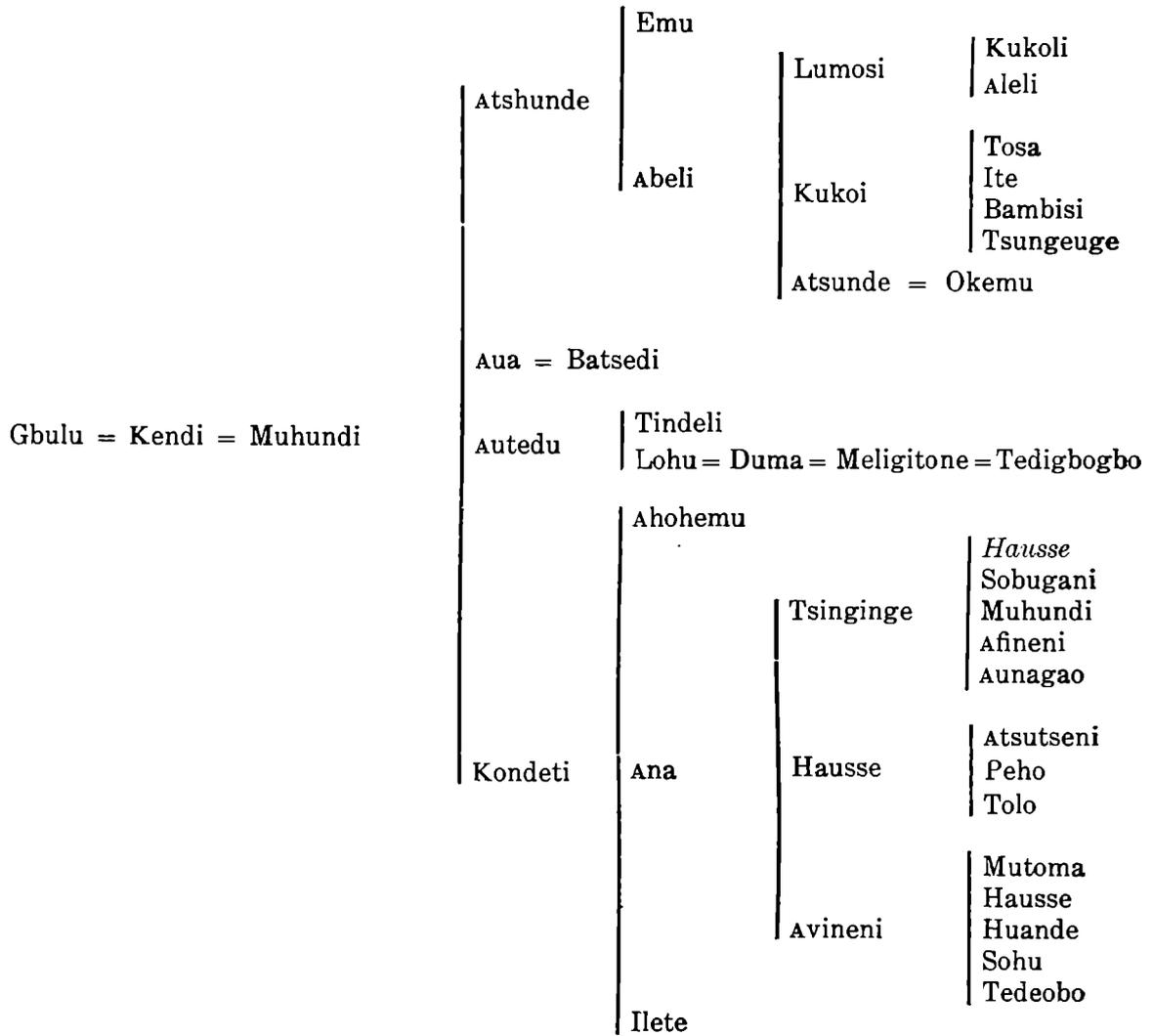
Gbulu = Kendi

1) Agbobu
2) Muhundi
3) Bali
4) Djonzi
5) Kele

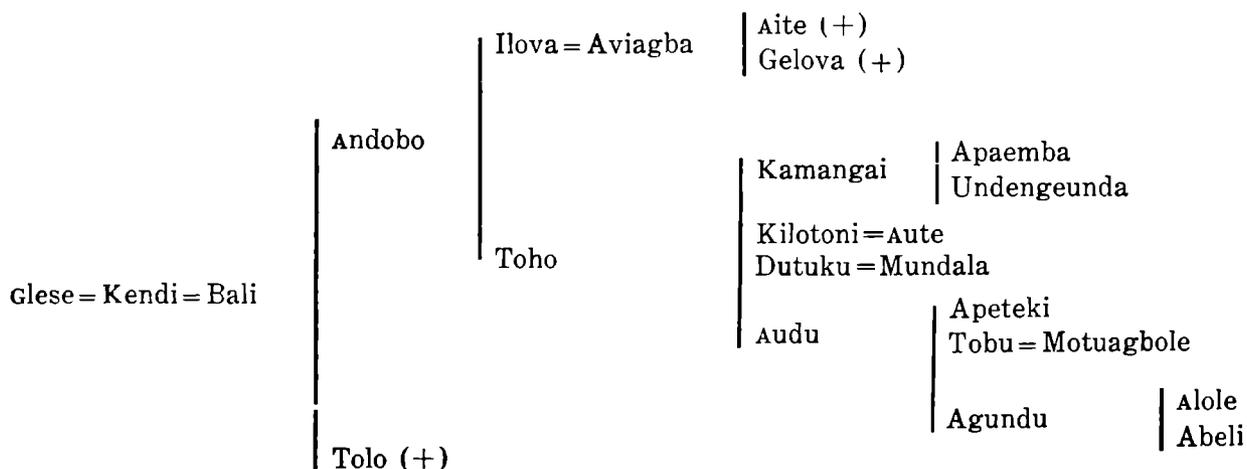
### 1) Clan Agbobu



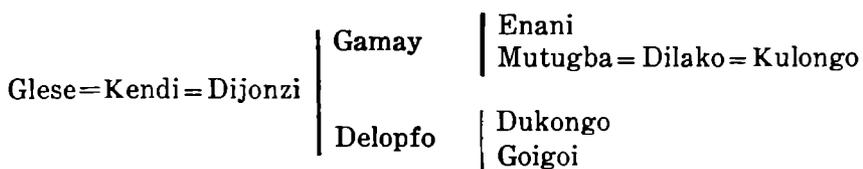
## 2) Clan Muhundi



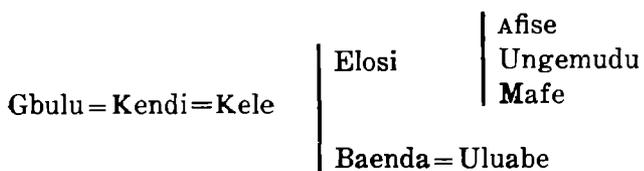
### 3) Clan Bali



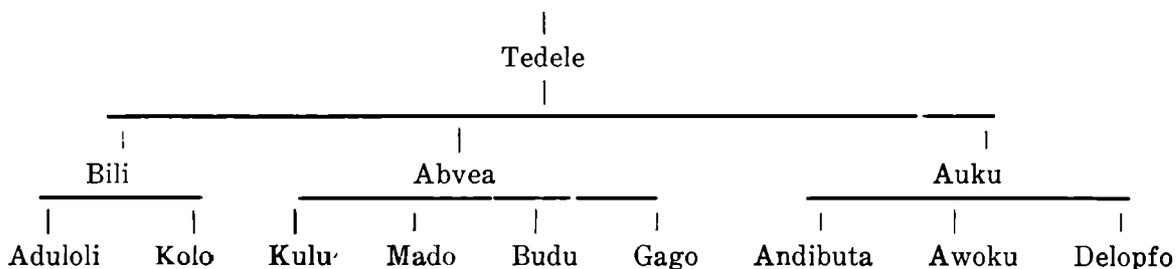
### 4) Clan Djonzi



### 5) Clan Kele



### B. — Angu



**Angu** (sera développé ultérieurement.)

Angu = Tedele	Bili	Aduloli = Balika = Aolope = Mohido = Pasibodi = <i>Isse</i>		
		Kolo	Luli Ateboko Besa	
		Kuku	Toheima = Maduldu = Moyane = Abu = Koluobe Ahumoro	Sasa Musaferi = Saboni
	Abvea	Mado	Meembe = Apowe = Apovelatso = Ohuti = Okuonga = Angeligi = Penga = Kugeme Makumoka	
		Budu = Pazilo = Mofatsha = Beni = Kamenga Gago = Kabiro = Kisari = Kitshoga = Tshotsho = Apapuli		
	Ahuku	Andibuta	Kumbi Andeliku	
		Akwoku	Kendi	Kongwe Ditzi Pokodi Kenu Bolotoba Pia Peni Polo
			Keli	
		Delopfo = Wende		Sondi Kan Binda Amange Robeno

---

### **C. Kagi**

---

Tama	Bahumbu	Yvalu	Malimbwa	Tupi	Bimbi	Hikpandu	Holondi
I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII

---

### **Sous-Chefferie Atavilemba**

---

#### **1) Clan Tama**

Kagi + Tama	Bali = Likisa	Lifuku	Undoi
			Luasu
			Agbota
			Undemai
		Leome (+)	
	Banga = Olu = Kavi	Mutugbe	
		Mutua	
		Tikpa (+)	
	Kayi (+)		

---

**Clan Tama issus de Dzuzii**

	Tsizero	Amoani = Undletasi (+) Tekelang Usanga Musango (+)
Undoi	Bakubonge (+) Autetasi Padase (+) Base = Apomobi (+) Beitodi = Kabali (+) Afbongani = Zitombe Atshuambi (+) Paloni	
	Apaisume	
	Apabiku (+)	
	Boluma (+) Taki = Ikongo = Gova	
	Apeikani	Baisohu = Kulukulu Utelenge = Likuande (+)
	Bota	Plisuhe Hoitsha
	Tshobu (+)	Gamaite Ikongo Mawani
Luasu	Lemivisa (+)	
	Manipo = Tombela	
	Butangbi	
	Ambiabo (+) Tipemodse (+)	
	Ohitsa	Gova (+) Utshuambo (+)
	Meteani = Tsabu	
	Sulungi	Mitani Bisi Gamaite
	Butshetshala	
Lifuku	Magiabone	Bakina Tshomba Uove Balanga Asungamoni Apotisa Moso
	Agbota = Apalumboni = Uove	Afilosu = Kukapa = Bagbiani Utambo = Lambi Apotu (+)
	Abembi	
	Kautsembi	Atavilembako Mutoni (+)
	Duluteni = Butulu	
	Apamatete	Avierubi Solu Apengido
Undobe	Apamatete	Undebe Afiangomu Avigolaambi Gabo Atsheni Apamatete
Atshunde	Nembe	
	Laune (+)	
	Atshini = Bolutu (+) Avilashembi (+) Laha = Apigendo (+) Sengi TohoBalemaya Kabo (+)	
Kangi		
Mofuani (+)		
Undemai	Adomba	
	Longalonga	Tsholodu Meteani Kembule
	Atshune	
	Lako	
	Yeto (+)	
	Avihoy (+)	
	Undemai (+)	
	Yeto	
	Pafetabo	
	Kabulete	
	Meteani	
	Amungu	
	Lamandu = Leangi	
	Atshene	
	Musango	
	Apumongo	
	Zamli	
	Inkongo	
	Apeibole	Liome Afiangomu Davia Undemeusu
Apangumu		
MUTONI	Nzali = Apomongo Yeto Sifa (+)	
Apumulongo - Tokende Nzali = Sengi Meteani = Atomba Utodu		
Mutugbe		
Huhu (+)	Agbanga Mukuto = Tsutsa Tsimaneli (+) Akamande = Akamande Kahuwa (+) Huku (+)	
	Apakaundi (+) Geodokpi (+) Thite	
	Itiete (+)	
Kalabu	Ondemi (+)	
	Apaita = Autisi	Kalomahu Muhubo
	Ondeku = Gbohu (+) Kalomahu (+) Kotise (+)	
Mutuwa = Tikpa Tikpa (+)		
Bali = Likisa		
Kagi = Tama		
Leome (+)		
Banga =	Olu = Kavi	
Kavi (+)		

## II. Clan Bahumbu

Bihana  
Totza  
Tindo  
Mulita  
Mingi  
Lume  
Kahutsi  
Dugu  
Sungu  
Itahande  
Manzaya  
Kamutala

Kagi = Bahumbu = Kpangai = Migi

### Clan Bahumbu

Bihana	Kilako	Kamako	Kalema Aluemi	Kalako Olokato
	Bupa	Lemande	Lemandi	
		Ahumbi = Abembi Bololu	Galoto Kilako	
	Ofabu	Kalokilane	Bati = Apelendi Afabu Timahulu Kaukande	
Totza		Malotano (+) Timahulu (+)		
	Abetso	Atsubulu = Kalokitonde	Aitonde Aisubusu Afise	
		Kalomangi	Tonza Abetso	
		Afte (+) Aitodembi (+)		
Tindu	Potso = Tsebeleune		Aibaide	Tilitso Pasainde
	Matsaimbi = Afite		Tshambelehunde	
	Ikehu = Afolambi		Tombi Okalango Adindu	
Mulita	Gbangi	Timba = Benipaya = Maka = Kitabi Mepe (+)		
		Ihye	Debaltia (+) Afainde (+) Apamaka Apaka lomakiba	
Mingi	Afongi	Duhu	Bahande	Tsingi Manzamala = Buame
	Armungi	Tsingi	Assunde	
		Buhame = Bahitsuhue- mibi = Amotsi		Betsai Atetadu
		Mulita Anumaini		Afongi Betsai Amosi
	Alubutu	Kalomakilia	Demotoli (+) Baitsoa (+) Bambini (+)	
	Ahuhunda	Leucamu	Kautsi	Taini Undemokola Ulekenda
		Aifekenda	Tipobi Aiteki	
Lume	Bolakpi	Tune = Tube = Aitiki Pembe		Angaluja Heneane
		Afalefeli	Ahuweni (+) Baelofu (+)	
	Tauni	Tai	Loluwai	Libewe Alowi Ahuwemu
Kautsi	Tulengi	Ondetane	Taini Abeamu	
		Apameba	Nabongo Meba	
		Mba Ameine = Afibeande = Bomani		
	Okahulu	Iteane	Ahakulu Apamai	
Dugu	Apelalu	Ondemosi Suma		
	Koyongo = Manza			
Sungu = Kpandu = Ofay	Ahulu	Ahulu	Apalehay = Betolu Kalomangiba Ondehive	
	Ediebi (+)	Ediebi (+)	Tohuhembi	
	Angali	Angali	Balese	Basenge Meba = Anakasini
Itahande = Undehitei	Malanutsembi	Malanutsembi	Huwa	
	Tsuba = Tsobu	Tsuba = Tsobu		Biho Asinembi
	Tsolongi	Tsolongi	Bohatsu Bahatai Baholu	
Manzaya = Ihindo = Kpetsi	Kaloto	Kaloto		
	Madjahepa	Madjahepa		Sohutshyi Bayo
Kamutala = Mesi = Onde- lehi = Atsebu	Buha	Buha	Isahande Apotsufa	
	Amundeani Apamato	Amundeani Apamato		

Kangi = Bahumbu = Kpangai = Mingime

### III. Clan Ivalu.

Kagi = Ivalu = Otsaite | Tunza  
| Hohitsa  
| Ayite  
| Botjolu  
| Dehi  
| Ibe  
| Itsa (+)

---

### IV. Clan Malibuwa.

Kagi = Malibuwa = Balendu = Tefo = Basililo | Baisina  
| Undetahu  
| Baisuro  
| Abembi

---

**Clan Iva u**

		Betambini			
		Aspiobandu			
	Tunza	Baite	Atsuhay		
			Subi		
			Djudju		
		Djudju (+)			
			Afilandeo (+)		
		Ihye		Ivalu	
				Apatotsu	
				Iye	
			Abembi	Babini	
	Hohitsa	Saila (+)			
		Agilendu	Apaoni = Aten = Apamatsoro		
			Djudju		
			Tunza		
				Abembi	Tipelangi = Bahaboh
					Muntu = Tshokilonde
			Miote	Opandu	
				Dakule	
	Ayite	Pakule	Bahabohi (+)		
			Baitofi (+)		
		Tsimaoka (+)			
Kagi = Ivalu = Otsahite		Tabi	Mazanaka		
			Dumakatu		
	Botzolu	Ohimube	Ondetane		
		Dumakatu = Afichemu = Afabeli		Manzaebani	
				Akpabahi	
				Yole	
				Makpula	
	Dehi	Moy			
		Dehey = Oyani	Tise		
			Apakpehi = Luvambi		
		Lipapu			
		Upahetsa	Muhoni = Muhoni = Afiteni =		
			Bohoma		
			Ondehi		
	Ibe	Muhoni			
		Nguna (+)			
				Afilofu	
			Anihite	Bokina	
				Atsohu	
		Susu = Gbileli	Apameba (+)		
	Itsa (+)		Kafu		

## Clan Malibua

Kagi = MALIBUWA = Balendu = Tofer = Basilolo

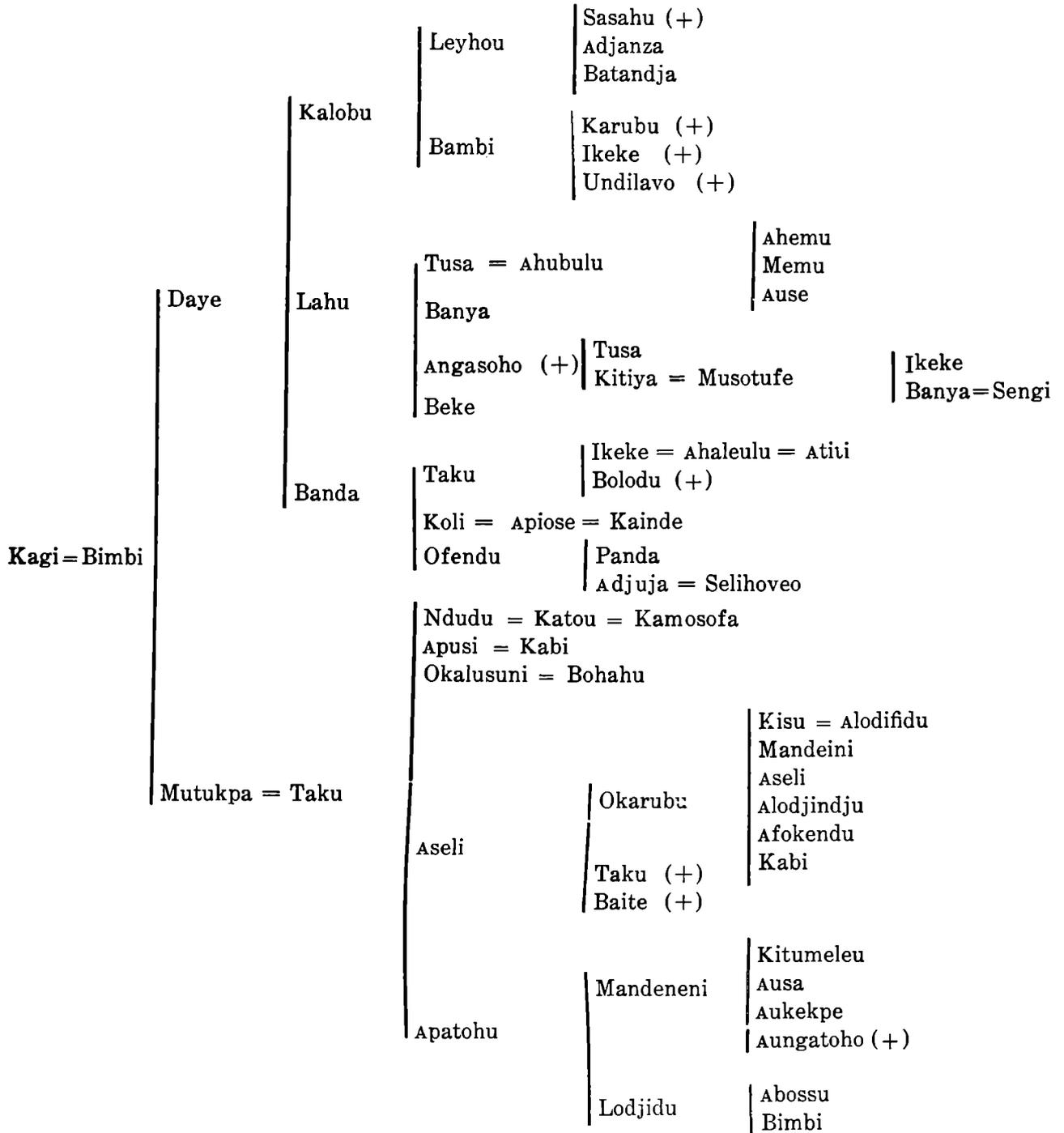
		Abembi	Laosa Mulupia Ofiefi Ubotolu Utshuhola Okaita Aninesu Aboadu		
			Makahageleme	Baisi Muhaleka	
			Maika	Udenbo Mofahu Tenza Katonda	
			Balendu (+)		
	Baisinia	Oihasu		Ibishi Undeodi (+) Undemosi	
		Tipelolu	Kalende (+)		
			Melibutu	Afiya	Ngungulapa (+) Afeyaludzi
				Lahuadu (+) Kalomali (+) Yrani (+)	
			Undeabi (+)		
		Omutane	Botulu (+) Duafi (+) Sengi (+) Ondebaisu (+)		
	Undetahu		Tsambele (+) Bapia (+)		
	Baisuro		Apasohu = Baisuwo (+) Apasena (+) Ihehu (+)		
			Bohesi = Mauzakate (+) Tofe (+)		
			Mukagele = Kolomuyeye = Undemis	Sahadia	Undenitu Soti Apasobe (+)
				Undomba Bohesi = Undomba = Sohadia	
			Okatahu = Okandu = Afalai		
	Abembi = Ahungave		Apasula	Okatahu = Okandu = Falai Ubohesi Meduhande	
			Maexabani = Abembi		Undoka (+) Makaibi Manzabani Oketeni Afamietili
			Belihala	Exibandu Ahude Abomaikande	

## Clan Tupi

Apinomba	Mulinga	Afenemba Tendehomire (+)	Kamanga Mufelanga Apemomba	Kamanga Musa = Karubu	Mufelanga Apemomba
	Kofonggi	Karubu Mafutamingi	Musa = Karubu		
	Efetsi = Dokpo	Atsumoti = Kitgibe Mafuta Malinga Musa			
	Abuleka	Kalembi Ite Lombe (+) Abongia (+)	Ketsepu Bantu		
	Apinomba	Maimbi Kaiku = Alitsa Avangu (+) Aputsa (+) Babindo (+) Mabasi (+)			
	Tune	Kamalendu = Afofe Hofongo Tome (+)			
Kali		Tinti = Apiose	Unde = Kambibaya = Amugosorei Musulani Atsohu Bumu	Ngeleza Boyambi	Aitsaloa Itapu = Bolohi
	Alumangu	Malaimu (+) Wamandu = Bylambi	Ondelaze Lusenge (+) Makatai (+) Ehule (+)	Lipina (+) Hakba = Lusenge	
	Ngandu	Muzangu Mutumu = Undemala (+) Sengi (+) Ahina = Bwalesi = Kabingi			
	Agbohu = Botifi(+)		Anangombi	Otsewangu Tilu Bahu Ban	
Molutsa		Mututsa = Apetoho = Tilu	Aniugomu Moinde Kadali (+) Likutsa	Manza = Kayamba Andeande = Okpaifu = Asumabi	Kibondo = Okpaifu Mousnde Mukomoco = Tiluo
	Tsimana	Kilima (+) Mansawa (+) Avouta Mosutu Mahetse Keputu			
	Madanledali (+)	Makpanga Mambali (+) Salamkuta Kubele = Boholo Nanli Mamika Tumba Afiodi Mesihula Aline	Afilii Kilibuza		
	Bontifo	Tilipo			
	Ansite (+)				

Kagi =  
Tupi

### VI. Clan Bimbi

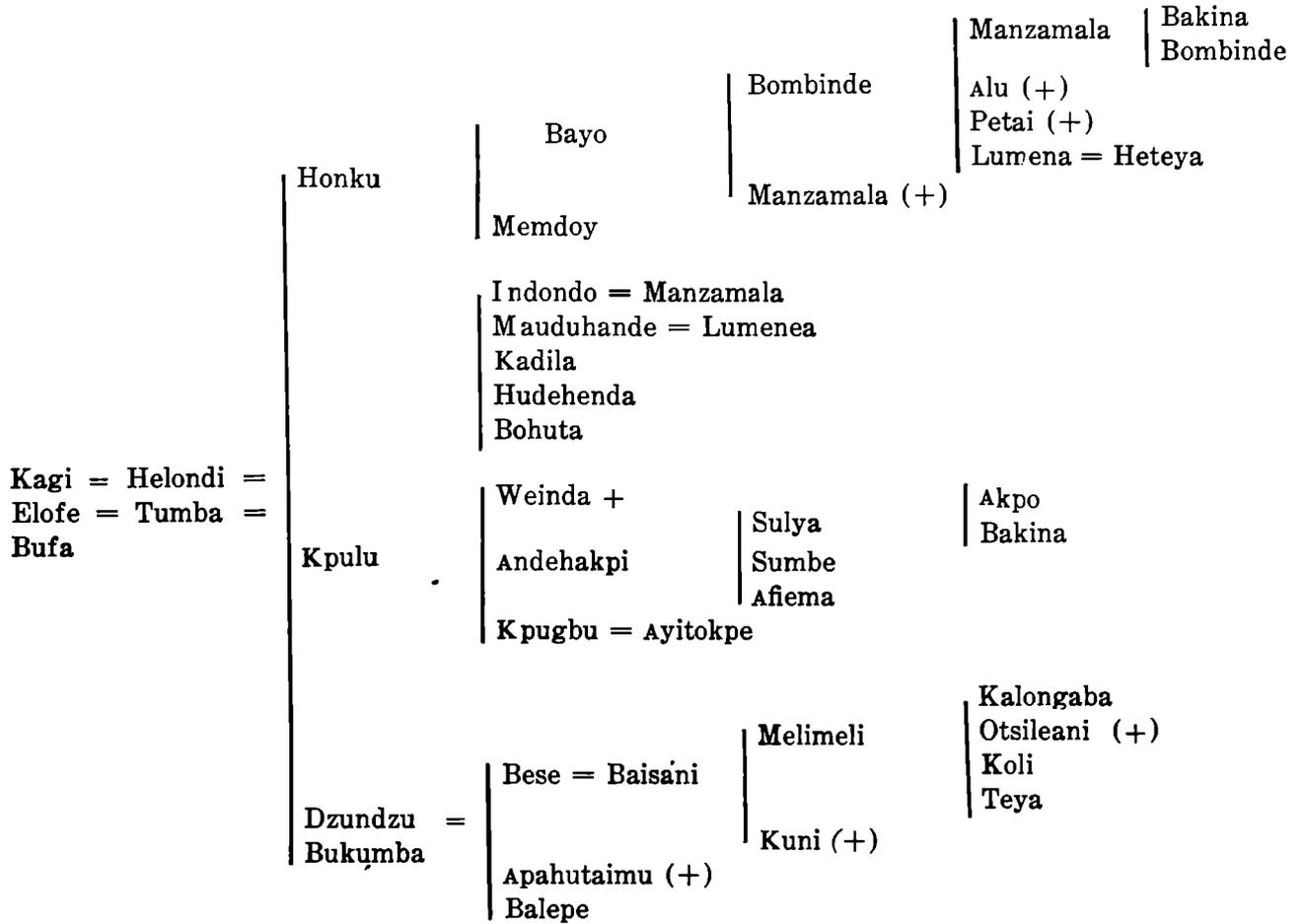


### VII. Clan Hikpandu

Kagi = HIKPANDU	Nahumbi = Manzabo = Aposahu			Salusahu
				Boluse
				Manzambo
	Kinombe = Undemani = Atsulaka			
		Manzabo = Arunge		
	Afhande	Buluhahu	Atsuani	
		Kakmite	Undeani	
				Andihakpi
				Atsumosi
				Ondemaika
		Ofhite		
	Boluse			
			Kadju	
Insigoma		Kenombe	Apatekemi	
			Augasi (+)	
			Basimbya = Bulahu	
	Ondemaika	Amibondu		
		Nahumbi		
		Paikpadu		
	Boluse (+)			
	Angasi (+)			

---

### VIII. Clan Holondi



## Chapitre V. — Mort

Un homme en bonne santé ne peut devenir malade que sous l'influence de l'*Uda*. De même, si un homme meurt, c'est également l'*Uda* qui en est l'auteur.

En quoi consiste donc l'*Uda*. C'est quelque chose de très complexe, qui se trouve dans le ventre des mauvaises personnes et qui est — disent les *Walese* — noir. Un homme qui possède l'*Uda* est un homme dangereux pour la collectivité. Il voyage la nuit et jette un mauvais sort sur son adversaire. Jadis, l'homme soupçonné d'être possesseur de l'*Uda*, devait passer par l'épreuve du poison *tafa*. A l'heure actuelle, cette coutume a disparu, du moins en apparence. Quoiqu'il en soit, les *Walese* ne croient pas encore à une mort naturelle.

Les maladies les plus fréquentes chez les *Walese* sont :

- 1° *Oto* : la dysenterie ;
- 2° *katsa* : la bronchite ;
- 3° *hombu* : la pneumonie ;
- 4° *utofu* : la méningite cérébro-spinale ;
- 5° *apatsa* : les rhumatismes ;
- 6° *liva* : les plaies.

L'homme se sentant gravement malade appelle l'*ayeme*. Celui-ci fait des incantations au moyen de sept bâtonnets appelés « *opo* », puis discerne les causes de maladie et donne les médications qui sont nécessaires. Nous avons vainement cherché à connaître l'*ayeme* et ses procédés. Les indigènes se sont opposés à ce que nous approchions cet homme, qui vit seul en forêt.

Malgré tous les médicaments de l'*ayeme*, l'homme va mourir. Le mauvais sort a été le plus fort. Aussitôt, un cri est répété dans tout le village : *Aviotsia edi odiave* (un homme va mourir). Le moribond est installé dans son lit; tous ses proches sont autour de lui. Point de danses, ni de chants, mais un grand silence.

*Avi edi ode* (un homme vient de mourir). Aussitôt, ses frères lavent entièrement le corps avec de l'eau froide, le lui recouvrent avec son plus beau pagne, l'enduisent de *gula*, et le déposent sur une belle natte, tandis que retentissent les cris de douleur :

- « *Magbea, Magbia* » cris de la femme ;
- « *Abahio Abahio* » cris de l'enfant ;
- « *Avamagbunghio* » cris du frère.

Deux jours durant, le corps restera étendu. Tous les amis du défunt viendront lui rendre visite. Le troisième jour, à l'aube, on le déposera dans sa tombe, creusée près de la maison, tandis que les gens du village danseront *Odeobe* ou danse de la mort. Les amis prennent le corps, le déposent au fond du trou, la tête dirigée vers le soleil levant. On déposera autour du cadavre, tous les instruments du mort, puis on refermera la tombe. Au-dessus, on bâtitra une tombe *tobutsu*, ou maisonnette pour que le corps soit à l'abri des chacals. Ce jour là, on déposera de la nourriture de son propre champ. Et on brûlera sa maison, pour que son esprit ne vienne pas y rôder.

Sept jours durant, sa femme pleurera près de la tombe, en compagnie des hommes du village.

Le huitième jour, la femme ira se laver, puis s'enduir, durant dix jours, le corps de kaolin blanc ; puis durant douze lunes, n'aura aucune relation avec un homme.

Si c'est la femme qui est décédée, l'homme la pleurera deux jours si elle n'a pas d'enfants ; puis autant de jours qu'il y a d'enfants. Il ne restera que quatre jours avec du kaolin, et deux mois seulement sans avoir de relations sexuelles.

A la mort du mari, les enfants mineurs sont placés en tutelle chez le grand oncle. Quant à la veuve, son sort était décidé jadis au conseil des familles, qui désignait le membre qui devait la prendre. Actuellement, elle a le libre choix soit de prendre un nouvel époux, soit de rentrer chez elle.

## LIVRE IV.

### VIE RELIGIEUSE

#### Chapitre I. — Idées religieuses et philosophiques

Observation préliminaire : pour cette partie de notre étude, nous avons éprouvé beaucoup de difficultés avec les indigènes, qui n'ont pas voulu se livrer beaucoup. Toutefois, plusieurs vieillards, qui n'ont subi aucune influence confessionnelle et qui ont gardé leur caractère de paganisme intégral, nous ont finalement fourni quelques notions, que nous traduisons scrupuleusement ci-après :

« Au-dessus de tous les hommes, il y a Katshonde. Nous l'ignorons ; mais nous savons qu'il existe, puisque tout existe. Ce n'est pas une montagne, ce n'est pas une rivière, ce n'est pas un arbre, ce n'est pas une feuille, ce n'est pas un homme ni un animal. C'est comme le cœur de l'homme qu'on ne voit pas, mais dont on sait qu'il existe, puisqu'il vit. Katshonde a un enfant. C'est Mutsheni. Il connaît toutes les pensées de Katshonde et, quand il le désire, un homme va mal défricher un champ, une rivière monter, la foudre tuer quelqu'un. Quand Mutsheni le veut, un homme, qui vient de mourir, ressuscite immédiatement. Quand un homme meurt, une chose reste tout de même : le *Fufuka*. Ce n'est pas son cœur, c'est une chose invisible qui se trouve dans le cœur de l'homme. Personne n'a jamais vu cette chose. Mais c'est le *fufuka* qui dit à l'homme quand il a mal agi. Le *fufuka* existe également chez les animaux, car les animaux comprennent comme les hommes, mais ne savent pas s'exprimer comme eux. Quand tu vas en forêt, si l'animal te voit, il s'enfuit car il a compris que tu voulais le tuer. De ce fait, les animaux sont les frères de l'homme, car tous deux sont enfants de Katshonde. Mais Katshonde a donné l'autorisation de tuer les animaux, sauf le chien qui est l'ami de l'homme.

« Dès que l'homme est mort, le *Fufuka* arrive chez Mutsheni. Celui-ci dit : « Homme tu viens de mourir. J'ignore si tu étais un mauvais homme ou un homme de bien. Je vais toujours te conduire chez Katshonde ; lui seul te dira où tu iras. »

L'homme qui est mort, en ayant mené une bonne vie, reste près de Katshonde chez le soleil, aura une belle maison et une femme pour lui seul. Il n'y aura ni guerre, ni disputes mais au contraire une entente générale.

« L'homme qui est mort, en ayant fauté dans la vie, soit en tuant un autre homme, soit en ayant volé, ira habiter la lune, *Okbi*. Ses cheveux vont pousser très fort. Le feu va le dévorer. Tous les jours, il se promène avec du feu sur le corps. Et quand il s'est promené ainsi de nombreux nombreux jours, Mutsheni l'appelle et lui dit : « Tu viens de passer beaucoup de jour dans ma prison, va habiter la maison près de Katshonde : tu as assez souffert. » Car quand un homme naît, Mutsheni prépare sa maison chez Katshonde.

« Combien de temps les hommes resteront chez Katshonde ? Nous Walese, nous l'ignorons. Lui est notre maître, nous ne sommes que des hommes.

« Pendant ce temps, la terre se promène toute seule. Elle vit, donc elle mourra un jour, Katshonde, lui seul, connaît le jour où tout le monde mourra.

Nous, Walese, nous ne savons qu'une chose : c'est que le ciel tombera sur la terre pour reprendre sa place ; car jadis, il en était ainsi : le ciel était en bas et la terre en haut. Et, un jour, Katshonde changea tout cela, et la terre descendit en bas et le ciel monta en haut. Et la terre fut engendrée. Tout était recouvert d'eau. Alors Mulahu, le gardien de Katshonde, descendit sur la terre créa des chemins, rejeta l'eau. Puis Katshonde engenda les arbres, les animaux et les plantes. Il engendra le feu en prenant des bâtons et en les frottant. Il engendra l'homme. C'est tout ce que nous savons sur Katshonde. »

En résumé, les Walese sont monothéistes. Il existe un dieu entouré de deux esprits, Mutsheni, esprit du bien, et Fondi, esprit du mal. En outre, il y a Mulahu, gardien de Katshonde, dont nous ne sommes pas parvenus à identifier le rôle.

Les Walese croient également au retour des âmes pendant la nuit. Ainsi interprètent-ils les songes. Et si les songes leur a fait voir des choses désagréables, ils vont déposer une offrande à la *Saka* : petite case en l'honneur de Katshonde.

Nous nous réservons d'examiner plus profondément cette question à l'occasion d'une prochaine étude, les réponses des indigènes ne nous ayant pas satisfait.

## LIVRE V

### VIE INTELLECTUELLE

Elle n'est pas fort développée chez les indigènes, en ce qui concerne la peinture. Il n'existe que quelques rares reproductions d'animaux en kaolin sur les murs des cases.

Pour ce qui est relatif au langage, jusqu'à ce que nos travaux sur le dialecte « EFE » ou pygmées soit terminé, nous considérerons le Kilese comme dialecte autochtone.

Les sciences sont pour ainsi dire inconnues.

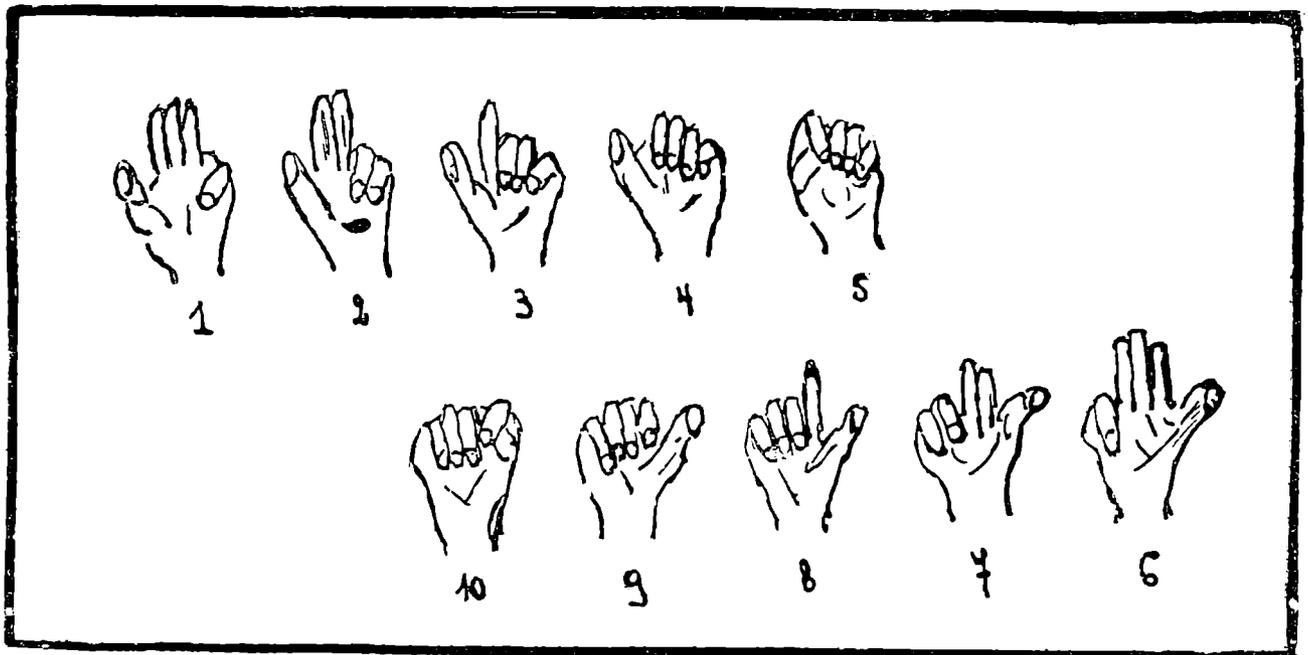
Pour ce qui regarde l'astronomie, voici comment les indigènes l'interprètent :

- 1° soleil : l'œil droit de Katshonde ;
- 2° lune : son œil gauche ;
- 3° étoiles : l'eau de la rosée du matin ;
- 4° vent : un grand oiseau qui secoue ses ailes ;
- 5° foudre : un grand coq jaune ;
- 6° tonnerre : tam-tam de la pluie ;
- 7° pluie : eau du ciel qui est jetée par Katshonde.

Le soleil va de droite à gauche et revient à sa place pendant la nuit, tandis que la lune va de gauche à droite et revient à sa place pendant le jour.

\*\*

Quant aux mathématiques, l'indigène se sert de ses mains comme suit :



de 1 à 10.

- 11 : 2 mains, avec orteil droit.
- 16 : 2 mains, avec orteil gauche.
- 20 : 2 mains tenant les deux pieds.
- 30 : les deux plantes des pieds réunies.

## CHAPITRE VI

### VIE SOCIALE

#### A) Propriété

Le mari est le propriétaire de tous les biens meubles et immeubles. Toutefois, ce droit de propriété confère aux membres de la famille le droit d'user de ces biens et d'en recueillir les fruits. La femme mariée peut vendre et acheter, mais avec l'autorisation maritale.

La propriété est privée, en ce sens qu'elle appartient à chaque individu marié qui la met en valeur avec la collaboration de sa femme et de ses enfants.

Chaque propriété a ses limites, qui sont fixées par les vieillards ; ces limites sont toujours respectées.

L'origine de la propriété remonte à des temps anciens. Les vieillards prétendent qu'elle a toujours existé et que c'est *Bali* qui l'a fixé.

La terre appartient en droit au chef, qui la partage en fait entre chacun de ses administrés, lequel devient alors propriétaire, de la parcelle lui attribuée.

La location et l'usufruit sont inconnus chez les Walese.

La succession va de père en fils. Si ceux-ci sont mineurs, le tuteur gère les biens jusqu'à ce que les enfants deviennent adultes. Au cas où il n'y aurait pas d'héritiers, les biens sont distribués entre les frères du défunt.

\*\*

### B) Régime économique

Très pauvre actuellement. Auparavant les Walese étaient grands producteurs d'ivoire. Depuis la crise économique, ce produit a diminué fortement de valeur.

Il existe cependant une force d'activité économique : le marché d'échange entre Walendu Bahuma et Walese. Ce marché a une très grande vogue et se tient chaque semaine. Les Walese apportent leurs bananes et farines de bananes, qu'ils échangent contre du lait, du beurre, de la viande et du poisson.

\*\*

### C) Coutumes juridiques.

Des règles stables définissent et réglementent les diverses situations. Ces règles ont été transmises de père en fils et s'adaptent progressivement aux situations du temps présent. Ce sont les vieillards qui sont les gardiens de ses règles et qui, par leur longue expérience, sont plus aptes à trancher les cas difficiles. Nous avons mentionné précédemment les règles en vigueur concernant la famille, le mariage, la tutelle et les successions.

Le droit commercial proprement dit, c'est-à-dire ayant trait aux contrats, ventes, échanges ou aliénation, le louage des choses et personnes, le prêt avec intérêt ou le cautionnement, sont totalement inconnus chez les Walese.

Le droit pénal forme un ensemble de principes découlant de la coutume, classant les infractions et établissant les peines. Chaque fois qu'un cas concret et aride se présente, les vieux tranchent, en s'appuyant sur des antécédents ou, à défaut de ceux-ci, sur des points de la coutume qu'on peut interpréter selon les cas.

La gravité de la peine est fixée pour chaque espèce d'infraction, et ne varie pas suivant l'appréciation de la coutume.

Les peines corporelles sont d'importation arabe pour ce qui concerne le fouet. La peine de mort a toujours existé, mais surtout relativement à l'adultère. L'emprisonnement au caveau existait pour ceux qui avaient commis un grave délit, ou qui ne payaient pas leurs dettes. Les principales peines étaient des paiements en nature, souvent au moyen de chèvres ou boucs.

La recherche du délinquant, quand les preuves manquaient, se faisait au moyen du poison *taba*. Si la mort en résultait l'homme était coupable et sa famille obligée de payer une indemnité. Le féliciteur y intervenait. En cas d'innocence de l'accusé, l'accusateur était puni de mort. C'était le conseil des anciens qui présidait les séances.

\*\*

### D) Organisation sociale.

Les Walese ont toujours mené une vie sédentaire, mais indépendante. Chaque communauté vivait pour elle-même, et il y avait autant de chefs que de communautés. Eparpillés en forêt, sans grands moyens de communications, en lutte perpétuelle les uns contre les autres, comment aurait-il pu en être autrement ? Et ce caractère d'indépendance, qui fait s'élever les Walese les uns contre les autres durant des siècles, rend encore actuellement l'unification difficile. Le chef n'a pas l'autorité qu'il devrait avoir. Il doit souvent se soumettre aux exigences des chef de famille *avagbela* qui,

de facto, sont les vrais et seuls chefs, et qui manœuvrent le chef comme un pantin. Officiellement, il est bien considéré comme le maître ; en réalité, il n'est rien et, pour mener tout à bien, il doit envoyer et avoir énormément de diplomatie, ce qui lui manque souvent.

La hiérarchie walese s'établit comme suit : en tête, le chef de famille ; en-dessous de lui, tous les membres mêmes de la communauté, mis sur un même pied. En-dessous d'eux les femmes,

Avant l'arrivée des Européens, il n'existait pas une organisation politique en dehors de la famille. Chaque famille reposait et vivait pour elle-même, sans s'occuper des autres familles. Les Arabes ont commencé un essai d'organisation politique, qu'ont continué les Européens. Mais, à l'heure actuelle encore, cette organisation semble bien factice, car on a trop négligé le rôle prépondérant des chefs de famille.

Les seules relations d'amitié qu'avaient les Walese furent les Walendu et Bahuma, avec qui ils avaient fait une espèce de pacte commercial pour favoriser les débouchés des différents produits.

Nous terminons, sur ce chapitre, l'étude sur les Walese Abfunkotu. Nous nous sommes efforcés de lui conserver son caractère ethnographique et social. Si, parfois, nous nous sommes laissé aller à émettre quelques considérations, c'était dans le seul but d'éclairer certains points confus.

On peut dire en résumé que la tribu des Walese Abfunkotu a conservé, malgré des vicissitudes diverses, un caractère d'indépendance et d'indiscipline ; elle nous donne un exemple rasant de la force de la famille dans la vie sociale et politique.

Paul. E. JOSET.



## JURISPRUDENCE

*Extrait du Bulletin de Jurisprudence des Tribunaux Indigènes du Ruanda-Urundi.*

TRIBUNAL DE TERRITOIRE DE  
NYANZA  
SEANT A NYANZA.

Audience publique du 10 avril 1945.

En cause :

N. c/ K.

### **Régime Foncier: Propriété abandonnée - Droit des membres de famille - Droit du sous-chef.**

*L'abandon d'une propriété familiale par un membre d'une famille n'autorise pas le sous-chef à la céder à un tiers sans le consentement des autres membres de la famille.*

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient: Bazatoha; Juge, Nkubito, Semushi, Nyabirungu, Bunzindu, Rwamurinda, assesseurs et Ruhamiriza, Greffier.

#### NOTE

Le sous-chef est en droit de céder une propriété non occupée quand les ayants-droit s'avèrent incapables de l'entretenir.

Cette incapacité est exprimée par une déclaration expresse des membres de la famille ou de leur représentant.

Cette décision soulève une question délicate.

Le sous-chef peut-il donner à des tiers des terres appartenant à la chefferie ?

Cette dernière a pour représentant légal le *chef* de chefferie, dit l'article 7 de l'Ordonnance-législative 347/ AIMO sur l'organisation Administrative et Politique du Ruanda-Urundi. A propos de cet article Monsieur le Juge Mineur, dans le commentaire de cette ordonnance, écrit ceci :

« L'octroi de la personnalité civile aux » pays et chefferies reconnues, leur permet » notamment de percevoir des centimes ad-

ditionnels aux impôts (article 54) de » recevoir des libéralités, des successions en » déshérence des indigènes (article 55) sans » que les sommes ainsi acquises, puissent » être considérées par l'autorité indigène » comme faisant partie de son patrimoine » personnel. » (cfr. Commentaire « Ord. pol. Adm. R.-U. p. 18 n° 13).

Si l'on prend à la lettre, le texte de l'ordonnance, on en conclut que le sous-chef ne peut plus engager les biens appartenant à la chefferie et que pour agir autrement, il lui faut une délégation venant du chef de chefferie ou du conseil de chefferie, se réunissant pour disposer des biens revenant à la chefferie.

Le sous-chef ne peut donc *disposer d'aucun bien de la chefferie*, sauf à titre privé comme tout habitant de la chefferie ou de la sous-chefferie.

Il appartient au chef de chefferie de disposer non à son profit personnel mais au profit de la chefferie, de toutes les libéralités qui viendraient en sa possession en tant que représentant de la chefferie. Il doit en disposer de la façon déterminée par le législateur, et dans le cas où les textes législatifs sont muets, suivant les prescriptions du droit coutumier.

La question qui se pose ici est de savoir :

1° Si le sous-chef peut, comme dans le passé, disposer des biens de la chefferie en ce qui concerne les *terres indigènes*.

2° S'il peut en disposer à son profit personnel.

A notre avis, le texte de cet article qui attribue à la chefferie indigène la personnalité civile et lui donne comme représentant légal le chef de chefferie, n'enlève en rien le droit au sous-chef de disposer des propriétés vacantes ou en déshérence, pour les donner aux habitants de sa sous-chefferie, ou de se les attribuer lui-même, s'il

*n'en possède pas d'autres.* (cf. Travaux préparatoires Décrets coordonnés sur l'organisation politiques et administrative des circonscriptions indigènes au Congo Belge — Ruanda-Urundi — Codes & Lois du Congo Belge, par L. Strouvens & P. Piron p. 491).

Mais il ne peut en disposer à son profit personnel, en tant que sous-chef de la chefferie et autorité indigène, bien comme habitant de la sous-chefferie qui doit encore s'installer.

Ce serait une procédure inopérante, de réunir le conseil de chefferie chaque fois qu'il y a des terres des gens émigrés sans esprit de retour et qui sont à donner aux autres. Le sous-chef peut les donner comme cela c'est toujours fait; mais ce qu'il ne peut pas faire, c'est les prendre *comme siennes*.

S. G.

NOTE

Les terres occupées par les populations indigènes, sous l'autorité de leurs chefs continueront d'être régies par les coutumes et les usages locaux. Tel est le texte de l'article 2 du Décret du Roi Souverain du 14 septembre 1886 pour le Congo Belge. Il faut donc s'en référer au droit coutumier pour répartir les terres qui seraient abandonnées par ceux qui les cultivaient ou s'en servaient pour leur élevage. Si, selon la coutume, le sous-chef intervenait ici il conserve présentement ce droit qui est en dehors des règles sur la personnalité civile accordée aux chefferies.

F. W.

TRIBUNAL DE TERRITOIRE DE NYANZA  
SÈANT A NYANZA.

Audience publique du 11 mai 1945

En cause :

Kanyabashi c/ Ruremesha.

**Expropriation des biens — droit du sous-chef,**

*Le fait, pour un habitant d'une colline, d'avoir occupé pendant un long temps, une propriété, empêche le sous-chef de l'exproprier même si l'occupant l'a obtenue irrégulièrement.*

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient Bazatoha, Juge; Rugwizangoga, Kamugunga, Nkusi, assesseurs et Ruhimiriza, Creffier.

NOTE

Le Tribunal estime que quelqu'un qui a obtenu une terre, même illégalement et l'occupe depuis plus de vingt ans, peut refuser de la recéder au propriétaire originaire, parce qu'il l'a fait sienne par un travail d'une vingtaine d'années. Il ne peut donc plus en être expulsé.

Il est de principe que celui qui a reçu une propriété d'un chef n'est pas en faute; le serait bien celui qui la lui a cédée irrégulièrement.

Il appartenait à l'occupant originaire de porter plainte devant les autorités au moment de l'expropriation.

S. G.

NOTE

Solution d'équité ou voulue par la coutume ? Et dans ce cas, la coutume exige-t-elle que le précédent propriétaire soit resté inactif pendant 20 ans pour perdre ses droits ?

Point intéressant à approfondir pour dégager la notion de prescription en droit coutumier et ses modalités.

F. W.

TRIBUNAL DE TERRITOIRE DE RUYIGI  
SÈANT A RUYIGI.

Audience publique du 4 juin 1945

En cause :

Ntakigongwe c/ Sebushahu.

**Vente — Condition d'existence du contrat.**

*Autorise le tribunal à déclarer le contrat de vente non existant le fait pour les deux parties de conclure une vente d'une tête de bétail ans témoins.*

#### NOTE

Ce point est conforme au droit coutumier de l'Urundi et du Ruanda.

En effet, il ne se conçoit pas dans le milieu coutumier où l'enregistrement des actes de notoriété est encore très peu usité de conclure un contrat de vente d'une certaine importance sans témoins.

Une vente conclue dans ces conditions sera déclarés non existante à moins que les deux parties ne fassent preuve de son existence par aveu.

L'usage s'implante au Ruanda de faire enregistrer devant le Tribunal de chefferie tout contrat de vente et de prêt d'une certaine importance. Ceci est un exemple de l'évolution de la coutume.

S. G.

#### BIBLIOGRAPHIE.

Ce livre vient à son heure. Dans le crépuscule où tend à se perdre le droit coutumier, il est un phare tant pour *orienter* positivement les praticiens de la coutume que *négligemment* pour leur marquer les *écueils* à éviter.

L'ouvrage couvre l'universalité du régime coutumier congolais, depuis les sources et

jusqu'à la procédure, en passant par le droit public, pénal fiscal et civil. C'est dire que ces disciplines sont sommairement étudiées; cependant la concision des traités n'a pas sacrifié à la clarté et, sous chaque rubrique, nous retrouvons l'essentiel, qui est aussi le plus souvent l'universel congolais de notre droit coutumier.

On ne reprochera pas au coutumiste de s'écarter, dans son exposé, de l'ordre classique, sinon logique, de nos traités de droit occidentaux. Le fait qu'il renverse l'ordre, plaçant par exemple la responsabilité délictuelle et quasi délictuelle entre la procédure et le droit pénal, ne paraît pas justifié. Il en est de même du Titre II traitant du régime clanique, hors du cadre des institutions politiques et à l'écart du droit civil.

Construit sans s'appuyer sur des références originales, cet ouvrage a systématisé les éléments épars et disparates de notre littérature coutumière. Ce n'est pas une laborieuse compilation, c'est une synthèse faite du dedans par un auteur qui n'est pas seulement informé, mais qui a vécu, en praticien, le droit congolais:

L'auteur ne prétend être ni définitif ni complet, tant il est évident que tout reste à faire dans ce domaine du droit; mais peut-être pourra-t-on justement qualifier ce livre de « Prolégomènes à toute étude future du droit Coutumier Congolais »

Tel sera son mérite.

A. R.



# 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 numéros restants des années 1930, 1931 et 1932 : 200 francs.  
Les collections non reliées des années 1933 à 1942 : 60 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1943 à 1946 : 75 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1947 et 1948 : 85 frs par année.  
Reliure : par année 60 francs.

## BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (le n° 4 de 1933 étant épuisé), de 1933 à 1942, non reliées : 50 frs par année.  
Celles des années 1943 à 1946, : non reliées, 55 frs, par année.  
Celles des années 1947 et 1948, non reliées, 65 frs par année.  
Reliure : par deux années : 60 frs.

## 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; Le Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen; L'âme Luba, par le Révérend W. Burton; Les Bayeke, par F. Grévisse.

### *Ouvrages disponibles :*

*Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique*, par A. de Beaufort et L. Van Hooft, broché 15 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 Basilla*, 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 frs.  
*Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise* par J. P. Colin, 100 frs.  
*Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise*, par L. Bours : 150 frs.  
*Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec ses deux suppléments :* 325 frs.  
*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, 5 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 0/0 sur les sommes et valeurs adjugées par Jugement*, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 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.  
*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.  
*Comment libeller les Préventions*, par D. Merckaert, 15 frs.  
*Le Droit Coutumier du Congo Belge*, par A. Sohier, 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: 200 frs ; au Bulletin seul: 100 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 ROLE DES TRIBUNAUX INDIGENES DANS LA DEFENSE DU MARIAGE LEGITIME, par le R. P. de Beaucorps, S. J.	101
LA PARENTE. TERMINOLOGIE EN KI-NGWANA, par Lecoste Beaudoin.	109
LES WALESE, par Baltus M., Administrateur Territorial.	114
LA NOTION D'ORDRE PUBLIC, par G. Mineur, professeur à l'Université Coloniale d'Anvers.	123
APERÇU GENERAL DE LA SEMAINE COLONIALE UNIVERSITAIRE, par Maurice Verstraete.	126
JURISPRUDENCE	
Droit de procédure. - Ordre public. - Droit proportionnel.	135
Annulation d'un jugement de tribunal de territoire d'Elisabethville. Droit de procédure, violation des formes substantielles prévues par la loi.	136

# 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 E. JUNGERS ;  
GORLIA E. : Secrétaire Général Honoraire du Ministère des Colonies, Président du Comité Spécial du Katanga ;  
Le Vice-Gouverneur Général, L. PETILLON ;  
JAMAR, Premier Président Honoraire de la Cour de Cassation ;  
CORNIL L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;  
GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;  
le président de Cour d'appel honoraire baron NISCO ;  
DELLICOUR F. : Procureur Général Honoraire, Professeur à l'Université de Liège et à l'Université Coloniale d'Anvers ;  
SOHIER A. : Procureur Général Honoraire, Conseiller à la Cour de Cassation ;  
GASPAR A. : Procureur Général Honoraire ;  
TINEL G. : Procureur Général Honoraire, Juge au Tribunal de Première Instance de Bruxelles ;  
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER de LADDERSOUS ;  
de MUELENAER F. : Directeur Général honoraire du Ministère des Colonies ;  
VAN HECKE M. : Directeur Général au Ministère des Colonies ;  
GUILLAUME A. : Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;  
HAYOIT de TERMICOURT, Avocat général à la Cour de Cassation ;  
PINET J., Président de la Cour d'appel de Léopoldville ;  
GUEBELS, Procureur Général près la Cour d'Appel de Léopoldville ;  
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'Appel de Bruxelles ;  
JENTGEN J. : Directeur au Ministère des Colonies ;  
VERSTRAËTE, Professeur de droit civil à l'Université Coloniale d'Anvers ;  
WALEFFE F. : Président honoraire à la Cour de Cassation ;  
DEVAUX V., Procureur Général Honoraire - Conseiller d'Etat ;

## **Comité de la Société d'Études Juridiques.**

*Président* : Mr. Ch. LEYNEN, Président de la Cour d'Appel d'Elisabethville ;  
*Vice-Présidents* : Mr L. BOURS, Procureur Général Honoraire et Mr A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;  
*Secrétaire Général* : Mr P. HAMOIR, Conseiller à la Cour d'Appel ;  
*Secrétaire-Adjoint* : Mr D. MERCKAERT, Procureur Général ;  
*Membres* : Mr J. de MERTEN, Conseiller Suppléant de la Cour d'Appel, F. RICHIR, Juge-Président, G. BROUXHON, Procureur du Roi, J. HUMBLE, avocat.

## **Comité de Rédaction.**

*Président* : Mr Ch. LEYNEN ;  
*Vice-Présidents* : MM. L. BOURS et A. VROONEN ;  
*Secrétaire Général* : P. HAMOIR ;  
*Secrétaire* : Mr D. MERCKAERT.  
*Membres* : MM. J. de MERTEN, G. BROUXHON, J. HUMBLE et F. DE RAEVE

### **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 200 francs ; celui de l'abonnement à la *Revue Juridique* seule est de 130 francs et celui de l'abonnement au *Bulletin des Juridictions indigènes* est de 100 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<sup>e</sup> page de la couverture.

---

---

# Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

---

---

## Le rôle des Tribunaux indigènes dans la défense du mariage légitime

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

*Note préliminaire.*

*Les notes qui suivent concernent la tribu des BASONGO.*

*Tribu de type matriarcal mixte (matrilinéarité, patripotestativité, patrilocalité), — établie sur la rive gauche du Kwilu (District du Kwango) depuis trois cent cinquante ans (1). Ce que nous disons des Basongo peut-il être appliqué à toutes les autres tribus bantoues? Nous n'oserions pas le prétendre préemptoirement. Ce que l'on peut affirmer avec assurance, c'est que vu les étroites ressemblances de structure sociale entre les Basongo et un grand nombre d'autres tribus bantoues du même District — et d'ailleurs, — il est fort probable que, ce que nous observons chez les Basongo s'applique « mutatis mutandis » aux autres.*

### **Le code législatif indigène.**

Il n'est pas un tribunal, si primitive que soit sa structure, qui ne possède un code de lois. Le code législatif de la société indigène est désigné sous le nom de COUTUME.

Nom impropre à première vue. Car qui dit Coutume, dit : manière de vivre, ensemble d'usages, d'habitudes acquis progressivement par des apports successifs d'actes répétés, ne possédant ni fixité ni force légale, et dont l'évolution n'est jamais terminée.

Nom choisi sans doute pour signifier que le code législatif indigène est un *code oral*, constitué lentement au cours des siècles à la lumière du bon sens et de l'expérience des ancêtres, et qui, par suite de l'apport constant de circonstances nouvelles, n'atteint jamais l'état définitif.

En ce sens, nom bien choisi, surtout si l'on a soin de l'exprimer en y ajoutant une précision, par le terme DROIT COUTUMIER.

Comme les conditions d'existence actuelles ne sont plus celles de jadis, tout code législatif doit évoluer du même pas que la société qu'il régit, afin de lui rester sans cesse adapté. Il n'est pas un pays au monde dont les lois restent stupidement figées dans leur forme ancienne. Pour opérer cette adaptation, il faut nécessairement une autorité à laquelle la Société fait confiance et délègue les pouvoirs législatifs.

### **Le pouvoir législatif indigène.**

Dans une société de type primitif, il ne peut évidemment être question d'un pouvoir législatif d'origine électorale. Ce pouvoir est délégué tacitement par la communauté aux autorités politiques et sociales.

---

1. R. de BEAUCORPS, Les Basongo de la Luniungu et de la Gobari. Bruxelles, Van Campenout, 1941.

Chez les Basongo, le chef de terre, « Mungà men », c'est-à-dire le chef du clan qui le premier a occupé les terres et est devenu par ce fait le chef politique du territoire occupé (1), a toujours joui de pouvoirs législatifs restreints, comme celui d'adapter les coutumes ancestrales aux circonstances nouvelles en portant tels règlements opportuns. Pouvoirs qu'il n'exercera jamais sans avoir pris l'avis de ses conseillers ou anciens « *Angiens* », choisis par lui-même parmi les chefs ou sous-chefs de clans.

C'est donc à ces « Juges-conseillers » qu'il appartient en dernière analyse de juger si tel point de la coutume, reconnu périmé, doit disparaître ; si telle clause nouvelle, imposée par les conditions actuelles de l'évolution sociale, doit être incorporée dans la coutume.

Nous possédons de cette évolution de la Coutume des preuves intéressantes dans le développement parallèle des codes législatifs chez deux tribus sœurs, les Bayansi et les Basongo issues d'une même souche et séparées depuis plusieurs centaines d'années. Le fond est resté substantiellement le même, les points secondaires différent.

### **La coutume dans son état actuel**

contient donc un double élément :

1. le *fond substantiel* des coutumes ancestrales,

amputées de toutes les clauses incompatibles avec le développement actuel de la société.

parce que contraires :

à l'humanité,

à l'ordre public,

à la moralité,

aux droits essentiels de la personne :

torture, exécutions populaires et tumultueuses, anthropophagie, ordales, magie, divination, asservissement.

2. — les *éléments nouveaux* dont l'entérinement a été imposé par la nécessité d'adapter la Coutume aux conditions modernes de la Société, et qui ont été incorporés à la Coutume par les Juges Conseillers.

De ces dispositions nouvelles,

— un certain nombre ont été imposées par *le fait de l'occupation européenne*, organisation de la police, entretien des voies de communication, voirie, travaux publics...

— d'autres, par *les nécessités de l'hygiène* :

groupement des hameaux, type d'habitations, débroussement des points d'eau et des abords des villages...

— d'autres encore par *la diffusion du Christianisme* dans une partie notable de la société, et ses répercussions sur la structure sociale ;

liberté de conscience et de culte,

statut du mariage chrétien,

érection d'écoles dans les villages.

### **L'union matrimoniale d'après la coutume.**

L'union matrimoniale coutumière a toujours comporté un *double élément* : une *alliance* entre deux *clans*, une *union* entre deux *personnes*.

---

1. R. de BEUCORPS, Notes historiques sur l'occupation des terres comprises entre la Luniungu et la Gobarl. vers le parallèle Sud 4°, 30. - Manuscrits inédits aux archives de la Province de Léopoldville et du District du Kwango 1944, pp. 1, 2. - Bulletin des Juridictions indigènes, 1945, N° 1, p. 16.

L'alliance est scellée par le paiement de la dot, l'union est rendue publique et légitime par un rite extérieur. (1).

1. — L'alliance entre clans est antérieure à tout engagement de fiançailles. Le jeune homme qui a reçu l'agrément d'une jeune fille se présente d'abord au père de celle-ci et lui offre unealebasse de vin de palmier. Mais le père se gardera bien de lui donner aucun signe d'assentiment avant d'avoir reçu le « placet » de l'autorité clanique compétente, à qui le Musongó donne le nom de « Lem », et que nous désignerons par le terme de *Possesseur Clanique*. En cas de refus de celui-ci, aucun engagement ne peut avoir lieu.

Cette personnalité, que le Musongó désigne du terme de *Lem*, et interpelle par le terme de « *Ngwasi* », et qui joue un rôle de premier plan dans la société clanique, est le représentant de l'Autorité clanique qui occupe l'échelon inférieur de la hiérarchie, celui au pouvoir duquel chaque sujet reste subordonné durant tout le cours de son existence, non pas à l'égal d'un esclave, mais pour tout ce qui touche à la vie clanique, ce qui n'est pas peu dire.

En dehors du cas d'esclavage — ou le propriétaire joue le rôle à la fois de père et de « Lem », — celui qui avant tout autre jouit de ces prérogatives est le frère aîné, ou à son défaut le frère puîné de la mère. Il est en effet le représentant mâle du clan le plus étroitement apparenté à chaque individu. Mais en bien des cas l'« oncle maternel » fait défaut. Il est alors suppléé par un cousin germain ou issu de germain de la mère. Lorsque le clan est dispersé ou décimé, un parent même éloigné remplit cet office, pourvu qu'il appartienne à la même génération « *Kilona* » que la mère, c'est-à-dire qu'il soit rattaché à l'ancêtre commune par un même nombre de degrés en ligne directe. Le terme consacré d'« *Oncle maternel* » nous paraissant trop souvent impropre, nous lui substituons celui de *Possesseur Clanique*. C'est en effet celui qui nous paraît le plus capable d'exprimer l'état d'assujettissement, de possession, où vit chaque individu par rapport à son supérieur clanique immédiat, de sa naissance à sa mort.

A qui s'étonnerait de cette immixtion de l'autorité clanique dans la vie privée des individus et en particulier dans le choix d'une épouse, nous répondrions que l'union matrimoniale n'intéresse pas exclusivement l'individu, mais la société elle-même, surtout dans un régime à responsabilités collectives comme l'est la société clanique.

Il ne faut pas oublier que, même dans nos pays à civilisation développée, les parents soucieux des intérêts de leurs enfants mettent parfois obstacle à leur mariage « pour raisons de famille ». Ils jugent, non sans raison, que de trop grands écarts de milieux sociaux, d'éducation, de principes religieux, ou d'anciennes brouilles non apaisées, ou certaines différences de nationalités, — sont capables de créer dans le ménage un climat funeste à la paix et au bonheur familial. Ainsi en est-il a fortiori dans la société clanique, à condition que les « possesseurs » n'usent pas arbitrairement de leurs prérogatives. Vu l'attachement du noir à son clan, les Anciens ont jugé avec beaucoup de sagesse qu'une union ne serait ni heureuse ni durable entre sujets de clans qui ont été jadis en guerre ou simplement en compétition, ou qui se sont brouillés à la suite d'un crime qui n'a pas été réparé et a engendré des inimitiés tenaces. Il est donc juste que, se plaçant au-dessus des intérêts personnels et passionnels, ils envisagent l'opportunité de l'union à contracter d'un regard plus impartial que ne le feraient les intéressés eux-mêmes.

C'est, pensons-nous, ce souci d'apporter à l'union matrimoniale toutes les garanties désirables de stabilité et de prospérité qui explique et justifie l'institution des mariages dits *préférentiels* ou mariages « entre cousins croisés ».

Indiquons brièvement en quoi consiste ce genre d'union chez les Basongó.

Un degré de parenté bien défini existant entre deux sujets de sexe différent — désignés

---

1. A. SOHIER. Le Mariage en Droit coutumier Congolais. Bruxelles Van Campenhout 1943. p. 31-34.

dans ce cas l'un et l'autre par le terme de « *Batil* » (sing. : « *Mutil* ») — crée en leur faveur un appel au mariage, mariage favosisé d'ailleurs par une réduction notable du taux de la dot. Ce lien de parenté est celui qui existe entre deux cousins germains dont les parents respectifs sont frère et sœur utérins (d'où le nom de « cousins croisés »).

La nature de ce lien est telle que, même si le mariage n'a pas lieu entre eux, les « *Batils* » sont censé s'être unis par une sorte de mariage fictif, et se désignent par le terme de « *Mudim a me* », « *Mukiats a me* », mon époux, mon épouse. Bien plus, les enfants issus de leurs mariages respectifs sont censé être frères et sœurs, et se désignent par le nom de « *Mpe a me* », mon frère, ma sœur.

Il s'en suit que les enfants de ces derniers seront à leur tour considérés fictivement comme cousins germains, « *Batil* », et bénéficieront du mariage préférentiel, au même titre que leurs grands-parents. — Et ainsi de suite, de génération en génération.

Or cet appel au mariage préférentiel, qui se répète toutes les deux générations entre sujets des deux mêmes clans, engendre entre ces clans un lien d'amitié et presque de fraternité, qui écarte, autant que faire se peut, tout danger de friction; — qui assure à la jeune épouse la présence de parentes au sein du clan marital où elle va désormais résider en vertu de la loi de la « *patrilocalité* »; — qui peut donner au clan de l'épouse l'espoir de faire souche un jour à côté du clan de l'époux, au cas où les unions matrimoniales donneraient naissance à une nombreuse postérité.

Des considérations aussi importantes sont de nature à favoriser singulièrement l'alliance entre clans, qui doit précéder toute union matrimoniale (1).

2. — Le second élément de l'union matrimoniale est *l'union entre personnes*.

Cette union est rendue publique et valide par un geste extérieur fixé par la coutume :

Au jour fixé, la mère de la fiancée conduit sa fille, — accompagnée de son possesseur clanique et souvent de ses proches parents, — au village du fiancé. Celui-ci les attend près de sa case. Un repas est préparé, arrosé de vin de palmier. Les convives devisent joyeusement jusqu'à la tombée de la nuit, et se retirent, laissant la mère de la jeune épouse près de sa fille. Elle prend logis chez des parents ou connaissances.

Après un ou deux jours, elle rentrera à son village, non sans avoir laissé à sa fille ses ultimes recommandations.

3. — *Le versement de la dot* n'est pas l'instrument juridique qui constitue la preuve du contrat matrimonial. Il n'est que l'acte public qui scelle, — et non qui constitue — l'alliance entre clans. (2)

S'il en était autrement, il y aurait bien peu de mariages véritables chez les Basongo. Car la plupart du temps la dot n'est soldée qu'après bien des années de mariage. (3)

Nous avons relevé, au cours de l'année 1948, quelque cinquante mariages entre païens qui avaient fait l'objet d'une enquête relative au paiement de la dot en 1934. Après quatorze ans de vie conjugale, le mari n'avait pas encore payé les 25 à 75 francs qui avaient été notés alors comme constituant le solde de la dot.

---

1. SOHIER, op. cit., p. 94.

R. de BEAUCORPS, op. cit., p. 102. — Bulletin des Juridictions Indigènes, 1943, N° 6, Le Mariage chez les Basongo, p. 113.

2. A. SOHIER, op. cit., p. 35.

3. Nous ne parlons que des unions entre païens. Pour ce qui est des mariages catholiques, il a toujours été de règle d'exiger le paiement intégral de la dot avant de procéder au mariage religieux : mesure élémentaire de prudence qui apporte une garantie supplémentaire de stabilité et de paix conjugale.

Sur 338 familles païennes prises au hasard et étudiées à ce seul point de vue, nous n'en avons relevé aucune dont la dot ait été soldée avant l'union matrimoniale. La plupart même ne l'avaient pas encore soldée à la naissance du troisième enfant ; 32 ne s'en étaient pas acquittés à la naissance du quatrième : 15 sur 25, à la naissance du cinquième enfant ; 11 sur 14, à la naissance du sixième.

### **La famille d'après la coutume.**

Chez les Basongo, comme dans la plupart des tribus de type matriarcal, la famille au sens strict — progéniteurs et enfants — n'est pas proprement une *cellule sociale*, c'est-à-dire un organisme autonome se suffisant à soi-même. Elle n'est pas davantage un vain nom, comme si elle était totalement absorbée par le clan.

Elle est un *élément constituant et vital* de la cellule sociale qui est le clan, -- comme le noyau l'est de la cellule organique.

Nous entendons le terme de clan dans son acception restreinte de sous-clan, « *kidziki* », subdivision officiellement reconnue et quasi-autonome de chacun des onze grands clans qui constituent la tribu des Basongo (1).

Dans la société telle que la conçoivent les Basongo, le clan ne peut vivre sans la famille, — mais la famille ne peut vivre hors du clan, — pas plus que le noyau ne peut vivre hors de la cellule organique, privé des échanges constants qui se font de l'un à l'autre. Nous voulons parler des relations constantes et indispensables entre l'autorité clanique et l'autorité familiale.

### **Autorité clanique et autorité familiale.**

Si aucune union matrimoniale ne peut être conclue sans les accords préalables des possesseurs claniques des contractants, le rôle de l'autorité clanique ne se borne pas là. En mainte occasion elle aura à intervenir dans les affaires de la famille.

Dans les petits conflits quotidiens, le possesseur de l'épouse s'emploiera à rétablir la paix entre conjoints. Si le mari s'est rendu coupable d'abus de langage, il pourra être condamné par le possesseur de la femme à payer à celle-ci une poule, et à remettre à l'arbitre unealebasse de vin de palmier. Si les abus sont du côté de l'épouse, c'est le possesseur de celle-ci qui offrira les réparations au mari. De même, en cas d'insubordination ou refus de service de la femme. Dans les cas plus graves de voies de fait, le conjoint ou le possesseur de l'épouse, selon le cas, remettra à la partie lésée une chèvre et laalebasse traditionnelle de vin de palmier. L'épouse fugitive sera ramenée à son mari pas son possesseur, avec une poule, ou avec une chèvre, si elle a été convaincue d'adultère. Mais le mari qui aura chassé son épouse sans qu'il ait eu de torts graves à lui reprocher, se verra infliger l'obligation de lui remettre, en présence de son possesseur, une chèvre et quelques brasses de tissu. Lorsque, pour l'un des motifs reconnus par la Coutume, le mari aura résolu de répudier son épouse, il ne le fera jamais sans avoir convoqué le possesseur de celle-ci, et parfois aussi son propre possesseur, pour leur exposer les motifs de sa détermination. Il écoutera avec déférence leurs avis, et parfois renoncera à son dessein sur leurs représentations. Si la répudiation est décidée, il les prendra à témoin des dommages-intérêts versés à l'épouse répudiée, comme gage de la rupture définitive.

L'on voit par ce rapide exposé, que l'Autorité clanique et l'Autorité familiale, loin de s'opposer, se complètent et s'entraident. Elles ne sont pas en conflit, mais *en collaboration* pour la défense de l'union légitime et les intérêts de la famille.

Il est bien clair que le système peut prêter à abus, si l'Autorité clanique déborde ses

---

1. Notes Historiques sur l'Occupation des Terres, p. 46, et sq.

pouvoirs et se laisse guider par l'arbitraire ou les intérêts personnels. Quelle organisation sociale offre aux individus, des garanties absolues contre tout abus? Et les abus dont peut se rendre coupable un représentant de l'Autorité dépourvu de conscience peuvent ils justifier la condamnation de principe de l'Autorité en général?

### **La protection de la famille d'après la coutume.**

Les anciens Basongo, qui ne manquaient ni de clairvoyance ni d'expérience, avaient bien compris que la prospérité du clan est en raison de la *vitalité de la famille*, et qu'une société *se voue à la mort*, qui assiste impuissante à la *dégradation de l'union conjugale*, — aussi bien qu'une cellule organique est condamnée à périr si son noyau est atteint.

Pour donner de la solidité et de la stabilité à la famille, ils s'étaient ingénies à multiplier les garanties :

alliance préalable entre clans, écartant le danger de guerres, d'inimitié, ou de simple tension ;

droit de regard des possesseurs claniques, pour conjurer le danger des conflits toujours possibles ;

arbitrage obligatoire pour sanctionner les délits et les réparer ;

tentatives de réconciliation et retour de l'épouse au foyer ;

perte de la dot, qui n'est pas remboursée en cas de répudiation.

Ils n'ignoraient pas le postulat juridique qui interdit d'être juge et partie, et que le bon sens avait trouvé bien avant que les Juristes ne l'aient formulé.

« *Mia miel mimatendela* », disait le dicton des anciens :

Bracelets aux deux pieds s'entrecroquent ;

Il eut été chimérique de croire qu'entre époux les mieux assortis des heurts ne pussent survenir :

Or :

« *Kinin kiandi bota kiaki mu nkongo bota* » :

Oiseau perché sur ton arc, ce n'est pas toi qui le tireras ;

Nul n'est juge en sa propre cause.

Il serait absurde que des époux en conflit dussent s'arbitrer eux-mêmes. *L'arbitre imposé* ne peut à aucun titre être impliqué dans le conflit, il doit avoir tout intérêt à ce que le conflit soit apaisé. Or celui qui, avant tout autre, remplit ces conditions, c'est le *possesseur clanique* porte-parole des clans qui ont fait alliance, désigné par les ancêtres comme le défenseur attitré de l'union matrimoniale à laquelle il a donné son accord, et de la famille qui en est née.

Mais, on vient de le voir, ses pouvoirs sont doublés et renforcés par des *pouvoirs exécutifs*

### **Le mariage monogamique indissoluble dans la coutume.**

Dès les temps anciens, les Basongo ont possédé la notion d'une union matrimoniale *obligatoirement monogamique*, et sinon indissoluble, du moins qui ne peut être rompue sans de graves motifs. Il s'agit de l'union matrimoniale d'une femme appelée à exercer les fonctions de chef, « *Fumu Kân* ».

Nous en trouvons également le principe chez les Bayansi du Bas-Kwilu, aussi bien qu'en plusieurs autres tribus (1), qui acceptent ainsi, dans certains cas, la monogamie comme un *statut juridique*.

---

1. Chez les Lunda, les Babimba, les Badzing. V. A. SOHIER, op. cit. p. 222.

Sur le « Lusala » des Bazimba, ibid. p. 223.

Or, depuis que le Christianisme s'est implanté dans la société indigène, l'union monogamique n'est plus l'apanage exceptionnel d'une élite, mais *le fait du grand nombre*.

En déléguant le pouvoir législatif aux Juges-Conseillers, la Communauté leur a confié le soin et imposé le devoir d'*adapter* sans cesse la Coutume à l'évolution de la Société. Elle les oblige du même coup à *intégrer* dans le Droit Coutumier *le statut nouveau* d'union matrimoniale devenu obligatoire pour une partie notable de la population, dont les membres s'y sont *engagés volontairement* en embrassant le Christianisme. Elle leur interdit avant tout de porter atteinte aux droits de ces membres par des jugements rendus en violation de ce statut ; mais elles les oblige aussi à *le défendre* à l'égal du statut coutumier des païens.

### **Le rôle du possesseur clanique relativement au mariage chrétien.**

Tout possesseur clanique conscient de ses devoirs, des devoirs qui lui ont été imposés par les ancêtres en vue de la protection de la famille, doit user de ses pouvoirs pour la défense du mariage chrétien aussi bien que païen, selon le statut propre à chacun.

Il le devra d'autant plus que de cruelles expériences lui ont rélévé à quel point l'abandon de l'union légitime et stable en faveur de l'union libre porte préjudice aux intérêts vitaux du clan aussi bien qu'à ses propres intérêts personnels.

Entre maints exemples, nous ne citerons ici que les deux suivants :

a) Au village de Kitambo (Secteur Kafi-Gobari, Territoire de la Lukula), un nommé Ziaya Gustave pratiquait depuis sept ans (décembre 1941) l'union libre avec Mukiongo Léonie de Kinzuku. Il en eut deux enfants. En août 1948, ayant rencontré une fille plus attrayante, Kisila, il renvoya la première à son village lointain de Kinzuku, chez son possesseur clanique, à la charge duquel elle vit misérablement, sans espoir de pouvoir contracter un nouveau mariage. Si l'union avait été légitime, le possesseur aurait ramené au foyer l'épouse abandonnée et aurait condamné le mari à lui faire réparation. En cas de refus d'arbitrage de la part du conjoint, le possesseur aurait pu exiger devant les tribunaux indigènes la reconnaissance de ses prérogatives. Le fait de l'union libre le prive de tout moyen de détendre les intérêts de l'épouse lésée.

b) Au village de Kibwanga (Secteur Basongo-Bambala, Territoire du Moyen-Kwilu) le nommé Mawata Léon vivait depuis la fin de 1936 avec Buku de Yungu. Il en eut quatre enfants. En juin 1948, sans aucun motif plausible, il la renvoya, enceinte de son cinquième enfant, chez son possesseur Simon Gongo. Celui-ci protesta vainement. L'absence d'union légitime le privait de tout moyen de régler le conflit, et il se voyait forcé, selon ses obligations coutumières, de fournir à ses frais le gîte, le vêtement et la subsistance à cette famille abandonnée. Cette lourde charge lui aurait été épargnée si usant de ses pouvoirs, il avait exigé, même devant les tribunaux la cessation d'une union à laquelle, en violation de la coutume, il n'avait pas donné son consentement.

Si nous ne craignons de devenir fastidieux, nous pourrions multiplier de tels exemples

En présence de la pratique croissante de l'union libre, et de ses conséquences funestes à la prospérité des familles aussi bien qu'au prestige et aux intérêts matériels des autorités claniques, les possesseurs ont pris conscience de leurs responsabilités. Nombreux sont ceux qui se sont décidés à user de leurs pouvoirs pour prendre en main la cause du mariage chrétien légitime, et pour revendiquer même leurs droits devant les tribunaux indigènes.

### **Le rôle des tribunaux indigènes dans la défense du mariage chrétien.**

À cette requête les tribunaux ne peuvent opposer une fin de non recevoir. Ils ont assumé la tâche de défendre les droits que les autorités claniques ont reçus de la coutume ancestrale

Aucune union matrimoniale ne peut être contractée sans l'assentiment préalable du possesseur clanique. Dans la majorité des cas (nous parlons pour la région qui nous occupe) l'union libre a été engagée sans qu'il ait été consulté, ou même malgré son opposition. Sur sa dénonciation l'union doit être rompue, en tant que contractée en violation de la Coutume. Parfois il a donné son placet sur la promesse d'un mariage religieux. Mais l'un ou l'autre des conjoints, dans l'intention de se réserver un facile moyen de convoler à une autre union au jour où la première ne lui agréera plus, a refusé de s'acquiescer des conditions requises pour le mariage religieux. L'union doit être rompue en tant que contractée frauduleusement. Sur requête du possesseur de l'épouse, la seconde femme d'un chrétien bigame doit être renvoyée au même titre, par jugement des tribunaux indigènes.

Conformément aux prescriptions coutumières relatives à la répudiation, le possesseur clanique est en droit d'exiger devant les tribunaux le versement de *dommages-intérêts* à la femme renvoyée. Ce versement, qui se monte ordinairement, dans la région, à deux cents francs et une chèvre, n'a pas seulement pour objet de préserver du besoin la femme renvoyée et ses enfants; il fait office de *preuve juridique* du *renvoi définitif*.

Il importe de ne pas oublier que les *possesseurs claniques* constituent dans leur ensemble la partie la plus rangée de la population, et se montrent généralement conscients du rôle qu'ils ont à jouer relativement à l'ordre social et à la prospérité de la famille. Ils sont de plus, sauf de rares exceptions, respectés et obéis de leurs subordonnés. L'on peut en obtenir beaucoup, lorsqu'on sait leur témoigner la déférence due à leur rang social, tout en leur faisant comprendre qu'il y va de la prospérité des clans qu'ils représentent aussi bien que de leur propre intérêt de prendre sérieusement en main la défense de l'union légitime contre l'union libre, c'est-à-dire de l'ordre contre l'anarchie.

Espérons que l'incompréhension de certains adversaires déclarés de l'organisation clanique et de son système d'obligations partagées et de responsabilités collectives, ne détruira pas inconsidérément *l'instrument irremplaçable* de défense de la famille, que constitue l'intervention du possesseur clanique dans les questions familiales, — pour lui substituer *le règne de l'individualisme*, qui a déjà conduit tant de « détribalisés » à la licence des mœurs et à la dissolution de la famille.

R. de Beaucorps, S. J.

---

# La Parenté.

## Terminologie en Ki-ngwana.

par LECOSTE Beaudoin.

Cette étude a été faite en interrogeant des indigènes appartenant aux tribus suivantes : Bakusu, Bagengele, Wasongola, Warega, Bakwange, Lokele, (de Kindu) tous du District du Maniema

*Note au sujet du pluriel des mots dont il est question ci-après :*

baba, mama, babu, ndugu, wifi, shemegi, bibi, bwana, shangazi, dada, kaka sont invariables au pluriel. Les indigènes ont cependant l'habitude de faire le pluriel en wa ou plutôt ba (influences langues locales).

Les autres mots font leur pluriel en wa ou plutôt ba, watoto, wayukulu, wakubwa, wadogo, wajomba, wakwe.

*Note au sujet de l'orthographe de certains de ces mots : shemegi devient shemeki, ndugu devient nduku, ou g = k, mudogo devient muloko, g = k et d = l, mtoto, mkubwa, devient mutoto et mukubwa. Mkwe devient mukwe. Influence phonétique des langues locales, surtout langues balubaisées.*

### I. — ASCENDANTS ET DESCENDANTS en ligne directe

1. — Père	baba
2. — Mère	mama
3. — père du père	babu
4. — mère du père	babu
5. — père de la mère	babu
6. — mère de la mère	babu
7. — arrières grands-parents	babu
8. — fils	mtoto
9. — sa femme	mukwe
10. — fille	mtoto
11. — son mari	mukwe
12. — petits-enfants	muyukulu
13. — arrières petits-enfants	muyukulu

### II. — FRERES; ET SCEURS — Leurs femmes et maris.

14. — frère aîné (pour un homme)	mukubwa
15. — » » ( » une femme)	kaka
16. — » cadet ( » un homme)	mudogo (muloko)
17. — » » ( » une femme)	kaka
18. — sœur aînée (pour un homme)	dada



V. — PARENTS DU COTE DE LA MERE.

56. — frère de la mère	mujomba
57. — sa femme (pour un homme)	bibi (car je pourrais l'épouser si veuve)
58. —    »       (    » femme)	shemegi
59. — fils du frère de la mère	ndugu
60. — sa femme (pour un homme)	
si 59 est + jeune	mukwe
»    » + vieux	shemekí (bibi)
pour une femme	mayina
61. — fille du frère de la mère	ndugu
62. -- son mari (pour un homme)	idem n° 60 (selon que 61 est + jeune ou + vieux)
pour une femme	idem           »           »           »
63. — petits-enfants du frère de la mère	muyukulu
64. — sœur aînée de la mère	mama mukubwa
65. —    » cadette       »	mama mudogo
66. — leurs maris	baba
67. — fils de la sœur de la mère (pour un h.)	ndugu
68. —    »       »       »       (    » f.)	ndugu
69. — sa femme (pour un homme)	idem n° 60 (selon que 67 ou 68 sont + jeunes ou + vieux)
70. —    »       (pour une femme)	idem           »           »
71. — fille de la sœur de la mère (pour un h.)	ndugu
72. —    »       »       »       (    » f.)	ndugu
73. — son mari (pour un homme)	idem n° 60 (selon que 71 ou 72 sont + jeunes ou + vieux)
74. — son mari (    » femme)	idem    »    »

VI. — PARENTS DU COTE DE LA FEMME.

75. — femme	bibi
76. — son père	mukwe
77. — sa mère	mukwe
78. — frère aîné de la femme	mukwe
79. — sa femme	mukwe
80. — frère cadet de la femme	shemegi
81. — sa femme	tibi mudogo
82. — sœur aîné de la femme	mukwe
83. — son mari	mukwe
84. — sœur cadette de la femme	bibi
85. — son mari	shemegi-mume mundjangu
86. — fille du frère de la femme	shemegi
87. — sa femme	mukwe
88. — fille du frère de la femme	bibi mudogo
89. — son mari	mume mundjangu
90. — fils de la sœur de la femme	mtoto
91. — sa femme	mukwe
92. — fille de la sœur de la femme	mtoto
93. — son mari	mukwe
94. — fille du fils du frère de la femme	muyukulu

VII. — PARENTS DU COTE DU MARI.

95. — mari	lwana
96. — père du mari	mukwe
97. — mère du mari	mukwe
98. — frère aîné du mari	mukwe
99. — sa femme	shemegi
100. — frère cadet du mari	bwana
101. — sa femme	shemegi
102. — sœur aînée du mari	wifi
103. — son mari	shemegi
104. — sœur cadette du mari	wifi
105. — son mari	shemegi
106. — fils du frère du mari	mtoto
107. — sa femme	mukwe
108. — fille du frère du mari	mtoto
109. — son mari	mukwe
110. — fils de la sœur du mari	bwana mudogo
111. — sa femme	mke mundjangu
112. — fille de la sœur du mari	mayina
113. — son mari	mukwe

REMARQUES :

Les arrières petits-enfants d'un homme sont frères et sœurs entre eux.

Tous les arrières petits-enfants appellent les petits-enfants mâles « baba » et seront appelés par eux « watoto ».

Tous fils d'un « baba » sont frères entre eux (aînés ou cadets). Toutes filles de « mama » sont sœurs entre elles (idem).

Tous les enfants de « baba » et de « mama » sont frères et sœurs entre eux.

Tout mâle d'un clan est : baba, mukubwa, mudogo, mutoto ou muyukulu.

Toute femelle d'un clan est : mama, mukubwa, mudogo, mutoto ou muyukulu.

La femme de tout baba est mama.

Le mari de toute mama est baba.

L'enfant d'un premier lit est mutoto pour le conjoint du père ou de la mère. Il les appelle baba ou mama.

*Définition du Mukwe.*

Le Mukwe est l'état tabou dans lequel se trouvent certains membres de la famille vis à vis de certains membres par alliance.

Ainsi, les beaux-parents et les beaux-enfants sont mukwe entre eux. Un homme ne peut regarder sa belle-mère, doit si possible l'éviter et ne lui parler que sans la regarder. Il en est de même d'un femme vis à vis de son beau-père. Le beau-père pour son beau-fils et la belle-mère pour sa belle-fille sont également mukwe, mais à un moindre degré. Dans certains cas, on peut regarder le mukwe, mais on doit s'adresser à lui avec des marques de grand respect. On ne peut jamais se marier avec un mukwe.

VOCABULAIRE COMPLEMENTAIRE.

veuf-veuve-célibataire  
feu  
fiancé(e)  
bébé  
dernier né  
jumeaux  
orphelin  
enfant illégitime  
maîtresse-concubine  
amant-aimée

mugani  
hati  
muchumba  
mtoto wa maymay  
kitinda mimba  
mapasa  
yatima  
halamu  
hawara (bahala)  
mupenzi

LECOSTE B.



## Les Walese.

Par BALTUS M.  
*Administrateur Territorial*

### 1. - HISTORIQUE.

Dans la région de Mambasa, cinq grandes familles du groupe désigné globalement par le terme « Walese-Mamvu » sont constituées en chefferies désignées officiellement sous les noms de « Walese Karo » et « Walese Dese ».

Ce sont :

1. les Walese (
2. les Karo (
3. les Maro ( « Walese-Karo » - Chef Tshaminonge.
4. Masha (
5. les Dese ( « Walese-Dese » - Chef Arambi.

Ces populations, en général, n'ont encore relativement pris que peu de contacts avec l'Européen, elles sont, jusqu'à présent, restées isolées dans les profondeurs des forêts où elles avaient trouvé refuge contre les envahisseurs successifs.

De Calonne-Beaufaict admet qu'installés vers le XVI<sup>me</sup> siècle sur le Mbomu, ces Walese-Mamvu furent contraints à une retraite continue vers le sud suivant l'axe Niangara-Gombari suite à la pression exercée par les diverses vagues d'invasions soudanaises.

Au XVII<sup>me</sup> siècle, leur habitat se serait silué entre l'Uele et le Bomokande. Telle est d'ailleurs, à ce sujet encore, la conclusion de de Calonne-Beaufaict (cfr. « Azande », p. 149) « ... nous voyons une population de petite taille (Mamvu) avec des pygmées (Efe) et des types croisés (Wambutu) s'étendre du Mbomu vers l'Uele et vers les lacs et être les derniers néolithiques, de l'Afrique. »

Nous pensons que l'histoire des races du Congo et, pour ce qui nous intéresse, celle des populations du nord-est, dépend avant tout d'une vaste étude d'ensemble en fonction précisément des événements extérieurs au Congo. Les grands courants ethniques d'origine soudanaise, nilotique, hamitique dont la relation serait confirmée par les chroniques africaines pourrait expliquer, par répercussion, les migrations des populations autochtones, migrations dont nous arriverions ainsi à déterminer approximativement et le sens et l'époque. Ceci n'est que la proposition d'un système d'étude fondé sur une hypothèse. Jusqu'à présent, nous n'en sommes d'ailleurs réduit qu'aux seules hypothèses, mais le fait de les émettre, pensons-nous, qu'elles soient plus tard infirmées ou confirmées, est déjà très utile s'il sert à provoquer des débats sur la matière.

Pour l'histoire des clans walese il est en tout cas nécessaire, si l'on veut poser quelques jalons dans le temps, de s'appuyer sur les événements extérieurs, plus particulièrement sur les événements soudanais. En effet, les fluctuations politico-sociales, vastes raz de marée balayant les sociétés noires du soudan, ont épuisé, vers le sud, les vagues successives de leur violence. Ces vagues sont venues mordre sur le vieux fond « Walese-Mamvu », premier occupant de la région des Uele, les forcèrent tout d'abord à un recul de plus en plus accentué vers le Bomokande et ensuite vers les profondes forêt de la Nduye et de l'Epulu.

Mais examinons le détail de ces faits.

Il est admis qu'à l'origine le Soudan était peuplé de négrites, nos actuels Pygmées, obligés, des siècles écoulés, à battre en retraite devant des invasions nègres. Ces Pygmées, incontestablement, constituent le premier fonds ethnique de la région Uele-Ituri.

Vers le III<sup>me</sup> siècle de notre ère, des berbero-éthiopiens à peau rouge envahissent à leur tour le Soudan. Ils sont supérieurs à leurs prédécesseurs parce qu'ils connaissent l'emploi du fer et la fabrication de la poterie. Guidés par un sens politique et social très avancé, ces berbero-éthiopiens créent les royaumes de Ghâna sur le Niger occidental, de Koukya sur le Niger oriental et de Kânem dans la région du Tchad. C'est là du moins la tradition voulue par la chronique soudanaise « Tarikh es Soudan » due à l'auteur songhaï Abderrahman bin Abdallah (XVI<sup>me</sup> siècle). Les nègres fuient cette invasion berbero-éthiopienne et émigrent vers le Sud, vers l'Uele. Si une fois de plus nous nous en référons aux précieuses notes de de Calonne-Beaufaict, il note ce renseignement : les premières colonnes soudanaises de Bari-Logo, entraînées au XVI<sup>me</sup> siècle par une vague Shilluck, rencontrèrent des indigènes de petite taille, à la peau foncée, armés de frondes. Ne s'agissait-il donc pas là des ancêtres des Walese-Mamvu installés, à cette époque dans la région du Mbomu et ce depuis peut-être la formation des grands royaumes soudanais du III<sup>me</sup> siècle ?

Pendant de longs siècles, isolés de tous rapports avec le Soudan, ces peuplades vont vivre en symbiose avec les Pygmées. Pendant de très longues années, elles ignoreront jusqu'à l'emploi du fer et, au seuil même du XIX<sup>me</sup> siècle, elles en seront encore au stade de la pierre polie (cfr. de Calonne-Beaufaict : aire des cupules).

L'influence déprimante de la forêt, les grossières superstitions, les guerres intestines, les épidémies constitueront pour les Walese-Mamvu autant de stagnation sinon de rétrogradation.

Devenus, par la force même des choses, outrancièrement particularistes, ces grands groupements se diviseront en clans et les clans en familles absolument autonomes. Chaque individu vivra presque sans contact avec l'autre : sa famille, sa hutte, son champ et la bête prise au piège est hâtivement dépecée et mangée en secret par les seuls membres de la « gens ». Qu'il suffise, encore en 1943, d'examiner la disposition des villages Dese de l'intérieur de la forêt les cases, au centre des bananeraies, sont isolées à grande distance l'une de l'autre et, à proprement parler il n'existe pas de village. Cet atavisme a imprimé à ces populations le sceau de l'insociabilité due à la crainte, à la méfiance. Et ceci explique en partie, à l'heure actuelle, toutes nos difficultés à faire admettre à cette race le concept d'un pouvoir centralisé, d'un chef unique étendant ses prérogatives à tous les clans, à toutes les familles sans aucune distinction.

Quant aux rapports des Walese avec les Pygmées, ils durent être, au début, assez fluctuants. Tous conservent le souvenir de guerres ancestrales : les Pygmées exerçaient leurs représailles par la mise des cultures en coupe réglée et en décochant des volées de flèches à quiconque se hasardait hors des bananeraies. Plus tard et petit à petit, le Pygmée en vint, volontairement en somme, à s'asservir au noir. En effet, en principe on peut affirmer que le Pygmée se reconnaît client de tel indigène déterminé dont il tire un profit immédiat : armes, « mulumba » (pagne en écorce d'arbre), nourriture, chanvre à fumer, etc. On peut affirmer que le chanvre est devenu, chez les Walese, une véritable nécessité sociale : si le Pygmée doit chasser, il exige ce stupéfiant dont il est incapable, par lui-même, d'assurer la culture et doit en être absolument ivre pour attaquer l'éléphant à la lance, le blesser et ensuite le suivre à la piste. Le chanvre est donc la base essentielle des transactions nègre-Pygmée : le nègre cultive le chanvre pour faire chasser le Pygmée et s'en faire remettre ensuite le produit de la chasse (viande et surtout ivoire). Il est enfin curieux de constater que les Pygmées, premiers habitants de la grande forêt sont devenus pour le nègre, au même titre que la femme, une véritable matière commerciale. Tel nègre offre à un autre nègre autant de hoes ou de masses de fer (« dundu ») pour s'assurer le travail définitif ou temporaire de tel Pygmée ou de tel clan de Pygmées déterminé (vente ou location). Ces derniers se soumettent d'ailleurs volontairement à cet état de choses pour autant, comme dit plus haut, qu'ils en tirent un profit immédiat toujours disproportionné, il va sans dire, à leur désavantage. L'ancienne coutume connaissait des cas de rupture de contrats de vente ou de location dont les Pygmées faisaient l'objet. (cfr. notes infra sur

la situation sociale du Pygmée chez les Walese).

Enfin, outre ce qui précède, les rares contacts entre voisins dus aux longues distances d'un établissement à l'autre et à l'insécurité des pistes poussèrent très rapidement les Walese, dans des proportions variables selon les clans, à prendre femme chez les Pygmées, d'où ces curieux types métissés de rencontre courante. Ce fait et probablement le manque de produits d'industrie dignes de constituer par eux-mêmes une richesse (« mali »), marquent sans doute l'origine lointaine du mariage sans dot, par échange de femmes entre clans, forme vraisemblablement empruntée aux Pygmées (« kuoana kichwa na kichwa ») et prohibée par nous sous prétexte d'immoralité.

Mais reprenons à présent le cours des événements.

Sous l'influence de l'Islam importé par les Berbères, les XVI et XVII<sup>me</sup> siècles marquent l'apogée des grands empires noirs musulmans de Songhaï (dynastie Askia) et de Bornou (dynastie Saïfaouas). Au XVII<sup>me</sup> siècle, ces deux empires entrent en contact direct avec les Arabes : le Songhaï est envahi et soumis par une armée marocaine, dans le Bornou la province de Kânem tombe aux mains de la tribu pillarde d'Ouled Sliman. Ce double événement cause de graves remous dans tout le Soudan. Ces conquêtes brutales rompent l'équilibre des grands empires noirs et provoquent de nouveaux exodes vers la forêt équatoriale. Ils se traduisent vers la fin du XVII<sup>me</sup> siècle et le début du XVIII<sup>me</sup> siècle par la flèche d'invasion Mayogo lancée jusqu'au Bomokande. L'arrivée des Mayogo a sans doute provoqué en direction du sud du Bomokande un grand recul des Walese-Mamvu et sans doute également celui des Babudu, groupe bantu, à cette époque installé sur cette rivière entre les Makere d'une part et les Walese-Mamvu d'autre part.

Et chose curieuse, c'est à cette période agitée que doivent remonter les plus anciens souvenirs de cette race. En effet, dans les généalogies, les ancêtres les plus lointains se situent à une moyenne de huit à neuf générations de notre époque (coups de sonde donné dans les clans Masha, Andikahu, Anditunzu et Andiduba) et c'est le seul point d'ailleurs pour lequel il n'y ait pas de contestations dans leurs généalogies confuses et contradictoires. Or, si nous nous appuyons sur le système de computation admis par de Calonne-Beaufaict, soit vingt-sept ans par génération, ceci nous ramène à une moyenne de 230 ans en arrière, aux débuts du XVIII<sup>me</sup> siècle, moment de l'invasion Mayogo et époque à laquelle les anciens des clans Walese affirment que leurs ancêtres sont venus du nord, de la région d'au-delà des rives du haut Bomokande.

En conclusion : entre 1700 et 1720 les Walese-Mamvu sont, une fois de plus, et ce d'une façon générale, en retraite vers la rive sud du haut Bomokande, le haut Népoko, la basse Afande (argument confirmatif : aire de cupules et d'outils néolithiques dans l'angle ouest formé par les rivières Nepoko et Afande, clan Andibake, chefferie Dese). Après le choc Mayogo, les positions occupées durent être approximativement les suivantes :

1<sup>o</sup>. les Dese bordent la rive gauche du Nepoko et prennent position sur ses gros affluents sud : les rivières Uara, Afande, Mambo et s'étendent jusque vers les sources du Ngayu (clan Andiduba toujours resté très autonome).

2<sup>o</sup>. les Masha suivent les Dese et s'installent derrière eux à la rivière Kero.

3<sup>o</sup>. les Karo, les Walese, les Maro, les Vonkutu occupent la rive gauche du haut Bomokande, les régions des sources du Nepoko et de la Nduye, le haut Epulu et s'étendent au-delà de cette dernière rivière en direction du haut Ituri.

Tous sont d'accord pour désigner leurs « malongo » (anciens villages) dans ces régions car, nous le répétons, de cette période de leur histoire date pour eux les souvenirs les plus anciens. Les Dese, par exemple, sont unanimes à déclarer qu'ils proviennent du Mont Menda

(montagne de la région de Gombari) et ils énumèrent très bien l'ordre de retraite de leurs clans. Les Masha, de leur côté, reconnaissent, d'une façon tout aussi unanime, avoir fermé la marche de la colonne Dese et, dans tous les déplacements ultérieurs, nous verrons constamment ce clan dans la position d'arrière-garde.

La fin du XVIII<sup>me</sup> siècle et les débuts du XIX<sup>me</sup> siècle marquent le cours des grandes invasions azaande et l'ascension des castes militaires mangbetu. Les « Mangbetu » (terme désignant à l'origine la famille-chef, elle-même probablement d'origine azaande) prennent souche chez les Makere de la région de Zobia. Toute leur histoire est axée sur le Bomokande. Sous le règne de leur grand chef Nabiembali (+ vers 1860), des groupements d'origine bantu, les Mangbele (parents des Ababoa Bokapu), à l'ouest du Bomokande, furent, après de longues luttes, soumis à la domination mangbetu et gouvernés par Balanga, fils de Nabiembali. Vers 1875 une révolte éclate contre le mangbetu Munza, révolte au cours de laquelle il est assassiné. Grâce à cette conjoncture violente, les Mangbele redeviennent indépendants. De leurs anciens maîtres mangbetu ils ont adopté leur forte organisation militaire et, dès cette époque, le clan Mavangaruma conduit par le chef Gombari commence des séries de conquêtes vers les sources du Bomokande, celles de l'Epulu et le haut Ituri.

Les Walese ne peuvent opposer aucune résistance sérieuse à ce nouvel envahisseur et l'attaque des Mangbele est pour eux le signal d'un nouveau recul dans les profondeurs des forêts.

1°. l'aile droite Dese (probablement à cause de la pression Mambu vers la rive gauche du Nepoko) s'infléchit vers le confluent de la Baïsa et de la Nduye (à remarquer qu'à l'heure actuelle les Dese revendiquent comme limites de leurs terres ancestrales la Nduye vers le sud et le Nepoko vers le nord). Certains clans remontent le cours des rivières Afande et Mambo (Andibake et Andisengi) et des fractions du clan Andali (famille des Anditshulu) franchissent même le cours moyen de la Ndeye et fuient vers les sources de la rivière Lubei.

2°. les Masha, à la suite des Dese, passent de la rivière Kero à la rivière Uara.

3°. les Walese (clans Andibuta et Andifele) fuient entre la Nduye et l'Epulu, les gens du notable Tuse s'éloignent vers l'Ituri, le franchissent et cherchent protection chez les Baniari de Kilo. Certains éléments Walese réussissent même à s'infiltrer au travers des Baɓ were, alliés des Bakumu-Bapungomo, déjà installés entre l'Epulu et l'Ituri, et atteignent cette dernière rivière où ils s'établissent.

4°. les Maro (sauf la famille Ombi qui reste en arrière sur la haute Nduye) descendent le cours de la Nduye et vont s'établir sur le cours de l'Itoro, certains d'entre eux poussent même jusqu'aux sources du Ngayu où ils se mêleront assez intimement au clan Dese des Andiduba.

5°. les Vonkutu descendent le cours de l'Epulu, certains passent sur la rive droite de l'Ituri et s'établissent à leur actuel emplacement de la route de Beni tandis que d'autres, les Bafwalu, très proches alliés des Andibuta, restent sur la rive droite de cette rivière.

Seule la grande majorité des clans Karo tombe au pouvoir des Mangbele et est réduite en esclavage. Ce moment de l'histoire des Walese (vers 1875-80) mérite qu'on s'y arrête surtout pour l'étude des Karo sous la domination des mangbele.

Les clans Karo restés au pouvoir des guerriers de Gombari sont les suivants :

- |                   |                   |
|-------------------|-------------------|
| 1. clan Kofi      | notable Fefeko.   |
| 2. clan Bayego    | notable Batari.   |
| 3. clan Andikabo  | notable Kenetawo. |
| 4. clan Andutzu   | notable Nbangô.   |
| 5. clan Anditunzu | notable Kumohu.   |
| 6. clan Andibili  | notable Kusara.   |

7. clan Andikutsi	notable Musambala.
8. clan Morahu	notable Ndelea.
9. clan Andímeme	notable Boruru.

De cette domination, les Karo ont conservé trois choses essentielles qui les caractérisent :

1°. le parler kingbetu.

2°. un plus grand sens de la discipline.

3°. le mépris des autres clans walese qu'ils traitent d'une façon péjorative de « Pygmées » (ceux-ci leur rendent d'ailleurs ce mépris en leur appliquant, en kilese, l'épithète injurieuse « mede mede », c'est à dire « esclave »).

Le système politique instauré par Gombari dans les régions conquises fut simplement calqué sur celui des Mangbetu et frappé, en conséquence, au coin du népotisme. Il délégua ses pouvoirs à ses fils Isu et Mude (ce dernier récemment décédé, le 13 septembre 1942, à l'hôpital de Gombari). Isu, retranché sur une position stratégique, au Mont Mengu, où l'on peut encore admirer un gong géant lui ayant, paraît-il, appartenu, gouvernait la rive droite de la Lendre, Mude occupait la rive gauche de cette même rivière.

Les Mangbele exigeaient de leurs esclaves le travail et le tribut. Le tribut consistait surtout en jeunes femmes et en pointes d'ivoire. Dans les premières années de l'Etat Indépendant, les Karo furent également astreints à fournir du caoutchouc à leurs maîtres. A l'heure actuelle on trouve encore chez les Mangbele de nombreux descendants de ces femmes esclaves et, bien que ce ne soit pas proclamé officiellement, ces gens ont conservé un statut politique et social inférieur, ils subissent une véritable « capitis diminutio » au sens romain du terme. D'autre part, de l'aveu même de Tshaminionge, l'actuel chef des Walese-Karo, avant la « guerre des Mangbetu », l'ivoire ne possédait chez les Walese aucune valeur intrinsèque en dehors de l'emploi lui réservé à fabriquer des pilons destinés à battre les pagnes en écorce d'arbre.

En compensation du travail et du tribut, les Mangbele donnaient aux Karo des morceaux de fer et de laiton (les Walese, au cours du XIX<sup>me</sup> siècle, venaient seulement, en effet, d'abandonner la pratique de la pierre polie). Outre cela, les Mangbele assuraient, comme nous le verrons plus loin, par la puissance de leurs armes, la protection des populations et des pays conquis.

En conclusion : pour peu qu'elle ait duré (à peine un quart de siècle), la domination des Mangbele a tellement influencé les Karo qu'en 1943 ils conservent toujours sur eux l'empire d'une énorme influence morale surtout fondée sur la superstition. Comme nous demandions un jour chez le notable Kumohu pourquoi les Karo ne réclamaient pas les enfants d'anciens esclaves restés chez les Mangbele pour les réintégrer dans leurs clans, auprès de leurs parents, il nous fut répondu qu'ils n'oseraient le faire parce que le chef Mude conservait dans un sachet les anciennes traces de leurs pas et qu'une telle réclamation équivaldrait pour eux à un arrêt de mort.

La fin du XIX<sup>me</sup> siècle consacra à jamais, chez les Walese, le souvenir d'une période particulièrement agitée. A peine, en effet, la conquête des Mangbele évitée, ils doivent faire face à deux nouveaux ennemis, venus de sud cette fois, les Arabisés et les Bakumu.

D'après les renseignements recueillis chez les Arabisés de Mambasa, leur installation la plus importante, vers l'arrivée de l'expédition de Stanley au secours d'Emin Pacha, se situait au célèbre passage de l'Ituri, à Mawambí. Cet emplacement devait, plus tard, devenir un poste fortifié de l'Etat Indépendant. Le chef arabisé le plus éminent aurait été Kilonga Longa (originaire de Tabora). D'autres Arabisés, chefs de bandes, étaient également installés à Mawambí : Isimo, Musafirí, Salambongo, Sumaíli, pour ne citer que les principaux.

En réalité tous ces Arabisés, d'après Mayidi bin Musa, leur actuel chef à Mambasa, n'étaient en réalité, dans la région, que des délégués de l'Arabe zanzibarite Abedu bin Salumu, installé à cette époque à Kirundu sur le cours du Lualaba. L'une des premières races qu'il avait soumises

était celle des Bakusu et leur aide ultérieure lui avait permis d'étendre sa domination plus loin. L'activité principale des « Bangwana » était la chasse à l'esclave et à l'ivoire. Pour ce faire, ils installèrent de tous côtés des zeriba fortement défendues, points d'appuis pour leurs expéditions dans les régions voisines.

Les Bakumu, les premiers, eurent à subir leurs sanglantes expéditions. En avril 1943, nous avons encore eu la chance de pouvoir recueillir le témoignage d'Apagbololo, vieillard du clan mukumu des Bapokeri, âgé, à notre estimation, d'environ 75 ans. Voici, en substance, son poignant témoignage : « Je suis très âgé, j'ai vu passer Nyange Nyange (Stanley) à l'âge où on commence à chasser les oiseaux (entre douze et quinze ans). Les anciens des Bapokeri l'ont ravitaillé et, je n'en rappelle, il nous a payé avec des perles. A cette époque, les Arabisés Kilonga Longa, Musafiri et Isimo étaient installés à Mawambi. Ils étaient aussi nombreux que des grains de sable. Ils nous ont livré une guerre sans merci : ils enlevaient nos jeunes garçons et nos jeunes filles pour les emmener en esclavage dans la région de Kirundu. Pour nous terroriser davantage, ils livraient certains de nos frères captifs au supplice du pal, d'autres avaient les oreilles ou les poings coupés. Le clan des Bapokeri a supporté de lourdes pertes. Beaucoup d'anciens, prisonniers, furent décapités par les Arabisés. Le clan des Bapoto (= Ipoto dans les relations de Stanley) a complètement disparu depuis lors, leur chef, Mawambi, fut égorgé sur les ordres de Kilonga Longa. Mbida, père du chef Umande, a lutté sans cesse contre les Arabisés, c'est ce qui a protégé son clan d'une complète destruction. Je me rappelle également que nous pouvions racheter nos captifs avec des défenses d'éléphant ». Il convient d'ajouter à ce témoignage que la résistance victorieuse de Mbida fut consécutive à un rapt de fusils au détriment des gens de Musafiri et dont le maniement aurait été expliqué par une femme arabisée transfuge chez les Bakumu. Les Arabisés prétendent au contraire que ce Mbida n'aurait été ni plus ni moins qu'un esclave mukumu de Musafiri parvenu aux plus grandes dignités grâce à ses intrigues auprès des premiers Européens.

L'Arabisé Moini s'était installé à la rivière Kero, à proximité d'Andudu, et le chef Tshaminonge a encore travaillé sous ses ordres. A propos de ce Moini, décédé à Mambasa en 1940, nous relevons cette note intéressante de Monsieur l'A. T. Gérard, dans sa lettre du 16-7-1936, adressée à Mr. le Gouverneur de la Province Orientale à propos de la découverte de Fort Bodo : « Bien que me limitant, pour le moment, à une série de mots, à bâtons rompus, je crois aussi intéressant de signaler que l'ancien chef des Arabisés d'Andudu, Moini Shomari, n'est autre que Mouini Somai dont il est question dans le Tome 1<sup>er</sup> de « Dans les Ténèbres de l'Afrique » dans les rapports du major Barttelot et de William Bouny. Mouini Somai réside actuellement à Mambasa. Ses souvenirs se limitent aux faits qui ont surtout marqué l'arrière colonne commandée par Barttelot et qui, en réalité, est restée en dehors du véritable théâtre des exploits de l'expédition... Mouini Somai, qui avait d'abord apporté un grand secours à l'expédition, disparut un jour avec des fusils, révolvers et une couverture de tente, qu'il finit d'ailleurs par restituer, c'était, par ailleurs, un des principaux lieutenants de Tippou Tib ».

S'ouvre alors pour les Walese la sombre période des poings coupés, du carcan, du fouet, de la chasse aux femmes et à l'ivoire. Sur le déclin du XIX<sup>me</sup> siècle, ces clans, traqués de toutes parts, se dissocient au gré du hasard et se réfugient au plus profond des forêts où ils s'abritent dans des cavernes rocheuses. Comment, après cela, s'étonner de l'actuelle xénophobie du Mulese ?

Il semble qu'eurent surtout à souffrir des raids des Arabisés de Mawambi le grand clan des Maro et les importantes branches Andiduba et Andalí, des Dese, répartis, à l'époque, sur les rivières Ito, Isoro, et Ngayu. Les Andalí et les Andiduba se replièrent en désordre vers le nord et moyennant de nombreux dons de jeunes femmes et de chèvres obtinrent droit d'asile chez les Andi-

bake de Kopa Kopa. Le 22 avril 1943, à la rivière Afalama, nous avons eu l'heureuse chance d'arrêter Dzodzo, grand sorcier des Andalî et tête du mouvement de résistance à l'Européen depuis au moins trente ans. Cet homme doit avoir actuellement plus de cinquante ans d'âge. Nous lui avons demandé s'il se souvenait de la fuite des Andalî, lors de la guerre des Arabisés, chez les Andibake de Kopa Kopa. Il nous a répondu qu'à cette époque il était très jeune et, d'un geste de la main indique la taille d'un garçonnet de quatre à cinq ans, mais il est exact, ajoute-t-il, que son clan ait fui chez les Andibake, son père est mort chez eux et sa tombe se trouve dans la région de la rivière Afande.

Il nous fallut de très longues années pour purger cette région des Arabisés et bien mieux, très longtemps encore il nous fallut composer avec eux, ils étaient les seuls susceptibles de nous fournir des postes de relais et de porteurs, les Walese se montrant absolument réfractaires à ce service. Et c'est ainsi que l'on vit, encore en 1910, Monsieur Sifer envoyer l'Arabisé Kema Kema de Wamba à la rivière Mambo afin de constituer un de ces postes entre Andudu et Avakubi. De même, l'Arabisé Timba Timba avait son établissement à l'actuel village de Nduye, mais sur la rive droite. Tous ces Arabisés sont actuellement regroupés à Mambas et à Ebiane où ils sont constitués en chefferies.

Les incursions des Bakumu constituent, au point de vue chronologique, un fait presque concomittant à la guerre des Arabisés, celle-ci fut la cause principale de ces migrations au nord de l'Epulu. A ce sujet, nous avons d'ailleurs recueilli le témoignage précis du nubombi Asumani, fils de Mbida, héros de la résistance aux Arabisés dont il est question plus haut. Voici ce qu'il déclare : « Les invasions bakumu chez les Walese, sont la résultante de la désorganisation de leurs clans suite au triple fait de la guerre des Arabisés, du passage de l'expédition de Stanley, de la création du premier poste de l'Etat Indépendant à Mawambi. Suite aux campagnes des Arabisés la plupart des chefs de clans avait été massacrés, les clans eux-mêmes étaient décimés, déseparés, à son passage Stanley s'était violemment heurté à certains éléments bakumu, entre autre aux Bapwere, enfin les premières exigences des Européens de Mawambi s'adressant à des populations encore sauvages causèrent l'exode et la dissidence des Bapokeri, des Bapama, des Bapungomo, des Andekwaka et des Bapwere au nord de l'Epulu. Plus à l'est la famille des Mayaku suivait le même mouvement. Ils refoulèrent les Walese et, instruits à ce genre de campagnes par les Arabisés, ils se livrèrent à des incursions en profondeur. » D'après ce témoignage on peut donc situer le mouvement des clans bakumu vers le nord de l'Epulu entre les années 1890 et 1900.

Les Bakumu (Babira de la forêt) forment actuellement deux grandes chefferies respectivement connues sous les noms de Bakwanza (est de Mambasa) et de Babombi (ouest de Mambasa). Certains d'entre eux, comme nous l'avons déjà noté plus haut, entre autres les Bapungomo et leurs alliés Bapwere et Andekwakwa, occupaient, à cette époque, environ depuis un siècle et demi les terres comprises entre l'Epulu et l'Ituri, les autres clans étaient installés au sud du cours moyen de cette dernière rivière. Le clan des Bapwere a livré combat, en 1887, à l'expédition de Stanley au secours d'Emin Pacha, au fort Bodo (km. 553 de l'actuelle route d'Irumu, dont les vestiges ont été mis à jour en 1936 grâce aux recherches de Mr. l'A. T. Gérard). Pour les causes énumérées dans le témoignage d'Asumani, fils de Mbida, les Bakumu franchissent l'Epulu et leurs incursions atteindront, vers l'ouest, chez les Dese, le carrefour des pistes Wamba-Penghe-Andudu (village de notable Imodu), vers l'est, tous les clans Karo, jusqu'aux environs de la rivière Lendre subiront leurs attaques. Ces Bakumu mettent à feu et à sang tout ce qu'ils rencontrent, se livrent à des scènes de cannibalisme et vont même, à en croire la tradition horrifiée de certains clans walese, jusqu'à déterrer des cadavres pour les manger. Le clan Andisedi, de l'actuel notable Ayali (sous-chefferie Mayaku), se serait particulièrement distingué dans ce genre d'exploits. A la rivière Lendre ces

Andisedi se heurtèrent aux Mangbele de Mude et se livrèrent dans ces savannes boisées une bataille dont l'issue, selon la tradition, fut douteuse, mais grâce à leur intervention énergique les Mangbele enrayerent le fléau dont étaient menacés leurs sujets. A noter enfin qu'à l'heure actuelle la trace des anciens villages bakumu des clan Bapokeri, Bapama et Bapungomo jalonne encore toute la rive nord de l'Epulu.

Le début du XX<sup>me</sup> siècle, par la création du premier poste de l'Etat Indépendant à Andudu, ouvre l'ère de notre occupation chez les Walese. A cette époque, les soucis des premiers Européens s'attachent particulièrement à la production du caoutchouc et à l'organisation de caravanes de porteurs pour son évacuation vers Wamba. Plus tard (après la guerre 1914-18), on s'intéresse à l'organisation des circonscriptions et des juridictions indigènes (conseils de secteurs) et cela nous vaut la formation des deux grandes chefferies des Walese-Karo (chef Tshaminonge) et des Walese-Dese (chef Bula; du clan Andimawo, investi le 1-4-1924, assassiné au village du notable Kopa Kopa, clan Andibake, le 2-10-1927 — actuel chef, Arambi, du clan Andape).

La conclusion de ce chef historique des Walese se dégage d'elle-même : sans contacts pendant de longs siècles avec leurs voisins, restés les derniers néolithiques de l'Ituri, leurs clans divisés et subdivisés à l'extrême ont, dès les premières invasions, été obligés à une retraite constante, à moins de subir la loi du vainqueur. Jamais ils n'ont connu d'organisation centralisée, chaque chef de famille était son propre maître et vivait à l'écart du voisin. Ceci explique donc, chez eux, l'échec complet du système d'administration indirecte. Le chef investi a, en réalité, ses pouvoirs limités à son clan et, hors cette limite, il n'est pas ou peu écouté.

Des enquêtes menées sur la nature du pouvoir, selon l'ancienne coutume, aboutissent à des résultats édifiants.

Chez les Dese, clan Andibake, la tradition enseigne que le pouvoir revient à celui qui a le plus de meurtres à son actif, c'est lui le plus fort, il est craint et obéi. L'intéressé se glorifie d'ailleurs de ses sanguinaires exploits par le port, pour chaque mort d'homme, d'un bracelet en peau de singe.

Chez les Maro, le pouvoir échoit au détenteur d'abondantes semences qui lui permettent des cultures étendues. Par celà-même, il est apte d'assurer la nourriture d'un certain nombre de familles. En compensation ces familles, outre le don de jeunes femmes à ce seigneur, doivent le travail dans les cultures de celui qu'ils adoptent comme maître. A l'heure actuelle cette tradition est encore très vivace dans beaucoup de clans walese.

C'est la raison pour laquelle il est vain de rechercher chez les Walese la nature d'un tribut dû au « chef » (« tono »). Le seul tribut (travail, don de jeunes femmes) ne se devait pas à un « chef », selon la conception azande ou mangbelu du terme, mais à l'ancien d'un clan, voire même d'une famille, assurant sa prépondérance sur un certain nombre d'individus soit par la garantie de leur subsistance. Ce pouvoir était donc fondé sur une véritable situation de fait et non de droit. Quid de l'actuel tribut d'ivoire dû au chef? Monsieur Giedts, à l'époque A. T. de Mambasa, dans une note en date du 19-6-1929 écrit : « Antérieurement sans valeur (l'ivoire) était jeté avec les os, les extrémités des pointes étaient gardées pour la confection des « mulumba ». L'ivoire acquiert de la valeur à l'arrivée des Arabisés : moyen d'échange et de rachat. La coutume de donner une pointe au chef est d'introduction européenne, avant notre arrivée les clans (« fungu ») n'étaient pas hiérarchisés en sorte que la pratique actuelle n'existait certainement pas. »

Et que conclure? Jetons un simple et rapide coup d'œil sur la chronique des chefferies, suite ininterrompue de dissidences et de dissensions internes :

1. les clans Maro et Masha, jadis rattachés aux Walese-Dese, depuis la déposition du chef Dese Djombo, dépendent de la chefferie des Walese-Karo.

2. A l'époque de l'ancien Territoire d'Avakubi (1929), les Andiduba de Baruti et les Maro d'Engeleza voulaient être rattachés aux Babudu de Kayumba (cette affaire se compliquait du cas de la femme Angaoto, sorcière très vénérée, portée en tipoy. Elle fut l'instigatrice et le chef de toute cette agitation politique).

3. En 1942 éclatait chez les Karo, pour leur réunion aux Mangbele de Mude, un vaste mouvement de dissidence (affaire Matapu).

4. En 1942, les mêmes Baruti et Engeleza, cités plus haut, passaient chez les Mamvu, cette fois, dont ils prétendaient tirer origine.

5. les deux premiers chefs Dese : Bula et Djombo, appartenaient au clan Andimawo. Le troisième, Arambi, appartient au clan Andape et n'a été élu qu'après de longues et tortueuses discussions au cours desquelles on lui opposait Kopa Kopa, chef du clan Andibake.

Ces quelques exemples pris au hasard dans une foule d'autres démontrent bien la fragilité organique de ces chefferies. Quand des anciens, tel Tshaminionge, auront disparut, il nous faudra penser à une réorganisation sous la forme d'un secteur présidé par un « outsider » sans attaches ni compromissions avec aucun clan et aidé d'un conseil de notables pour lui permettre d'asseoir son influence dans chaque clan. Si à l'essai la personnalité s'avère assez forte, ce sera la seule chance, pour nous, d'exercer un jour par son intermédiaire, un système d'administration indirecte chez les Walese : cette solution nous est imposée par la leçon tirée de leur histoire.

Ballus M.

A. T.

---

*Nous extrayons du Bulletin de Jurisprudence des Tribunaux indigènes du Ruanda-Urundi l'intéressante étude suivante :*

## La notion d'ordre public.

Les jugements que publie la revue *Servir* et le Bulletin de Jurisprudence font souvent l'objet de discussions; cela prouve qu'on lit ces publications et que l'on s'y intéresse.

A en croire certains échos quelques jugements publiés dans ces périodiques seraient contraires à l'ordre public, ce qui revient à dire, que ces publications répandent des idées subversives ou présentent comme dignes d'intérêt des décisions condamnables, sans relever dans les notes d'observation qui les suivent, l'interprétation inexacte ou incorrecte qu'elles donnent de la coutume.

Il semble que des personnes considèrent que tout ce qui est fautif à leurs yeux, que tout ce qui ne cadre pas avec leurs idées est contraire à l'ordre public.

Il paraît donc utile de préciser ce qu'il faut exactement entendre par ordre public.

La notion d'ordre public comprend :

- l'ordre public interne et
- l'ordre public universel ou international.

### **L'ordre public interne.**

L'ordre public interne, c'est-à-dire l'ordre public d'une nation, est formé par l'ensemble des règles juridiques auxquelles il n'est pas permis de déroger par des conventions particulières, dans le territoire de cette nation. Toutes les conventions qui sont en opposition avec ces prescriptions sont nulles, et de nul effet.

Il en découle que l'ordre public interne n'est pas le même partout, il varie de pays à pays.

C'est ainsi que la législation anglaise admet l'adoption à l'essai, que la loi russe autorise le divorce sans que le demandeur soit tenu de faire valoir une cause déterminée; ces deux principes de droit anglais et de droit russe, sont contraires à notre ordre public, un anglais ne pourrait donc en Belgique ou au Congo adopter un enfant à l'essai, pas plus qu'un russe ne pourrait demander le divorce sans articuler un motif admis par notre législation.

En droit belge comme en droit congolais sont d'ordre public interne les lois constitutionnelles, administratives, pénales de police, c'est-à-dire celles qui forment la structure même de l'Etat et en outre notamment celles qui règlent la compétence ratione materiae des juridictions, l'organisation de la famille, l'identité juridique des personnes, le régime de la propriété, etc.

Ces règles s'imposent avec un caractère d'indérograbilité absolu.

Exemples :

1. — Le mari d'une femme est le père des enfants qu'elle met au monde; si un enfant fruit de l'adultère d'une femme mariée, n'est pas désavoué dans le délai fixé par la loi cet enfant sera au point de vue légal, le fils du mari, il ne pourra jamais réclamer son état véritable contre son état légal.

2. — Des époux ne pourraient convenir que les enfants qu'ils auront ne porteront pas le nom du père.

Leur accord sur ce point serait nul et de nul effet parce que contraire à l'ordre public.

3. -- Une personne ne pourrait s'engager à vivre pour une période déterminée en concubinage avec une autre, un tel contrat est nul comme contraire à l'ordre public interne belge et congolais.

### **L'ordre public international ou universel,**

Il est constitué par les principes qui sont à la base de la civilisation et qu'aucune nation ne peut méconnaître.

Telles sont les conceptions juridiques qui admettent l'inceste, le mariage d'enfants impubères, l'esclavage, etc.

L'ordre public interne est donc différent de l'ordre public international. Ce point ne doit pas être perdu de vue, car il est essentiel.

Aux termes de l'article 20 de l'Ordonnance-législative du 5 octobre 1943, les tribunaux indigènes appliquent les coutumes pour autant qu'elles ne sont pas contraires à l'ordre public universel, ou aux dispositions légales ou réglementaires, qui ont eu pour but de substituer d'autres règles à la coutume.

Les coutumes contraires à l'ordre public universel sont peu nombreuses, y en a-t-il dans le « corpus juris » coutumier du Ruanda-Urundi ? Nous avouons ne pas en connaître.

Sans doute de nombreuses coutumes tant du Ruanda-Urundi que du Congo, sont contraires à l'ordre public interne congolais, mais cette circonstance est sans intérêt, puisque elles peuvent continuer à être appliquées par les tribunaux.

Ce sont notamment celles qui admettent la polygamie, les mariages provisoires, la répudiation de la femme par le mari, la reconnaissance volontaire par son père naturel d'un enfant adultérin.

Il y a quelques années, Henry Solus Professeur à la Faculté de droit de l'Université de Poitiers a proposé de réserver à côté de la notion d'ordre public interne et international une place à l'ordre public colonial. (cfr Henry Solus — Traité de la condition des indigènes en droit privé n. 270 et suivants).

Suivant cet auteur la notion d'ordre public colonial comprendrait l'ensemble des règles que la nation colonisatrice, considère comme essentielle au succès de l'œuvre de la colonisation et dont le respect s'impose avec un caractère d'indéroabilité aux autochtones.

On aurait donc ainsi :

1) Les règles d'ordre public universel, c'est-à-dire celles qui s'imposent à tous ceux qui résident dans la Colonie.

2) Les règles d'ordre public interne, c'est-à-dire celles qui s'imposent à tous les belges et étrangers qui résident dans la Colonie.

3<sup>o</sup>) Les règles d'ordre public colonial, c'est-à-dire celles qui s'imposent aux autochtones et aux assimilés.

La théorie du professeur Solus sur l'ordre public colonial, rencontre actuellement beaucoup de faveur, c'est la raison pour laquelle elle est citée ici.

Remarquons toutefois qu'en ce qui concerne nos juridictions indigènes, elle ne présente qu'un intérêt de second plan, puisque l'article 20 de l'ordonnance législative du 5 octobre 1943, se réfère expressément à l'ordre public universel et qu'il est certain que l'expression ordre public telle qu'elle figure dans le texte de l'article 4 de la loi du 18 octobre ne vise que l'ordre public international (cfr. Halewycck de Heusch, la charte coloniale Tome I. 156 n. 71).

Il est possible que ce soit pas suite d'une compréhension erronée de ce texte, que des personnes ont, en toute bonne foi, nous l'espérons tout au moins, formulé à l'égard de certains jugements, le reproche dont nous avons parlé au début de cette étude.

N'oublions pas que les coutumes évoluent, parce que rien n'est immobile ni dans la nature ni dans la société.

Cette évolution se constate notamment par la Jurisprudence des Tribunaux.

L'évolution des coutumes est un phénomène sociologique, qui n'a rien de contraire à l'ordre public ni universel ni interne, ni colonial; elle montre au contraire que l'élite de pays vit et pense, et que son opinion publique n'est pas en léthargie.

G. MINEUR

*Professeur à l'Université Coloniale d'Anvers.*

---

## Aperçu Général de la Semaine Coloniale Universitaire.

**La semaine Coloniale Universitaire fut présidée par Monsieur le Ministre Godding. Monsieur le Ministre des Colonies, empêché, s'était fait remplacer par son Chef de Cabinet Monsieur L. Bruneel.**

C'est dans l'atmosphère fraîche et bleue d'un printemps précoce que s'ouvrit le 19 avril, la « Semaine Universitaire Coloniale ». Un soleil radieux et les vergers en fleurs qui forment le fond du paysage sur lequel se détache le bâtiment imposant de l'Université Coloniale contribuent à accentuer l'ambiance d'hospitalité que donne Mr. le Directeur Laude à l'établissement qu'il dirige avec tant de dynamisme. De nombreux coloniaux belges de toutes les opinions ainsi que des délégués et participants spontanés des cinq autres Puissances coloniales se coudoient et échangent déjà des idées sur les problèmes qui seront agités au cours des séances. Ce climat de la plus franche cordialité, ne fit que s'étendre au cours des réunions, et permit ainsi d'aborder, sans réticence, tous les sujets mis au programme. La bonne entente qui ne cessa un instant de régner s'explique par le même idéal qui anima tous les adhérents, par delà la charte de San Francisco. Comme le déclara en effet de sa voix chaude et prenante, Mr. Mendès Correia, et ensuite le chef de la délégation espagnole, Mr. de Luna Garcia : Nos deux pays, l'Espagne et le Portugal, pays de vieille civilisation chrétienne, ont toujours accepté et pratiqué, mais dans la forme appropriée que réclament les différences entre les diverses dépendances, les principes fondamentaux du mandat bipartite, la primauté des intérêts indigènes, et la responsabilité internationale des colonisateurs.

Mr. Dellicour, président de séance, souhaita la bienvenue à l'assistance avec la grande urbanité qui le distingue. Professeur à l'Université Coloniale, il tint à relever que les sujets coloniaux, mis au programme, constitueront pour les étudiants de notre Alma Mater un complément salutaire à leur enseignement.

Mr. le Ministre Godding prend ensuite la parole. Il remercie les hautes personnalités étrangères qui ont bien voulu apporter leur concours à la réussite de la Semaine Coloniale Universitaire, et particulièrement MM.

**Anglais** : Sir Gerald Hawkesworth, Gouverneur du Honduras ; J. Williams, Assistant Secretary of the Colonial Office ; Masefield, Profess. Oxford ; Jones, Assistant Under-Secretary ; G. I., Jones, esq. « Museum of Archeology and Ethnology ; Major Furse Colonial Office.

**Français** : Paul Bouteille Directeur-Adjoint de l'Ecole Nationale de la France d'Outre-Mer ; Professeur Camerlynck, Professeur Brunckweig ; Directeur Général Delavignette

**Hollandais** : Ministre Logemann ; Profess. Kolewijn (Leiden). Idenburg et Madame Idenburg Directeur de l' Afrika-Instituut.

**Portugais** : Directeur (Escola Superior Colonial) Mandès-Correia et Madame Mendès-Correia ; Profess. Nunes Dos Santos.

**Espagnols** : *Monsieur Luna Garcia* Professeur de Droit International Public de la Faculté de Droit de l'Université Centrale de Madrid, Directeur de l'Institut d'Etudes Politiques du Conseil Supérieur de Recherches Scientifiques

*Monsieur Alia*, Professeur de l'Université Centrale de Madrid, Africaniste, membre du Conseil Supérieur de Recherches Scientifiques.

*Monsieur Cordero Torres*, Avocat assesseur du Conseil et membre de l'Institut d'Etudes Politiques, Publiciste.

Il se réjouit de constater que des questions coloniales du plus haut intérêt seront examinées et discutées par des hommes, joignant une longue pratique à leurs connaissances livresques. Il est en effet pénible, dit-il, de constater que depuis ces dernières années des hommes, chargés des plus hautes missions abordent des sujets coloniaux sans n'avoir jamais vu les territoires dont ils parlent et sans préparation scientifique adéquate, alors précisément que les problèmes sur les-

quels ils entendent donner leur opinion se trouvent parmi les plus complexes. Par leurs aspects multiples, ces problèmes exigent de l'expérience ainsi que des connaissances dans les domaines les plus variés, notamment dans celui de l'histoire. On a appris récemment, ajoute-t-il, avec un légitime étonnement, combien pouvaient être erronés des jugements hâtifs et superficiels émis par des personnes non qualifiées. Or, dans notre œuvre civilisatrice, nous nous efforçons, affirme avec force Mr. Godding, de développer chez nos administrés le sens moral et le sens de pouvoir se gouverner par eux-mêmes. Mais l'évolution du cerveau humain ne peut suivre au même rythme, les progrès de la mécanique, et une même idéologie ne peut s'appliquer uniformément sous toutes les latitudes. Les puissances colonisatrices méritent la plus entière confiance tant par l'ancienneté de leur civilisation que par leur glorieux passé.... Et Mr. Godding termine en soulignant que la Semaine Universitaire Coloniale offrira cette grande utilité de favoriser des contacts entre coloniaux ainsi que de confronter des résultats acquis dans différents territoires non autonomes pour le grand profit de leurs habitants.

Après cet exposé de haute tenue morale et philosophique, exprimé partiellement en néerlandais et anglais, qui seront d'ailleurs avec le français les trois langues indistinctement employées au gré des conférenciers et des contradicteurs, la parole est donnée à Mr. le Vice Gouverneur Général honoraire Marzorati.

Sociologue et juriste averti, il expose le problème de l'éducation politique des indigènes et les modalités d'application des recommandations de San Francisco.

Le conférencier aborde immédiatement la manière d'envisager au Congo la réalisation des principes exprimés à l'art. 73 de la Charte de San Francisco, ratifiée par notre loi du 14. XII. 1945. Il est difficile de prévoir, dit-il, les différents stades par lesquels passera le Congo avant d'aboutir à l'autonomie, mais il faut éviter l'écueil de toute forme d'extrémisme. En reconnaissant dès à présent l'autonomie du pays, on brûlerait les étapes et provoquerait le chaos. Ce serait le régime arbitraire de minorités. Une attitude négative, qui se contenterait de mesures de façade, inspirées par une méfiance systématique vis-à-vis des indigènes, n'aboutirait qu'à maintenir l'indigène en état d'infériorité. Il importe d'oser affronter une conception réaliste : appliquer légalement la charte, concilier les intérêts de la colonie avec ceux de la métropole, et élever nos administrés à l'autonomie autochtone qu'il importe de distinguer de l'autonomie occidentale. Un pas important en ce sens pourrait être fait. Il existe au Congo 1.100 conscriptions indigènes, indépendantes les unes des autres. Ce sont des économies fermées. Une cohésion n'existe entre elles que grâce aux services importés dont le fonctionnement échappe encore par leur complexité aux autochtones. Pour initier progressivement l'indigène à la vie administrative, il semble indiqué de commencer par réunir les circonscriptions en fédérations de groupements, sur la base d'une origine ethnique commune. Au sein de chaque fédération, pourraient être créées des institutions nouvelles, qui auraient pour objets des intérêts directs, tels que l'hygiène, les travaux publics, les finances locales, la justice. Des fonctionnaires indigènes desserviraient ces services limités ; à l'élite pourrait, à un stade plus avancé, être réservée la poursuite d'une carrière administrative plus ample. Quant à l'instauration d'un régime démocratique, où l'administré obtient la capacité de contrôler son chef, Mr. Marzorati estime qu'il faudrait commencer par préparer l'indigène dès sa jeunesse, à cette participation à la vie publique. L'instruction, la radio, la presse, la création d'associations sportives et parascolaires joueront ici un rôle primordial. C'est en effet dans les groupements de jeunesse, que certains acquièrent le sens des initiatives, de l'organisation et du commandement. Mais le développement politique n'est que fonction du progrès économique et social. A cette effet, il faut intensifier l'enseignement technique et artisanal, encourager la création de coopératives, aménager les terres; et surtout assurer à l'indigène des résidences stables, notamment en favorisant l'établissement de centres extra-coutumiers agricoles. Quand l'indigène aura acquis la maturité nécessaire, des assemblées représentatives pourront être envisagées. Dans les conseils de chefferies une place devrait être réservée à des éléments jeunes et progressistes. Pour la représentation des indigènes aux conseils établis auprès de l'adminis-

trateur il faudrait débiter au stade territorial, et les élections devront commencer par être indirectes, c'est-à-dire avoir lieu au second degré, mais sans discrimination raciale.

Cette conférence, suivie avec le plus grand intérêt par tous les auditeurs, ne laissa pas de faire surgir des objections. Des discussions, se dégagèrent l'opinion que des essais de fédérations pourraient parfaitement être tentés dans certaines régions. Mr. le Procureur Général Bours notamment, estime qu'à condition de s'adresser à des indigènes judicieusement sélectionnés, on pourrait dès lors amener des groupements à s'élever au delà de leurs intérêts immédiats. Sur interpellation de Mr. le Gouverneur honoraire Henry, Mr. Marzorati précisa que la fédération devrait avoir comme organe principal un conseil composé des chefs intéressés, assisté d'un secrétaire général à formation solide.

Rapprochant l'exposé de Mr. Marzorati des conférences et communications étrangères, on put constater qu'indistinctement les six pays colonisateurs poursuivent une même politique d'émancipation progressive des autochtones. Les modalités d'application ne diffèrent que par suite des conditions locales différentes. Partout règne le souci de respecter les traditions ancestrales qui ne s'opposent pas au progrès social, joint à l'effort sincère d'assurer la représentation démocratique des intérêts locaux et d'associer les indigènes capables à l'administration de leurs pays, voir même de la métropole. Dans les colonies anglaises, on commença par aménager des services publics limités aux intérêts directs de certains groupements. On inculqua ainsi aux autochtones les notions de la responsabilité politique et financière pour aboutir à leur donner le sens de la citoyenneté. En matière de représentation, une sélection s'opère grâce à l'organisation d'une pyramide de conseils, nous dit Sir Hawkesworth. Mais les fonctions administratives et judiciaires des territoires non autonomes sont ouvertes sans discrimination de race à tous les sujets britanniques ; même des postes importants sont accessibles aux africains s'ils sont capables.

Dans les colonies portugaises, la diversité des circonstances exigea des procédés différents. On s'efforça pourtant toujours d'appliquer pour les intérêts de groupements l'administration indirecte, et pour les intérêts généraux de faire participer les naturels aux délibérations des conseils siégeant dans la Colonie ainsi qu'à l'exercice des fonctions les plus variées, voir même, dans la Mère Patrie. Ainsi déclare Mr. Mendès Correia, se sont forgés dans l'union Portugaise des liens sociaux, culturels, moraux et spirituels, qui témoignent de cet universalisme chrétien, caractéristique de notre colonisation.

Dans les colonies espagnoles d'Afrique équatoriale, s'étendant sur 27.125 km<sup>2</sup> (comprenant la Guinée, l'île de Fernando Pô et l'îlot d'Annobon) les indigènes sont partagés en 3 groupes, expose Mr. Cordero Torrès, dans une étude très fouillée, dont Mr. de Luna Garcia nous lit les principaux passages. Les indigènes arriérés, c. à d. ceux encore soumis à la coutume, sont placés sous la protection d'un « Patronat » qui les représente, supplée à leur incapacité et veille à leur bien matériel. Les indigènes intermédiaires sont mis sous la surveillance « discrète » du « Patronat » qui n'intervient qu'au moment des actes les plus importants de leur vie. Mais le troisième groupe jouit de droits équivalents et non inférieurs à ceux des citoyens d'Europe. Aucune barrière raciale n'existe pour les indigènes qui en font partie, et toute profession leur est accessible. Le Patronat groupe une nombreuse assemblée représentative, composée d'officiels et de non officiels, sans discrimination de couleur. Il possède une commission permanente, et délègue une filiale sur le continent. Ses plus récents efforts s'acheminent vers la transformation des ouvriers en propriétaires, vers l'apprentissage et le développement des coopératives. Par ailleurs, la Métropole fait participer l'autochtone à la vie locale et économique de son pays à travers les chambres agricoles et forestières composées de cultivateurs et de chefs d'entreprises européennes et indigènes.

Quant aux colonies françaises, Mr. Delavignette releva l'erreur trop souvent répandue que la France poursuit une politique d'assimilation. Elle applique, affirme-t-il, avec insistance, une politique d'association. Les territoires non autonomes sont représentés en France par des

députés et des sénateurs dans les organes de la souveraineté nationale française. Mais ils sont également pourvus d'assemblées locales élues : les Grands Conseils et les Conseils Représentatifs, qui gèrent leurs intérêts particuliers et votent leurs budgets. Loin de désorganiser la société indigène, ces assemblées la renforceront, car chefs de canton et chefs de village seront considérés bientôt suivant une prochaine loi, comme représentants de leur groupement en vertu de la coutume du lieu, en même temps qu'ils seront habilités à jouer un rôle administratif. Les villages de brousse seront d'autre part incessamment dotés d'une organisation municipale, conforme à leur génie propre, mais aptes à leur faire remplir un rôle qu'exige la société moderne.

Pour l'Indonésie, il serait superflu de parler de son acheminement vers l'autonomie. Elle se trouve pleinement réalisée : seul le lien qui doit la rattacher à la Mère Patrie fait encore l'objet de discussions.

Qui mieux que Mr. le Vice Gouverneur Général Moeller de Laddersous aurait pu venir nous parler des « coopératives et du développement de l'économie indigène » ? Il lui revient, en effet, le grand mérite d'avoir été durant son gouvernement de la Province Orientale, pendant les années 1926-1933, le promoteur de l'idée coopérative, d'y avoir réalisé ce qu'il appelle des « précoopératives », d'avoir assisté à différentes conférences internationales ayant eu comme objet l'organisation de cette forme d'association dans les territoires d'outre-mer, enfin d'avoir inspiré le législateur colonial en plusieurs matières où furent appliqués les principes coopératifs. Homme d'action, Mr Moeller de Laddersous reconnaît s'être laissé surtout conduire dans ses réalisations de jeunesse par des considérations pratiques. Il est de ceux qui estiment que le droit ne tombe pas du ciel, mais sort de la terre. Tout à son sujet et en contact avec son auditoire, l'orateur parle d'abondance et sa conférence fut un modèle de sobre éloquence didactique.

L'esprit corporatif, d'après Mr. Moeller de Laddersous, répond à la nature de l'indigène, à la fois collectiviste par son esprit de famille et de clan, et individualiste, surtout depuis son contact avec la civilisation. Il ne croit pourtant pas à une demande spontanée d'organisation des coopératives, mais il pense qu'il suffira de créer des coopératives pour faire naître et développer un climat favorable. Ce sera par le fonctionnement des premières coopératives que les indigènes apprécieront cette conciliation de l'intérêt personnel avec le souci du bien commun. Il voit les coopératives primaires se créer à l'intérieur des groupements politiques avec l'aide des cadres européens et parfois de cadres indigènes pris en dehors des chefferies. Si les autorités traditionnelles n'y peuvent être employées, il faudra en tout cas veiller à ne pas les aliéner, d'autant plus qu'il faudra nécessairement faire appel aux caisses indigènes.

Mr. Moeller de Laddersous nous donne ensuite un aperçu du projet de décret jetant les bases de la société coopérative indigène et termine sa brillante causerie en nous parlant de la nécessité de remédier au semi-nomadisme actuel par l'organisation du paysannat indigène, qui lui-même postule celle de la coopérative rurale.

De la discussion qui s'engagea ensuite résulte que s'il fallait éviter une trop grande immixtion de l'Etat, un non moindre écueil pouvait provenir de celle des chefs indigènes. Quant au paysannat, l'autochtone semble surtout séduit par l'attrait des lotissements.

Mr. Hawkesworth donna une attention toute spéciale dans sa conférence aux coopératives de crédit, de vente et de consommation. Il nous apprit qu'elles florissaient dans toutes les colonies, particulièrement en Nigérie. Elles offrent l'avantage, déclare-t-il, de permettre aux indigènes de s'approvisionner individuellement dans des conditions économiques avantageuses. Elles les encourage à l'épargne et au travail. Elles ont comme résultat de les éduquer. Mais leur développement exige un cadre légal ainsi que la présence d'un fonctionnaire sorti de l'élite de la population locale. Il faut également veiller à en limiter le nombre, qui pourrait nuire à leur développement. Par contre les coopératives semblent ne rencontrer que peu de succès dans les colonies portugaises, bien que, nous dit Monsieur Mendès Correia, ces organismes

soient favorisées par la loi. Quant aux colonies espagnoles, il se conçoit que l'esprit coopératif n'ait pu être encouragés, la liberté de commerce y étant encore, suivant l'aveu de Mr. José Cordero Torrès, plutôt théorique.

La séance du jeudi matin fut consacrée à l'enseignement au Congo Belge.

Elle fit recette. La radio universitaire avait même délégué son élégante speaker Janine Modave qui fit le dimanche suivant un excellent reportage de la conférence de Monsieur Julien Vanhove, directeur au Ministère des Colonies et professeur à l'Université Coloniale. D'une haute tenue académique et pleine d'intérêt, la conférence séduisit l'auditoire.

Après avoir rappelé les difficultés que rencontra au Congo l'organisation de l'enseignement, il nous exposa les idées directrices qui y présidèrent. En 1938, dit-il, un projet d'ensemble vit le jour, retardé par les événements. Ce ne fut qu'en 1945 que la réforme fut réellement mise sur le métier. « L'organisation d'aujourd'hui place en exergue le double but qui sera dorénavant celui de l'enseignement : 1) mettre l'indigène de la masse à même de contribuer dans son milieu au progrès de la civilisation et d'y servir utilement des intérêts et ceux de la communauté dont il fait partie ; 2) assurer à des stades divers la formation d'une élite.

L'organisation comprend 3 grandes rubriques : l'enseignement général, l'enseignement professionnel, l'enseignement pour les filles. Le but de l'école secondaire générale est l'enseignement supérieur de caractère universitaire. Le Gouvernement semble bien décidé d'organiser en Afrique les instituts universitaires pour indigènes : celui de Kisantu, un autre à créer dans un centre qui reste à déterminer, un troisième enfin à installer au Ruanda-Urundi. L'envoi des étudiants dans la Mère-Patrie ne sera envisagé que dans des cas spécialement favorables. Les écoles pour filles doivent encore pour le moment suivre « un plan d'études à caractère pratique, destiné à instruire les élèves de leurs devoirs d'épouses et de mères, et s'attachant spécialement à l'éducation morale. » Le choix de la langue, déclare Mr. Vanhove, est particulièrement délicat au Congo par suite de la mosaïque de langages qui y sont parlés, et du bilinguisme belge. En principe, on s'en tient aux quatre idiomes vernaculaires, et à la prédominance du français avec l'enseignement obligatoire du néerlandais dès la 4<sup>e</sup> année. Mr. Vanhove insiste sur la nécessité de la refonte des manuels scolaires et sur l'encouragement à donner à des rassemblements périodiques du personnel enseignant sous la direction d'inspecteurs officiels. Les mesures ont été prises pour assurer un enseignement civique de la part des étrangers.

Ce substantiel exposé fit surgir d'intéressantes discussions. Mr. Kolléwijn, ancien professeur à Batavia et actuellement professeur à Leiden donne la préférence à un enseignement universitaire dans la Mère-Patrie, où les différences sociales sont moins marquées et où s'établissent entre professeurs et étudiants de couleur des liens durables d'un effet salutaire. Empressons-nous de relever qu'il n'existe guère d'unanimité à cet égard en Hollande. Mr. le Ministre Logeman, se fit l'écho d'une autre opinion. Il estime qu'il est souhaitable de n'envoyer dans la Métropole que des étudiants ayant reçu, au préalable, une solide préparation dans l'enseignement supérieur local.

Des communications étrangères il résulte qu'un effort louable est indistinctement déployé dans toutes les colonies pour diffuser non seulement l'enseignement primaire et secondaire, mais également l'enseignement supérieur. Mr. Williams nous déclare que 3.000 autochtones sont inscrits aux universités anglaises, et qu'une organisation d'une université en Afrique est à l'étude. Mr. de Luna Garcia nous apprend que dans les colonies espagnoles, l'enseignement primaire est obligatoire, que si à l'école les races ne sont pas mélangées comme elles le sont en Indonésie et dans les colonies portugaises, il n'existe pourtant aucune différence dans les cadres enseignants, enfin qu'à Ste Isabelle fonctionne une école supérieure pour indigènes, sous un régime d'internat gratuit. Les meilleurs éléments sont envoyés aux universités de la Métropole. Quant au Portugal, Mr. Mendès Correia nous expose que son pays a porté son principal effort sur la diffusion de la science médicale. A Goa une école de médecine et de

chirurgie forme d'excellents praticiens, tandis qu'un Institut de Médecine tropicale, accessible aux autochtones, parachève la formation des médecins coloniaux.

Monsieur Devaux, procureur général honoraire, digne de ses grands prédécesseurs Monsieur Dellicour et Monsieur Sohier nous entretint de l'organisation judiciaire et de tribunaux indigènes. En une forme châtiée, décelant immédiatement la haute culture du conférencier, il nous traça un tableau complet des juridictions européennes et indigènes, en suggérant quelques réformes nécessaires. La multiplicité des juridictions requiert, dit-il, un personnel judiciaire varié, composé de magistrats de carrière et de fonctionnaires du service territorial, et il serait vain d'espérer qu'une institution simple puisse s'adapter aux complications de la vie sociale dans la colonie. Pourtant quelques modifications pourraient utilement être envisagées.

La pigmentation de la peau comme signe de discrimination entre civilisés et sauvages lui paraît dépassée : la civilisation a juridiquement blanchi certains noirs. Dès lors est-il raisonnable que le justiciable autochtone, soit déféré, indépendamment du stade de son évolution, à un tribunal offrant moins de garanties que celui qui siège pour les Européens ? En matière civile, c'est à un fonctionnaire qu'il incombe de juger en dernier degré, sous l'unique contrôle d'un membre du parquet, auquel est confié un rôle de cour de Cassation. Une justice bien informée exigerait que les plus hautes autorités judiciaires soient amenées à prêter assidûment leur concours légal. En matière pénale la justice est rendue à l'égard des naturels conformément au droit écrit, mais non par des magistrats de carrière. La révision des jugements de police faite par un membre du parquet, est le plus souvent illusoire. En tout cas elle est toujours tardive. Le juge de carrière ne siège qu'en matières graves et seulement en degré d'appel. A partir du moment, où nous soustrayons la race inférieure à nos lois propres pour lui imposer les nôtres, nous lui devons les mêmes garanties de bonne justice que nous nous réservons à nous-mêmes. Ce qui seul peut différer, ce sont les modalités de la sanction. Enfin le rôle confié à l'administration, en matière répressive, est celui de croquemitaine, alors que son rôle devrait se limiter à informer, instruire, et à occuper le siège du Ministère Public aux audiences. La charge redoutable de juge devrait principalement être réservée aux magistrats de carrière.

En dépit de la séduction de la forme et de l'élocution, ces critiques et projets de réforme ne recueillirent point l'unanimité des suffrages. D'aucuns estiment que l'exercice des fonctions du ministère public est trop important, notamment au point de vue de la saisine et des réquisitions, pour ne pas être confié à un magistrat de carrière, versé en droit pénal, et que d'autre part la charge de requérir revêt un caractère autrement répressif que celle de juger.

Sir Hawkesworth releva dans sa conférence que s'il existe également des tribunaux indigènes dans les colonies anglaises, les justiciables peuvent aller à leur gré en appel contre ces décisions, soit devant les cours britanniques, soit devant les cours indigènes, mais que 80 % donnent la préférence à ces dernières. Dans les colonies portugaises, il existe comme chez nous une discrimination quant à la composition des tribunaux. Toutefois, comme le suggérait Mr. Devaux, elle est basée sur le degré d'évolution, et non sur la différence de pigmentation. Le même régime est suivi dans les pays d'outre-mer d'Espagne. L'organisation judiciaire y prévoit deux sortes de tribunaux, mais les autochtones sont justiciables des juridictions européennes du moment qu'ils ont acquis la qualité d'émancipés.

Pour rencontrer une des réformes préconisées par Mr. Devaux, il n'est pas sans pertinence de relever que dans les colonies françaises, le contrôle suprême est dévolu aux cours d'appel coloniales, et que d'autre part les juridictions pénales indigènes ont été radicalement supprimées par le décret du 30-IV-1946. L'assimilation juridique au point de vue répressif appelle pourtant quelques réserves. Certains (1) objectent qu'elle ne correspond pas à une assimilation juridique

---

1. Revue juridique et politique de l'union française, tome III, 1947. Chronique législative. Châtelain.

de mœurs et de conditions de vie, et qu'elle ne peut donner satisfaction, tant aux natifs qu'aux européens que si le Gouvernement parvient à recruter un nombre suffisant de juges capables. Or actuellement, faute de personnel judiciaire, la justice n'offrirait pas les garanties requises.

Mr. Rodhain, ce grand bienfaiteur du Congo et cet homme au grand cœur, comme l'appela Mr. Dellicour, nous parla avec la haute autorité dont il jouit jusque dans les milieux scientifiques les plus lointains, de l'hygiène et de l'alimentation des indigènes. Il insista sur l'absence de protéine animale dont souffre l'indigène par suite de la disparition progressive du gibier. Le grand élevage ne profite guère encore à l'autochtone de l'intérieur. Or, un corps mal nourri est peu résistant aux nombreuses maladies tropicales qui le guettent. L'acclimatation des bovidés de petite taille du Dahomey pourrait aider l'indigène à obtenir l'alimentation carnée dont il a besoin. La trypanosomiase qui menace le bétail semble moins inquiétante depuis qu'on possède deux moyens énergiques pour la combattre : l'antryside et le phénatridine. Mais, il ne suffit pas d'encourager l'indigène à élever du bétail pour son propre compte, il faudra encore le décider ultérieurement à l'employer pour la nourriture plutôt que pour y trouver une source de richesse. L'usage généralisé du pyrèthre et du D D T, en préservant les récoltes indigènes contre la vermine, notamment contre les charençons augmentera dans une forte proportion les réserves alimentaires.

L'hygiène pose également de sérieux problèmes : celui de l'eau potable, des installations sanitaires, de la lutte contre le paludisme, de l'augmentation de nombre d'hôpitaux, dispensaires et des médecins. A ce dernier égard un cadre de médecins indigènes s'indique.

Mr Mottoule, autre grand colonial qui s'est dévoué pour le bien des indigènes, et plus spécialement des travailleurs salariés, insiste, après le captivant exposé de son éminent collègue, sur les méfaits du paludisme auquel il attribue 50 % des pneumonies. Le R. P. Esser fonde plus d'espoir sur l'extension des étangs pour parer au manque de nourriture, que sur l'élevage du bétail par l'indigène qui le sacrifiera difficilement. Seul, d'après lui, l'élevage des grandes entreprises peut donner des résultats efficaces. Le Dr Duren énumère tous les avantages de l'approvisionnement des villages en eau potable. Un missionnaire attire encore l'attention sur l'influence néfaste des maladies vénériennes, sur la dénatalité. Enfin Mr Williams estime que le nombre des hôpitaux et des médecins est fonction directe de leur coût. Aussi, dit-il, il faut construire des hôpitaux moins luxueux, et recourir davantage aux médecins autochtones. En Nigérie il existe d'excellents docteurs en médecine, formés en Angleterre. Mr Logemann fait remarquer que de nombreux médecins indonésiens valent ceux de la Mère-Patrie. Mr Rodhain réplique que les hôpitaux du Congo doivent équivaloir à ceux de Belgique, et que la formation de cadres de médecins indigènes est en route.

Les conférenciers étrangers ont fait valoir les efforts que se sont imposés leur pays pour améliorer l'hygiène de leurs territoires d'outre-mer. Le Portugal relève qu'entre 1926 et 1948 le nombre des médecins a doublé ; et que le coefficient de protection sanitaire aux colonies est de 4 à 5 fois supérieur à ce qu'il était il y a vingt ans. Des commissions d'études pour combattre certaines maladies ont été instituées et parcourent toutes les contrées. Le Portugal dispense son concours à des conférences internationales pour lutter contre les fléaux africains. Dans les colonies espagnoles, tout indigène doit posséder deux carnets : un carnet médical et un carnet « culturel », de façon à permettre de l'identifier, de connaître son état physique et le traitement qu'il doit suivre. L'effort sanitaire est particulièrement actif dans la brousse, auprès des mères pour améliorer l'hygiène des enfants. Outre les services centraux, les territoires d'Afrique centrale comptent 7 hôpitaux, 25 dispensaires, et le gouvernement multiplie les équipes mobiles pour lutter contre les épidémies. La fièvre jaune est actuellement vaincue, trypanosomiase contenue. Mais, ajoute Mr Torrès « le problème sanitaire n'a pas de solution radicale et immédiat, parce qu'il n'existe pas une collaboration avec les autorités sanitaires des dépendances voisines, d'où viennent fréquemment les maladies contagieuses ».

Vendredi après-dîner, Mr. le Ministre Logemann nous fit un exposé du problème indonésien. Il examina succinctement la place qu'occupe l'émancipation de l'Indonésie dans le cadre du réveil de l'Asie, l'influence qu'y exerça sur cette émancipation la naissance des 2 nouvelles classes : celles des intellectuels et celle du prolétariat urbain, les vœux de cette émancipation. Il s'étendit sur les difficultés que rencontrerait l'Indonésie pour former un Etat, à défaut d'unité ethnique, d'aspiration vraiment nationale, et d'hommes de premier plan jouissant d'une autorité incontestée sur toute l'étendue des îles.

Pour quelle forme de régime optera cette future nation ?

Ce seront surtout des considérations économiques qui seront déterminantes. Si le nouveau gouvernement ne réussit pas à procurer du logement et du travail aux habitants, le communisme obtiendra une chance de succès. D'autre part il faut reconnaître que le pays n'est pas encore mûr pour réaliser une véritable démocratie, pas plus que son appareil administratif est capable de le gouverner sans faire appel à des éléments de valeur, actuellement écartés. Cette conférence fut en tout points digne d'un grand professeur de droit public et d'un grand homme d'Etat.

Mr. Orts, ce grand Ministre Plénipotentiaire, comme le dénomma Mr. Godding, dans sa présentation, clôtura, samedi matin, le cycle des conférences par une communication sur « Le Régime des Tutelles », présentée avec une rare distinction de style et d'élocution. L'intérêt des Belges, pour les dispositions de la Charte de San Francisco s'est brusquement éveillé, par le télégramme annonçant qu'à Lake Succes venait d'être rendu public un rapport du Conseil de Tutelle, contenant de sévères critiques à l'endroit de l'administration belge du Ruanda-Urundi. Heureusement dit-il que le rapport remarquable de la commission sénatoriale des colonies, dû à la plume autorisée de son rapporteur Mr. Godding, fait justice de ces critiques dont la plupart ne résistaient à un examen objectif. Mr. Orts nous exposa ensuite le fonctionnement du régime de tutelle et plus spécialement du Conseil de tutelle qu'il met en parallèle, non sans humour, avec l'ancienne commission permanente des mandats qu'il eut l'honneur de présider. Plus loin il nous donna connaissance de certaines opinions émises par la mission de visite du Conseil de Tutelle, les unes favorables, les autres moins, mais aussitôt réfutées. La mission de visite a fait preuve d'activité, dit-il, voir même d'esprit d'observation et de pénétration. Son rapport peut ainsi être considéré comme un ouvrage honnête, en certains endroits même comme bien-faisant. En effet une critique, exercée loyalement, peut être utile, au reste ses auteurs n'ont pas ménagé l'expression de leur admiration pour l'œuvre réalisée au Ruanda-Urundi par la Puissance tutrice, de sorte qu'en fin de compte le rapport de la mission de visite de l'ONU constitue le plus bel éloge que l'on put lire d'une administration coloniale. Mr. Orts termine sa causerie qui n'a cessé de susciter la plus vive attention en nous parlant du chapitre II de la Charte qui traite des colonies proprement dites. Le texte contient un brûlot : l'obligation de communiquer régulièrement au secrétariat général, à titre d'information, des renseignements statistiques et autres de nature technique, relatifs aux conditions économiques, sociales, et à l'instruction dans les territoires dont ils sont responsables. Mais, s'empresse-t-il d'ajouter, la commission sénatoriale a expliqué clairement le sens à donner à cet article (1). Il importe actuellement que le Gouvernement s'en tienne avec fermeté à cette judicieuse interprétation. S'il le faut au « niet » russe, opposons le « nuts » américain.

Aucune conférence n'aurait pu mieux terminer les travaux. Elle constitua un plaidoyer solide

---

(1) La communication de renseignements, déclare-t-elle, ne se justifie qu'à titre documentaire. Elle ne peut donner lieu ni à discussion, ni interrogation, ni encore moins à « recommandations », sous peine de contrevenir à l'alinéa 7 de l'article 2 de la Charte des Nations-Unies, selon laquelle « aucune disposition de la présente Charte n'autorise les N. U. à intervenir dans les affaires qui relèvent essentiellement de la compétence d'un Etat. (p. 12) ».

en faveur de l'administration coloniale belge, et synthétisa, au surplus, l'esprit de saine colonisation, tel qu'il s'affirma au cours des confrontations des différentes politiques.

Mr. Dellicour clôtura la Semaine Universitaire Coloniale en brossant une large fresque de l'activité qui y fut déployée et promit la publication des communications qui y furent faites, pour qu'elles puissent contribuer au progrès ainsi qu'à la justification de l'Idéal civilisateur.

Maurice Verstraete.

N. B. Il n'a pas été tenu compte dans ce rapport des conférences du soir qui traitaient de questions ne concernant que la métropole.

---

## JURISPRUDENCE

TRIBUNAL DE PARQUET DU KIVU  
séant à Costermansville en  
instance d'annulation.  
21 avril 1949  
en cause de Tshiralira c/ Chuma.

### **DROIT DE PROCEDURE. - ORDRE PUBLIC. - DROIT PROPORTIONNEL.**

*Ni la loi ni la coutume ne permettent d'intenter deux fois un procès relatif à la même affaire et entre les mêmes parties. Le droit proportionnel ne constitue pas une condamnation ni une injonction, ni une défense prononcée par le Tribunal.*

#### JUGEMENT

*en cause :*

*T.,* village Mazigiro, chef Ngweshe, notable Muzuka, territoire de Kabare ;

*contre :*

*C.,* village Madaka, chef Ngweshe, notable Chiherano, territoire de Kabare ;

Vu le jugement n° 458/135 rendu le 1-4-48 par le Tribunal principal de Walungu condamnant le nommé C. à remettre au nommé C. une vache de « bulonde » (croît) ; à défaut de remise dans le délai de 15 jours fixant la durée de la contrainte par corps à 30 jours ; condamnant le précité aux frais, taxés à 20 frs et à défaut de paiement dans le délai de 1 jour fixant la durée de la contrainte par corps à 4 jours ; le condamnant à payer 32 frs de droits proportionnels et à défaut de paiement dans le délai de 15 jours fixant la durée de la contrainte par corps à 7 jours ;

Attendu que le nommé C. a demandé l'annulation du dit jugement ;

Attendu que le tribunal principal de Walungu a révisé le jugement n° 84 rendu le 10-3-48 par le tribunal secondaire de Lurhala, déboulant le nommé C.

Attendu que ce différend avait fait l'objet

du jugement n° 468 du 28-6-1939, rendu par le tribunal secondaire de Lurhala ;

Attendu que ni la loi ni la coutume ne permettent d'intenter deux fois un procès relatif à la même affaire ; que le tribunal secondaire de Lurhala avait fait une application correcte de cette règle relative à l'autorité de la chose jugée ; que c'est à tort que le tribunal principal de Walungu n'a pas respecté cette règle qui est d'ordre public ;

Attendu qu'il a été fait une mauvaise application de la coutume et de la loi par le tribunal principal de Walungu ; qu'il y a utilité évidente à annuler le jugement ;

Attendu dès lors que le jugement a quo peut être annulé en application de l'article 36, 2° des décrets coordonnés par l'Arrêté Royal du 13 mai 1938 malgré que le jugement ait été rendu depuis plus de six mois ;

Attendu que le droit proportionnel peut être payé dans le mois qui suit la date du jugement, par application de l'article 30 des textes législatifs précités ; que le droit proportionnel ne constitue pas une condamnation, ni une injonction ni une défense prononcées par le Tribunal, mais constitue un droit dû sur la minute du jugement ; que dès lors il n'y avait pas lieu de prévoir un délai de paiement ni de la contrainte par corps en cas de non paiement ;

*Par ces motifs.*

Vu les décrets coordonnés par l'Arrêté Royal du 13 mai 1938, notamment les articles 30 et 36, 2° :

*Le Tribunal du Parquet.*

Statuant à la demande de C. sans frais  
Annule le jugement a quo pour le tout ;

Met les frais du jugement a quo à charge de la Colonie.

Ainsi jugé et prononcé en audience publique, à Costermansville, aux jours, mois et an que dessus par le tribunal du Parquet du Kivu où siégeait Delneuve Jean, Juge.

TRIBUNAL DE PARQUET DU  
HAUT-KATANGA

**ANNULATION d'un jugement de  
tribunal de territoire d'Elisabethville.  
DROIT DE PROCEDURE violation  
des formes substantielles prévues  
par la loi.**

NOTICE

*Le Tribunal, en condamnant du chef  
d'adultère sans plainte de l'épouse et omettant  
de statuer sur la demande en divorce, a jugé  
en violation des formes substantielles prévues  
par la loi.*

JUGEMENT

Le Tribunal du Parquet du Haut-Katanga  
siégeant à Elisabethville, a rendu, en instance  
d'annulation, le jugement suivant :

En cause N. T. contre M. G. et B. L.

Vu le jugement n° RTT. 1384 du 5 avril  
1949 rendu par le tribunal de territoire d'Elisabethville ou siégeait Monsieur Dendale, Président, Kitéle Numbi et Ilunga Michel, juges-asseesseurs, Anaclét Mbuyu greffier.

Siégeant en degré de révision ;

Jugement dont le dispositif est ainsi  
conçu :

Condamne les prévenus M. G. et B. L. à  
une servitude pénale de 15 jours chacun, à  
une amende de 50 frs chacun récupérable à

défaut de paiement immédiat par 10 jours  
de servitude pénale subsidiaire aux frais fixés  
à 30 frs chacun et 15 jours récupérables par  
3 jours de contrainte par corps ;

Vu la demande d'annulation faite par M.  
G. le 7 avril 1949 ;

Attendu que la demande introduite par la  
nommé N. T. visait à obtenir la radiation de  
son nom dans le livret d'identité de son  
époux soit le divorce qu'il n'appert nulle  
part que la demanderesse ait demandé con-  
damnation de son mari pour cause d'adultère ;

Attendu que le jugement prononce con-  
damnation du chef d'adultère contre l'époux  
et sa complice, et omet de statuer sur la de-  
mande en divorce ;

Attendu qu'en ne statuant pas sur le véri-  
table chef de la demande le tribunal a statué  
en violation des formes substantielles préve-  
nues par la loi ;

Par ces motifs ;

Le Tribunal ;

Vu les décrets coordonnés sur les juridic-  
tions indigènes notamment sur les articles 35  
à 38 ;

Statuant sur pièces ;

Annule le jugement RTT. n° 1384 du 5  
avril 1949 rendu par le tribunal de territoire  
d'Elisabethville ;

Ainsi jugé et prononcé en audience publi-  
que du 14 avril 1949 où siégeait sans greffier,  
Monsieur Jacques Kennes, juge.

---

BIBLIOGRAPHIE.

A la suite d'une erreur, il fut omis de citer l'ouvrage auquel se rapportait l'article intitulé  
« Bibliographie » à la page 100 du no 3 du Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit  
Coutumier, année 1949.

Il s'agit de l'excellent livre de M. le Conseiller à la Cour de Cassation SOHIER.

Nous nous excusons auprès de l'auteur et de nos lecteurs.

La Rédaction



# 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 numéros restants des années 1930, 1931 et 1932 : 200 francs.

Les collections non reliées des années 1933 à 1942 : 60 frs par année.

Celles des années, non reliées de 1943 à 1946 : 75 frs par année.

Celles des années, non reliées de 1947 et 1948 : 85 frs par année.

Reliure : par année 60 francs.

## BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (le n° 4 de 1933 étant épuisé), de 1933 à 1942, non reliées : 50 frs par année.

Celles des années 1943 à 1946, : non reliées, 55 frs, par année.

Celles des années 1947 et 1948, non reliées, 65 frs par année.

Reliure : par deux années : 60 frs.

## 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; Le Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen; L'âme Luba, par le Révérend W. Burton; Les Bayeke, par F. Grévisse; Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J.

*Ouvrages disponibles* :

*Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique*, par A. de Beaufort et L. Van Hoof, broché 15 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 3 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 Basfala*, 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 frs.

*Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise* par J. P. Colin, 100 frs.

*Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise*, par L. Bours : 150 frs.

*Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec ses deux suppléments* : 325 frs.

*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 adjudgées par Jugement*, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 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.

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

*Comment libeller les Préventions*, par D. Merckaert, 15 frs.

*Le Droit Coutumier du Congo Belge*, par A. Sohier, 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 : 200 frs ; au Bulletin seul : 100 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 MONGO DU SANKURU, Etude de 1939 de L. Delcourt & A. Dallons, revue et corrigée  
par L. Delcourt. 137
- JURISPRUDENCE :
- Demande d'annulation d'un jugement du tribunal de Tribunal de Territoire :  
délai. - Adultère de la femme. Arrestation du complice par le mari : conforme  
à la coutume. - Perte d'une somme d'argent au cours de l'arrestation : preuve  
pas requise en l'absence d'inventaire des biens. 163



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

**Comité de Patronage :**

MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice ;  
le Gouverneur Général E. JUNGERS ;  
GORLIA E. : Secrétaire Général Honoraire du Ministère des Colonies, Président du Comité Spécial du Katanga ;  
Le Vice-Gouverneur Général, L. PETILLON ;  
JAMAR, Premier Président Honoraire de la Cour de Cassation ;  
CORNIL L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;  
GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;  
le président de Cour d'appel honoraire baron NISCO ;  
DELLICOUR F. : Procureur Général Honoraire, Professeur à l'Université de Liège et à l'Université Coloniale d'Anvers ;  
SOHIER A. : Procureur Général Honoraire, Conseiller à la Cour de Cassation ;  
GASPAR A. : Procureur Général Honoraire ;  
TINEL G. : Procureur Général Honoraire, Juge au Tribunal de Première Instance de Bruxelles ;  
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER de LADDERSOUS ;  
de MUELENAER F. : Directeur Général honoraire du Ministère des Colonies ;  
VAN HECKE M. : Directeur Général au Ministère des Colonies ;  
GUILLAUME A. : Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;  
HAYOIT de TERMICOURT, Avocat général à la Cour de Cassation ;  
PINET J., Président de la Cour d'appel de Léopoldville ;  
GUEBELS, Procureur Général près la Cour d'Appel de Léopoldville ;  
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'Appel de Bruxelles ;  
JENTGEN J. : Directeur au Ministère des Colonies ;  
VERSTRAËTE, Professeur de droit civil à l'Université Coloniale d'Anvers ;  
WALEFFE F. : Président honoraire à la Cour de Cassation ;  
DEVAUX V., Procureur Général Honoraire - Conseiller d'Etat ;

**Comité de la Société d'Etudes Juridiques.**

*Président* : Mr. Ch. LEYNEN, Président de la Cour d'Appel d'Elisabethville ;  
*Vice-Présidents* : Mr L. BOURS, Procureur Général Honoraire et Mr A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;  
*Secrétaire Général* : Mr P. HAMOIR, Conseiller à la Cour d'Appel ;  
*Secrétaire-Adjoint* : Mr D. MERCKAERT, Procureur Général ;  
*Membres* : Mr J. de MERTEN, Conseiller Suppléant de la Cour d'Appel, F. RICHIR, Juge-Président, G. BROUXHON, Procureur du Roi, J. HUMBLE, avocat.

**Comité de Rédaction.**

*Président* : Mr Ch. LEYNEN ;  
*Vice-Présidents* : MM. L. BOURS et A. VROONEN ;  
*Secrétaire Général* : P. HAMOIR ;  
*Secrétaire* : Mr D. MERCKAERT.  
*Membres* : MM. J. de MERTEN, G. BROUXHON, J. HUMBLE et F. DE RAEVE

**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 200 francs ; celui de l'abonnement à la *Revue Juridique* seule est de 130 francs et celui de l'abonnement au *Bulletin des Juridictions indigènes* est de 100 francs. Ces montants sont payables par chèque sur Elisabethville ou mandat postal. Ils peuvent également être versés aux comptes-chèques n° 4329 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<sup>e</sup> page de la couverture.

---

# Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

---

## Les Mongo du Sankuru

Etude de 1939 de L. DELCOURT & A. DALLONS  
revue et corrigée par L. DELCOURT

### CHAPITRE I.

#### Origines.

Les enquêtes menées dans le Territoire de Katako-Kombe de 1935 à 1939 par DELCOURT et durant l'année 1938 par DALLONS, dans le District du Maniema par A. DALLONS confrontées avec les études d'autres agents de l'Administration, antérieures aux premières, furent à la base de la carte générale des migrations MONGO que l'on trouvera en hors texte (Carte I).

Cette carte n'a pas la prétention de refléter avec une certitude absolue les origines des Mongo du Sankuru, mais de présenter une hypothèse, plausible, et même très vraisemblable, concernant les ascendances et alliances des populations composant le Territoire de Katako-Kombe tel qu'il existait avant sa cission en deux territoires en juillet 1945.

Pour élaborer ce document, la méthode, plus certaine, de la synthèse fut adoptée et la théorie des migrations fut bâtie sur des faits au préalable contrôlés, vérifiés et confrontés.

La conclusion s'impose que toute la cuvette centrale délimitée à l'Est-Nord-Ouest par le Lualaba-Congo et au sud par la Kasai-Sankuru, est peuplée d'un même groupe ethnique que nous appelons MONGO, dénommé Bambole par Mr. SOORS, dans sa carte des migrations des peuplades de l'entre Lomami-Lualaba. La contradiction entre les termes n'est qu'apparente, ainsi qu'il sera établi par la suite.

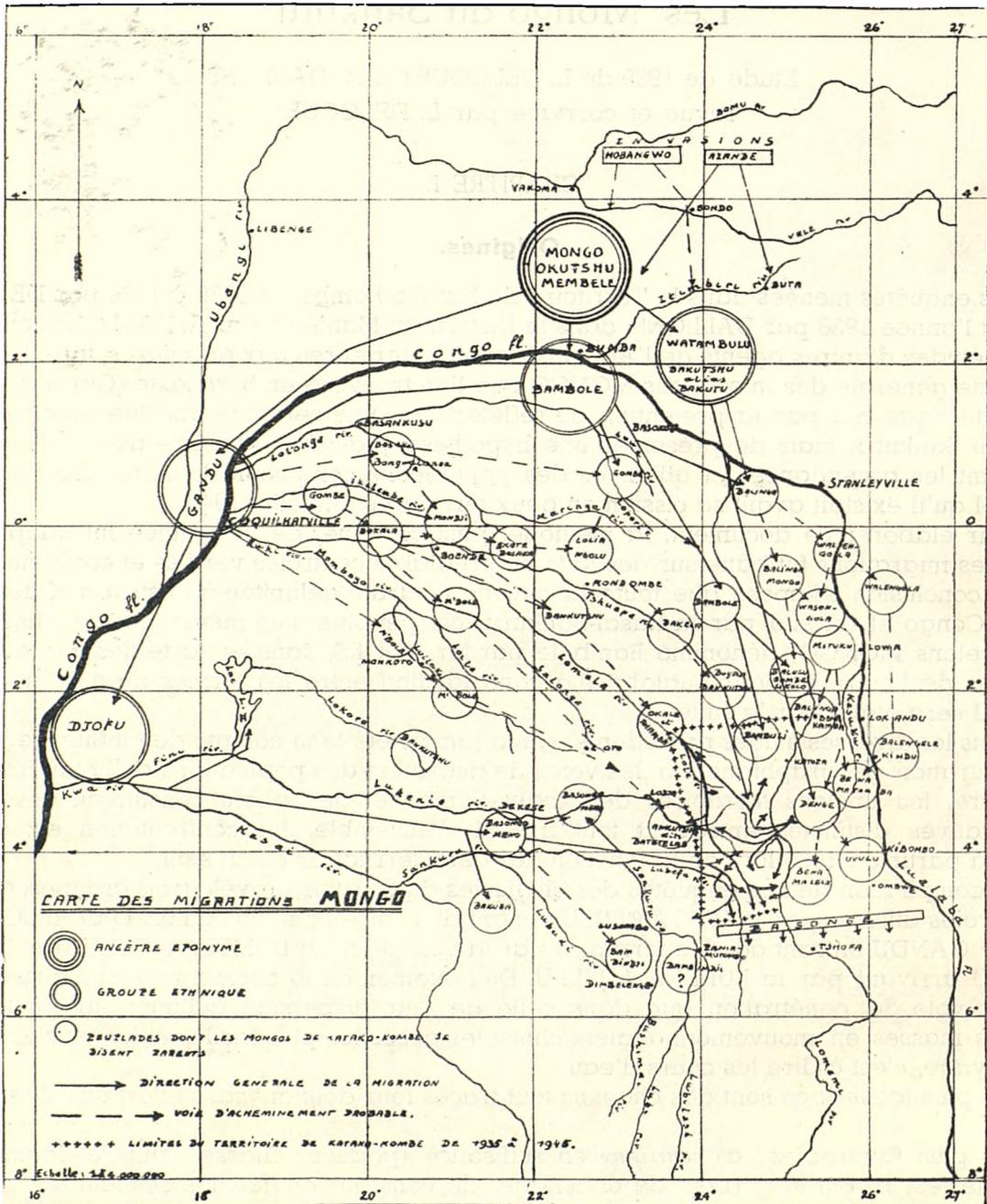
Dans les diverses études précédentes il n'a jamais été tenu compte de l'influence jouée par la configuration géographique sur les voies de migration des populations et il était impossible de le faire, les anciens territoires de Katako-Kombe et de Lubefu constituant deux entités administratives distinctes entravant tout travail d'ensemble. La confrontation est devenue possible à partir de 1936 lors de la jonction des deux territoires en un seul.

La compilation de nos enquêtes des chefferies du territoire révéla trois groupes, émigrant par des voies différentes : 1° WATAMBULU venant de l'entre-Lomami Lualaba par la LOTEMBO-LUNIA, 2° GANDU entrant dans le territoire par la voie du nord LOMELA et TSHUAPA. 3° DJOFU ou DJOHU arrivant par la LUKENIE-LUBEFU. De l'examen de la carte il ressort clairement tant dans leur voie de pénétration que dans celle de leur dispersion à l'intérieur du territoire toutes ces masses en mouvement avaient choisi les accès les plus faciles et les plus favorables à leur voyage, c'est à dire les cours d'eau.

Les plus faciles : ce sont des chemins tout tracés leur donnant sans effort une direction de marche.

Les plus favorables : a) *nourriture* en suffisance (poisson, chasse, fruits et légumes des arêtes galeries) b) *entretien* ; (bois de chauffage, de construction, feuilles des toitures, éventuellement pour certains, les vêtements.) c) *sécurité* : la marche s'effectuant sous le couvert est donc difficile à déceler par l'ennemi éventuel ou le premier occupant qu'il faudra chasser de lui pour prendre sa place.

Cette vérité est confirmée par la carte des incursions de Gongo Lutete et des Arabisés



obtenue par les jonctions et recoupements de tous les renseignements recueillis tant par nous mêmes que par nos prédécesseurs.

Les trois groupements, provenant du nord, par trois routes nettement distinctes, aboutissant aux sources des grandes rivières de la cuvette centrale, devaient avoir laissé derrière eux des frères ou des alliés.

Jusqu'à présent, le territoire comprenait deux groupes arbitrairement étiquetés : 1) au nord de la Lukenie-Lunia, les **Bahamba** (ancien territoire des **Bahamba**, chef-lieu Katak-Kombe); 2) au sud, jusqu'au 5<sup>me</sup> parallèle, les **Batetela** (ancien territoire de Lubefu, chef-lieu Lubefu poste détaché du Territoire de Katak-Kombe jusqu'en 1945 époque à laquelle le territoire sous revue fut à nouveau scindé en deux territoires.

Ce sont deux sobriquets traduits, autrefois par diverses significations :

**Bahamba** ou **Ahamba** = la description de certains hommes habillés de certaine façon (1)  
**Batetela** serait le terme de paysan, étranger. (2)

Il fut donné aux populations dites de ce nom par les gens de Congo Lutete.

Il y a donc lieu d'en revenir aux trois groupes cités plus hauts englobant, à l'exclusion des chefferies des Basambala, des Arabisés et d'un groupe infime de Basonge, toutes les circonscriptions du Territoire. Ce sont :

1) **Watambulu** : Bambuli, Balanga, Asokunda, une partie des Petshi, Utitu, Yenge, Konde (Undu, Adungu, Denge, Shenga Ilanga et Shenga Lusamania, Ohambe Gandemema, Ohambe Djulu, Shinga Vele).

2<sup>o</sup>) **Gandu** : Djoofu et Eninga Djofo. Kudi, une partie des Petshi, Ngole, Udjangi, Mondja, Mubangi ; Yula, Dumbi, Opombo, Gombe, (Djadi, Dimanga, Vungi, Gombe) du Bas Lomami (Djundu, Lokombe, Ole, Budja) - Dikunda, et Nianga.

3<sup>o</sup>) **Djofo** : Luwila, Koy a Pungu, Bena Koy et Sungu.

On se trouve en présence d'un ensemble de familles à première vue hétérogènes, mais en réalité se réclamant entre elles de liens de parenté indéniables. Or, ces trois groupes non seulement n'ont pas eu de rapports de voisinage, mais au contraire, ils se sont livrés des luttes mortelles pour la possession des terres qu'ils occupent actuellement, luttes relativement récentes puisqu'elles ne prirent fin qu'à l'arrivée des Basambala de Congo Lutete. Peut-on admettre avec vraisemblance qu'ils se reconnaîtraient une souche commune MONGO père de l'ancêtre éponyme Okutshu Membele s'il ne subsistait dans les esprits une vérité historique d'origine unique transmise par la tradition.

Lorsque Monsieur Jenssen écrit « Ici comme partout ailleurs tous ces tableaux généalogiques tâchant de rattacher toute une série de groupements à un même ancêtre varient de région » à région, suivant les fantaisies ou les besoins de ceux qui ont intérêt à les élaborer. Il semble que tous les groupements humains qui viennent voisiner et qui, par leur langue et leurs coutumes et coutumes se sentent une origine commune ont cette tendance à inventer des généalogies les rattachant à un ancêtre commun, mais pour les études scientifiques et pratiques nous devons nous garder de faire foi à ces légendes » (3).

Cette affirmation paraît trop exclusive et est contredite par les faits. Comment expliquer alors que les trois groupements du Territoire de Katak-Kombe, parlant la même langue, soumis aux mêmes coutumes, sauf des détails insignifiants, mais ennemis irréductibles même à l'heure actuelle, comment comprendre qu'ils puissent se réclamer d'une souche commune ? Quelle raison donner surtout au fait que les populations de l'entre Lomami-Lualaba issues de l'ancêtre Mongo (Okutshu Membele) ainsi que nous le verrons plus loin, s'expriment dans la même langue que les

---

(1) Soors — 25-9-32.

(2) Donckerwolcke 7-8-32.

(3) L'organisation des groupements indigènes par Jenssen - page 2.

peuplades Ankutshu ou Bankutshu du Lac Léopold II (4). En vertu de l'éloignement de ces deux groupes qui n'ont certes jamais voisiné, une seule explication est possible à cette analogie c'est une identification absolue des origines.

Par conséquent, en reprenant les vagues de migration de leur lieu d'aboutissement, à leur base de départ, on doit rencontrer en cours de route, si notre point de vue est exact, toute une série de peuplades apparentées à celles de Katako-Kombe et pratiquant des idiomes, si pas identiques, tout au moins sensiblement rapprochés.

C'est ce que nous allons examiner groupe par groupe.

**I. Groupe Watambulu.** — *Populations installées rive gauche du Lomami — Entre Lomami-Lualaba rive droite du Lualaba.*

Toutes les populations situées le long de ces grandes voies de pénétration présentent entre elles des formes certaines de parenté tant du point de vue de leur ascendance unique que du point de vue de la linguistique. Le phénomène est plus frappant encore dans le domaine de l'organisation sociale ou dans celui des mœurs et coutumes.

Notre examen porte sur ces groupes de population assez nombreux, étudiés par diverses personnalités excluant donc tout grief de recherche préconçue d'arguments en faveur d'un critère.

#### **Groupements examinés.**

A) *En territoire de Katako-Kombe : Asokunda / Petshi / Utitu / Yenge Ahamba Bambuli — Balanga.*

B) *En territoire de Kibombo : Emungu Djadi / Denge / Uvulu.*

C) *En territoire de Kindu : Wasongola / Bagengele Bakongola.*

D) *En territoire de Lokandu : Wasongola.*

E) *En territoire de Lowa : Mituku / Wasongola / Gombe Likolo.*

Au cours du présent développement nous verrons que nos populations du groupe Watambulu en territoire de Katako-Kombe avouent des liens de parenté avec des clans de l'entre-Lomami-Lualaba et avec d'autres de la rive droite du Lualaba.

Les groupements de l'entre Lomami-Lualaba ou de la rive droite du Lualaba sont apparentés entre eux. Enfin ces trois groupes de populations décrivent leur migration dans le sens Nord-Sud avec comme point de départ presque uniforme, l'angle confluent du Lomami et du Lualaba, le détail de ces migrations est relaté plus loin.

Tous se disent descendants de Mongo (Ankutshu).

#### **A. Groupes Watambulu du Territoire de Katako Kombe.**

*Leurs origines — Leur Direction de migration. — La filiation qu'ils se reconnaissent et déclarent.*

**A. Groupe des Asokunda.** Fils de Watambulu (donc descendants de Ankutshu et de Mongo) venant de l'entre Lomami Lualaba, ils réclament des liens de parenté avec le groupe des Matampa, (Kindu) des Wasongola (Lokandu et Lowa) des Bagengele (Kindu) des Bakongola (Kindu) des Djadi et Emungu (territoire de Kibombo) Topoke (Stanleyville). (5).

Leur migration se fit donc N.-S.

---

(4) Ibidem: page 13 « Mr l'A. T. Fassin de Kindu... dit que « les Bakusu du Territoire d'Ombwe et de Kindu déclarent qu'ils viennent du pays Mongo à l'Ouest du Lomami. Mr Fassin, ancien administrateur du Lac Léopold II avait de suite remarqué que le « Kikusu » et les langues du Lac Léopold II étaient paratiqument identiques.

(5) Collaert et Donckerwolk.



**B. Groupe des Petshi.** Sont également fils de Watambulu (descendants de Mongo — Ankutshu) sauf pour le groupe des Okale (Gandu). Ils proviennent de l'entre Lomami Lualaba et déclarent même avoir résidé antérieurement sur les rives de la Kasuku (affluent du Lualaba dans l'entre Lomami Lualaba). Ils sont apparentés aux Uvulu (territoire de Kibondo) aux Bagengele (du Territoire de Kindu) aux Losa (territoire de la Haute Lukenie-Lodja).

Leur migration se fit donc N.-S.

**C. Groupe des Utitu.** Fils de Watambulu (descendants de Ankutshu et de Mongo), apparentés aux Bagengele et aux Matampa (du territoire de Kindu) ainsi qu'aux Bakela et aux Benia Malela (du même territoire).

Ils viennent indiscutablement de l'entre Lomami Lualaba et (6) ont fort probablement habité les terres des Olela (Malela) (7). Ils signalent que le groupe Sheki des Ahamba (voir plus loin) est l'aîné de leur famille.

Leur migration se fit donc N.-S.

**D. Groupe des Yenge.** Fils de Watambulu (descendant de Ankutshu et de Mongo). Ils partent de l'entre Lomami Lualaba et sont apparentés aux groupes de Emungu (territoire de Kibombo) et des Kuti (territoire de Kindu).

Ils stationnèrent sur les terres de ce dernier groupe avant de passer le Lomami à l'embouchure de Lutembo.

Leur direction de migration est N.-S. (8).

**E. Groupe des Ahamba.** Fils de Watambulu (descendants de Mongo-Ankutshu). A l'origine de leur mouvement de migration les Ahamba font partie du groupe des Yenge. Ils reconnaissent tous les liens de parenté avec ces derniers ainsi qu'une filiation étroite avec les groupes encore installés actuellement en territoire de Kindu et de Kibombo. (9). Ce sont des groupes fortement apparentés aux Matampa et aux Bagengele ainsi qu'aux Emungu (territoire de Kibombo)

Ils viennent évidemment de l'entre Lomami-Lualaba par la même voie que les Yenge.

Leur migration est donc N.-S.

### **F. Groupes des Bambuli Balanga**

Les Bambuli parlent indistinctement la même langue que leurs voisins les Balanga. Contrairement à leurs affirmations antérieures (parenté avec les Bakela) ils ont reconnu par la suite être alliés aux Bambole (10) d'Opala qu'ils quittèrent sur la rive droite du Lomami à la suite d'une brouille causée pour le partage de produits de chasse.

Les *Bambuli* (Ole) déclarent avoir effectué le parcours : Bumba (passage fleuve) remontée du fleuve jusqu'à l'embouchure du Lomami — traversée de la Kasuku — arrivée à l'emplacement actuel. Ils sont rejoints après par les *Balanga* qui eux suivirent la rive droite du Lomami. A noter que les Bambuli Balanga déclarent que lors de leur arrivée sur les terres de Katak-Kombe ils trouvèrent déjà les Bahamba en vue. Ceci n'infirme rien de la thèse que nous essayons de mettre en lumière mais confirme simplement que la migration ne s'effectua pas pour l'ensemble des groupes suivant un rythme uniformément accéléré.

Notons en passant qu'il existe dans l'organisation coutumière des Bambuli Balanga des

---

(6) Idem

(7) Etude A. T. P. Soors du 25-9-1932 page 30.

(8) Idem.

(9) Etude A. T. P. Ruelle du 10-11- 1933 page 249.

(10) Rapport Administrateur Principal Soors sur les Bambuli en date du 12-9-1932.

MEKOTA que nous retrouvons chez les MITUKU sous le nom de MKOTA. Ceci confirme donc la parenté entre *Bambuli Balanga — Mituku et Bambole*.

B. et C. Groupes installés en territoire de Kindu et de Kibombo.

\* \* \*

Nous passerons simultanément en revue des populations fixées dans ces deux territoires parce qu'elles sont encore actuellement groupées d'un façon très étroites quoique appartenant administrativement à deux organisations territoriales distinctes.

**A. Les bakongola.** Ils sont actuellement installés le long du Lomami et ont émigré en même temps que les Matampa et les Bagengele. A fortiori l'ont-ils fait avec les *Emungu* qui, avec les Matampa, constituent leurs clans cadets (11)

Ils déclarent avoir émigré dans la direction N.-S et s'être détachés d'autres groupes *Ankutshu* dans l'angle confluent du Lomami et du Lualaba. Cette tribu s'étend très loin vers le N.-O. et dépasse largement les limites de l'actuel groupe résidant en territoire de Kindu. Qu'on se souvienne, en effet, du Territoire des Bankutshu, chef lieu Lokolama qui sont leurs propres frères. Ils paraissent apparentés avec les Babongi, les Balulu (que nous reverrons en territoire de Lowa) les Bangombe, les Basoko, les Bapoto et les Banongo. (12)

Ils est acquis que les groupes *Emungu* et *Matampa* sont *Watambulu* ; nous pouvons donc dire que les *Bakongola* qui sont les aînés ont également le même ancêtre.

**B. Les Bagengele** (13). Ils bordent la grande forêt équatoriale et se répandent dans l'entre Lomami Lualaba. C'est d'ailleurs par cette voie qu'ils ont émigré poussés fort probablement par les Balulu et les Mituku des territoires de Lowa et de Ponthierville (14). Ils sont fortement apparentés aux *Bakongola*, aux *Ba Matampa* et aux *Emungu* qui sont leurs cadets. Leur langue est d'ailleurs identique (13) Les *Bagengele* du Territoire de Kindu sont de la même filiation que les *Bagengele* de l'ex-territoire de Lokandu rattachés à l'heure actuelle au territoire de Kindu. (15)

Ils ont les mêmes liens que les *Bakongola* avec les *Babongi*, les *Balulu*, les *Bagombe*, les *Basoko*, les *Bapoto* et les *Bamongo*.

Leur migration se fit donc en direction N.-S.

**C. Les Wasongola.** Les *Wasongola* reconnaissent être venus de l'entre Lomami-Lualaba puis s'être dirigés vers le fleuve Lualaba en remontant vers la source de la Kabela. De là par la source de la *Kiingesungu* ils ont remonté jusqu'à son embouchure dans le Lualaba. Ils s'installent à environ 50 km. de Lokandu et subissent là une première poussée des *Warega* qui sont eux-mêmes chassés par les *Bakunu* et ils refluent vers Lokandu qu'ils débordent par le Sud (16).

Encore une fois on relève une migration N.-S. avec un infléchissement vers le Lualaba et liens de parenté avec les populations installées encore actuellement dans l'entre Lomami-Lualaba et le long du Lualaba. Nous avons connu l'auteur à qui fut empruntée une partie de la documentation ci-dessus et il a eu l'occasion de nous demander si les *Wasongola* de Lowa venaient du même endroit et étaient des *Mongo*. Notre réponse fut affirmative.

ic (11) *Bakongola*. Etude A. T. P. Soors du 25 mars 1932. Renseignements sur les *Bakongola*.

lem (12) Etude Soors 25-3-32.

plus (13) Etude de l'A. T. P. Soors du 14-4-1928.

chez l (14) Observations personnelles Dallons.

(15) P. 5 étude Jenssen - (voir aussi Engengele).

(16) Etude A. T. Mérlot ex-Administrateur de Lokandu et des *Warega*.

#### **D. Groupes installés dans l'entre Lomami-Lualaba en territoire de Kibombo.**

Reprenons tous les groupes ensemble : DENGÉ-UVULU-MATAMPA, formant le territoire de KIBOMBO dans l'entre Lomami-Lualaba. Ils sont constitués des clans suivants regroupés par la suite entre deux grands chefs : Lukangu (Onula) Shika Wamba (Lungi) Djoka (*Uvulu*) Dimbi (Ohanga) Kiutu (Ohambe) Denge (Ihuti) Viamba (Lembalemba) Lungi (Kimbi) Lokoho (Kimbi) Dimandja (Kimbi) Lusamba (Wembo) Denge (Otshinga) Lukulunga (Tshenga) Lukunia (Lunula) Lutaka-Ohange (Djila) Biari (Emungu).

Tous ces groupes sont frères et se disent Watambulu. Ils se reconnaissent des liens de parenté avec les Bakongola (*Kimbi*) et avec les Bagengele (*Ba Kodi*) ainsi qu'avec les Matampa.

De plus ils avouent facilement une filiation très étroite avec les Petshi, les Konde, les Ahamba, les Asokunda du territoire de Katakò-Kombe qui, comme eux sont Watambulu. Il suffit d'ailleurs de constater avec qu'elle aisance les gens de ces groupes Emungu passent en groupement Petshi et vice-versa.

Ils viennent du Nord du confluent du Lomami-Lualaba et ont organisé leurs caravanes en migration dans l'entre Lomami-Lualaba où ils se trouvent toujours.

**Conclusion** : Ceci posé nous sommes donc arrivés actuellement à la constitution d'un bloc de population important s'étalant entre les deux grandes voies fluviales et comprenant : les Bakongola ; les Bagengele, les Wasongola, les Denge, Uvulu et Matampa. Tous ont un point de départ identique, une même voie de migration et des liens de parenté subsistant encore à l'heure actuelle.

#### **E. Groupes installés en territoire de Lokandu.**

Nous avons déjà vu les Wasongola du territoire de Kindu. Anciennement ils faisaient tous partie du Territoire de Lokandu. Il s'agit évidemment des mêmes populations que nous serions bien en peine de différencier par des traits spéciaux et indiscutables. Ils composent un groupe ne faisant qu'un à l'origine avec les Bakongola.

Monsieur l'Administrateur Merlot déjà cité ne cachait pas qu'ils ne constituaient qu'un seul groupe et lors de la réorganisation ils rejoignirent les Bakongola de Kindu.

Nous aurons l'occasion de reparler également de ces Wasongola en territoire de la Lowa où ils occupent d'ailleurs une position géographique les situant en perpendiculaire avec les autres et dans l'entre Lomami-Lualaba.

Pour être précis nous ajouterons qu'actuellement une partie des Wasongola à débordé sa zone de migration et que nous en retrouvons installés en deçà du Lualaba (vers Lokandu par exemple) ainsi qu'à Kindu. (Mulangi et *Muzimba*). Nous attirons l'attention du lecteur sur cette dénomination d'un chef Musongola portant comme nom celui d'un autre groupe de population (les Wazimba) qui pourrait peut-être être rattaché également à cette étude par identité d'origine.

#### **F. Populations installées en territoire de Lowa.**

Quatre grands groupes de population de ce territoire nous intéressent. Ce sont :  
les MITUKU souvent appelés BALULU  
les GOMBE LIKOLO.  
les WASONGOLA et  
les WALENGOLA.

Les trois premiers sont encore maintenant dans l'entre Lomami-Lualaba tandis que le dernier est installé rive droite du Lualaba au confluent du fleuve et de la rivière Lowa.

### **Les Mituku ou Balulu.**

Ils sont venus du Nord du Lomami et sont descendants de Mongo Onkutshu. Ils reconnaissent être étroitement apparentés aux Basongola et aux Bakongola de Kindu et de Lokandu ainsi qu'aux Bambole d'Opala et aux Bahuna de Ponthierville. Idem avec les Gombe Likolo.

Leur limite Nord se situe sur un parallèle idéal à tracer à hauteur du village riverain Lualaba de Masimango sans dépasser toutefois la rivière Lokanie affluent de la Lilo laquelle est également un affluent du Lualaba. Leur limite sud se place à l'embouchure de la Kasuku avec comme voisins les Wasongola de Lokandu. Leur ère de dispersion est limitée à l'est par le Lualaba et à l'ouest par le Lomami.

Wasongola, Mituku, Bahuna et Gombe Likolo parlent la même langue sauf quelques questions de détails dues à des voisinages différents ; ce qui ne peut nous étonner, une langue étant en perpétuelle évolution et faisant quotidiennement des acquis à cause des contacts, des flux économiques et autres.

Les Mituku vivent dans la forêt inondée pendant quatre mois de l'année et nous pensons qu'il serait intéressant de pouvoir les réétudier sous l'angle spécial qui nous occupe actuellement. On les retrouverait, à notre avis, à l'état de Mongo quasi purs.

Ils connaissent le « ngula » et s'en enduisent par couches et par paquets au même titre d'ailleurs que les Wasongola, les Walengola et les Gombe Likolo.

Ils sont venus du Nord et sont passés par Opala ou leur installation dû céder le pas à la pression des Bambole.

Ils se reconnaissent fils de Mongo et de Onkutshu et sont en relation constante avec les populations de Opala.

### **Les Gombe Likolo.**

Sont installés rive gauche du Lomami depuis la Lumuma Munene au Nord jusqu'à la Londo au Sud (rivière située à peu près sur le même parallèle que la Kasuku). Sont venus de la Lopori après avoir marqué un temps d'arrêt sur la Maringa ; (17) ils se disent Bambole.

Leur chef Luhuna que nous avons connu avait des femmes vivant avec lui et originaires de cette région.

Ils se reconnaissent apparentés avec les Balulu, les Bahuna, les Bambole, les Wasongola et les Bakongola.

Leur Migration se serait donc effectuée N.-S.-E. dans l'entre Lopori Lomami. A leur arrivée dans la région qu'ils occupent encore actuellement, ils trouvèrent des négroïdes qu'ils chassèrent : un groupe est resté accroché à Bahuna et avait comme chef ILUMA (groupe de 100 à 150 âmes). Les Likolo se disent descendants de Mongo

### **Les Wasongola.**

Nous avons parlé des Wasongola dans trois territoires donc et pouvons déclarer sans crainte de nous tromper qu'ils constituent un seul et même groupe fractionné au hasard de la migration primitive. Celle-ci, nous le répétons avec obstination s'étala dans l'entre Lomami-Lualaba en direction N.-S. Tous se reconnaissent d'ailleurs de la même famille et acceptent franchement la possibilité d'une émigration simultanée (18).

Tous, qu'ils soient du Nord ou du Sud, ont une propension marquée pour l'emploi du « ngula ». Cela ne démontre peut-être rien de transcendant mais n'empêche que cette coutume se retrouve chez les Mituku, chez les Walengola, chez les Gombe-Likolo au même titre que chez les Bambole, les Bambuli-Balanga et les Utitu.

---

(1) *Van de Capelle - Gombe de la Maringa et du Lopori même origine.*

(18) *Soors - Etude sur les Wasongola - A. T. P. Soors.*

**Conclusion :** Tous les groupes sous revue apparentés entre-eux d'une façon incontestable, venus d'un même lieu de départ dans leur migration avec tous nos groupes Watambulu sont descendants de Mongo, de Okutshu et de Watambulu.

Poursuivant la démonstration nous allons établir qu'entre la langue parlée par nos Watambulu de celle parlée par les Bakusu de Kibombo, par exemple le groupe de Emungu, il n'y a presque pas de différence. Pour établir cette preuve nous interrogeons un indigène originaire du groupe des Emungu. Nous lui demandons de traduire en Nkusu le vocabulaire type fixé pour toute l'étude sur les faits les plus usuels de la vie indigène, sans ordre et au hasard de notre inspiration.

On trouvera, à la fin de cette étude la comparaison entre l'Otetela et le Nkusu.

On constate que sur un ensemble de 114 mots choisis dans la vie indigène 95 se traduisent de la même manière en Mkusu, ce qui fait donc *une proportion de 83,3 % des mots du vocabulaire qui sont identiques.*

## II. — Groupe Gandu. — Descendants de Mongo (Okutshu & Membele)

**a) Kudi.** Ces derniers (Etudes Collaert) se disent apparentés avec les Mondja, les Opombo, les Okale (Partie des Petshi) les Vungi de la Haute-Lukenie et les Vungi de Lubefu ; et des Ngole. Toutefois, se donnant comme enfants de Gandu, ils adoptèrent autrefois une version de leur migration controuvée par tous leurs parents du sud du Territoire. D'après les Kudi, ils seraient venus de l'Equateur, auraient traversé le Lomami pour le remonter jusqu'à hauteur de Wembo-Nyama, en chefferie Banda, pour refluer alors vers le nord-est et s'installer à l'emplacement actuel. Tous les autres Gandu infirment cette migration et prétendent être venus directement du nord suivis par les Kudi. Les Watambulu, (les Yenge par exemple) confirment également s'être heurtés aux Mondja puis aux Kudi, venant en sens inverse d'eux. D'autre part, tous les Gandu forment l'avant garde du groupe, (voir carte) de même que les Watambulu (branche se dirigeant vers le sud) sont unanimes à prétendre n'avoir rencontré partout devant eux que les Batshwa et les Basonge.

Il faut en déduire que les Kudi ont donné autrefois des renseignements peu conformes à la vérité dans le but d'éliminer du droit à la chefferie l'ainé du clan établi à Alembi dans le nord du territoire.

### b) Okale des Petshi.

Ce groupe présente une migration N.-S. par la Lomela et signale que le chef Okale installé en Territoire de Lomela est l'ainé de Lutahe chef du groupe actuel des Petshi Okale. (18') Il est à remarquer également que l'on attribue souvent au groupe Okale le vocable d'Ahamba tandis que celui des Yungi, formant la même chefferie (en deux morceaux séparés par les Utitù) porte le nom de Batetela. Ce ne sont que des sobriquets, c'est entendu, mais ils semblent bien dénoter dans l'esprit des indigènes une différenciation d'origine, d'ailleurs établie par les études des voies de migration des deux groupes et l'antagonisme, pour ne pas dire plus, subsistant encore à l'heure présente entre Yungi et Okale.

De plus le groupe Okale se dit allié aux Kudi, et aux Loça de Lodja (apparentés également, d'après eux,) aux Kudi.

Leur migration se serait donc faite également N.-W. S.-E. le long de la Lomela.

### c) Ngole.

Parents des Dimandja (Niangra) et des Lunula (inconnus) et Luthendje (inconnus de la région de Lubefu.

---

(18') Etudes Collaert et Kodeck.

D'après les interrogatoires de Mr Donckerwolcke, ils seraient originaires de l'Equateur suivant une direction nord-est, auraient traversé le Lomami on ne sait où, pour le retraverser ensuite presque à hauteur de Lubefu.

Cette version est niée par les Nianga (parents des Gombe de Dikoka) qui certifient avoir opéré la migration directement N.-S. suivant la rive gauche de la Tshuapa (19).

D'autre part, ce serait du Territoire de Katako-Kombe, les seuls Gandu (avec les Kudi) à avoir suivi la voie empruntée par les Watambulu. Ces derniers entrés en lutte avec les Nianga lors de leur entrée dans le territoire, ne mentionnent jamais les Ngole comme les précédant. D'autre part, si les Gandu les plus proches des Ngole, soit les Opombo, maintiennent la migration Nord-Sud directe par la Tshuapa (20) ils ne mentionnent pas avoir rencontré les Ngole venant en sens inverse, mais bien les Watambulu des Yenge et les Ohambe.

Les Gombe du Sud de Wembo-Nyama apparentés très étroitement avec les Gombe du groupe de la chefferie des Ngole décrivent la même voie de migration que les Opombo ou les Dimandja, soit la vallée de la Tshuapa.

Le groupe extrême nord du Territoire, dit d'Olemanu, maintient avoir émigré directement N.-S. et être l'aîné du groupement.

Les Ngole se réclament des liens de parenté avec les Utitu et les Petshi du groupe Yungi mais ces derniers contestèrent déjà ces déclarations en 1933. Les Utitu formels sur ce point, sont Watambulu de la même voie de migration que les autres par l'entre Lomami-Lualaba. Aucun Watambulu de l'entre Lomami-Lualaba ne mentionne ni Kudi ni Ngole parmi leur filiation.

Il faut donc conclure jusqu'à plus ample informé et en raison des motifs qui seront développés par la suite, que les Ngole font partie du groupe de migration Gandu et non pas Watambulu.

#### **d) Udjangi.**

Non seulement ils revendiquent la même généalogie que les Mondja, mais prétendent aussi avoir suivi une voie de migration commune jusqu'à la traversée de la Lomela, événement après lequel ils se séparèrent des Mondja ; ces derniers bifurquent vers Ahukamende, les premiers se dirigent vers le sud pour passer ensuite la Lukenie et s'installer à leur emplacement actuel.

Direction de Migration N.-W. — S.-E.

#### **e) Mondja.**

Parents, avec tous les Gandu cités plus haut, de concert avec les Udjangi et suivis par les Kudi, ils ont effectué la migration par la Lomela qu'ils ont traversée à son confluent avec la Lole pour descendre ensuite par la Ludja vers la Lukenie et l'Ukulungu.

Ils déclarent provenir de l'Equateur, de la région Mongo.

Direction de la migration : N.-W. — S.-E.

#### **i) Mubangi.**

Descendants de Gandu et apparentés étroitement à tous les Gandu du Territoire ils ont voyagé avec les Dikunda et les chefferies du Bas-Lomami, soit par la Lomela et la même voie générale que les Mondja qu'ils précédèrent à l'emplacement connu de tous sous le nom de Ahukamende. (Ukandjaluka actuel). Soit en partie par la voie de la Tshuapa.

Direction de Migration N.-W. — S.-E.

**g) Yula Dumbi et Engu.** — Ils constituent de tout petits groupements sans aucune importance numérique renfermant quelques familles Watambulu, Gandu et Djofu avec prédominance

---

(19) Etude Ruelle.

(20) Etudes Lamborelle et Liégeois.

de Watambulu. Ils font partie du cercle des Batetela. Divers sur la rive gauche de la Lubefu, point de jonction extrême Watambulu, Gaudu et des Djofu. Il est assez normal de trouver là un mélange de population, ce qui n'infirme en rien les récits des grands groupes auxquels appartiennent ces familles dissidentes dont la dispersion eut lieu principalement lors des fuites dans tous les sens imposées à nos populations par les incursions de Gongo Lutete.

#### **h) Opombo.**

Gandu de la migration Tshuapa, ils rejoignent les Mondja à Ahukamende pour obliquer ensuite vers le N.-E. où ils furent bloqués par les Watambulu. Ils certifient que leur rencontre avec les Mondja ne provoqua aucun choc, mais que bien au contraire, ils se reconnurent frères de race. Dans tous leurs démêlés avec les Watambulu, les Opombo purent toujours compter sur l'aide efficace des guerriers Mondja.

Direction de migration N.-W. — S.-E. (20')

#### **Gombe.**

Alliés des Gandu du Territoire, ils ont précédé les Opombo dans leur voie de migration par la rive gauche de la Tshuapa et se sont dispersés après la rencontre des Mondja à Ahukamende. Ils remontent avec les Opombo pour descendre ensuite à leurs terres actuelles.

#### **i) Chefferie du Bas-Lomami. (Djundu—Lokombe—Ole—Budja)**

Ce sont des Gandu qui ont suivi la même voie que les Mondja par la Lomela et la Lukenie, précédant ces derniers et passant également à Ahukamende.

Direction de migration : N.-W. — S.-E.

#### **j) Dikunda.**

Parents de tous les Gandu du Territoire, ils ont suivi la même voie que les Mondja qu'ils précèdent et passent par Ahukamende pour suivre ensuite la Lubefu.

Direction N.-W. — S.-E.

Tous les Gandu du Territoire de Katako-Kombe réclament en qualité de frères de race les clans suivant = à *Lodja* : Kitete, Mvunge, Kohembe, Ndumbilu, Olemba, Konde, Lufungu, Ediwo, Pate, Lungila, Mbange, les Akela de Lomela. Il appert donc que les Gandu se sont introduits par deux grandes voies de migration : l'une suivant la Lomela vers sa source, l'autre empruntant la voie de la Tshuapa vers sa source.

Est-il téméraire de croire qu'ils ont laissé soit des parents, soit des alliés derrière eux ? Nous ne le pensons pas et nous allons essayer de les rechercher.

#### *Première voie : Rivière Lomela.*

Les Udjangi et les Mondja dans des renseignements nous fournis en 1938, pour les premiers, en 1935 pour les seconds, sans qu'il y eut action concertée dans ce domaine, désignent pour ancêtre Mongo, père de Okutshu Membele qui aurait donné naissance à deux fils Koy Okutshu et Okela dont seraient issus d'après eux, Gandu, Watambulu et Djofu. Ce petit crochet à la légende générale ne change rien à la descendance directe établie par les clans Watambulu qui font de Watambulu un fils direct de Okutshu Membele et non de Okela. Ce n'est qu'un détail sans importance en regard de l'origine générale commune. Or, nous retrouvons des Okale, et des Bakela à Lomela et Loto.

D'autre part un M'Bole de Waka, que nous avons eu l'occasion d'interroger, nous signale qu'ils appellent les habitants du Territoire de Katako-Kombe leurs Nyango Mpame.

Or, les habitants du Territoire de Katako-Kombe dénomment leurs cousins : **Nyango Mpame**.

*Seconde voie : Rivière Tshuapa.*

En descendant la Tshuapa, on découvre les Boyela dits aussi Bakela, dits Bankutshu de Moma avec lesquels les Gandu de cette branche se disent apparentés, puis les Bosaka a Ngole, (22) qui offrent une telle analogie de nom avec les Ngole du Territoire de Katako-Kombe.

**3<sup>e</sup> Groupe Djofu ou Djohu.**

Luwila — Koi a Pungu — Bena Koy et Sungu. Tous se disent également descendant de Mongo, et d'Okutshu a Membele. D'après les groupes Sungu et Bena Koy, les Djofu seraient partis très loin dans le nord et auraient suivi une certaine rivière, d'après les uns Laha, d'après les autres Engenga, jusqu'à son confluent avec le Lalaba ou Lualaba. Ils seraient descendus le cours de ce dernier jusqu'à hauteur de son confluent avec la Tshuapa et tandis que les Gandu et aussi, disent-ils les Watambulu, obliquaient vers l'est, ils continuaient résolument vers le sud pour arriver à l'embouchure de la Lukenie et du Kasai. Les Luwila et les Koy a Pungu prétendaient tout d'abord avoir émigré par la Lotembo. Mais il semble bien qu'il y ait eu confusion entre la Lotembo, affluent du Lomami, et la Lotembo, affluent de la rive droite de la Lubefu (embouchure à l'est de Lala.) Ceci est démontré par les points suivants :

1<sup>o</sup> Les Luwila et Koy a Mpungu se disent étroitement apparentés et les aînés des Koy et des Sungu, ce qui est reconnu par ces derniers.

2<sup>o</sup> Ils donnent comme leur aîné Ukuba qui d'après eux serait loin derrière eux sur les rives du Sankuru.

3<sup>o</sup> Ils nient énergiquement tout lien de parenté plus direct avec les Watambulu et les Gandu que celui de l'ancêtre commun Okutshu.

4<sup>o</sup> Les autres peuplades Gandu et Watambulu sont toutes unanimes à certifier que les Djofu sont arrivés par la Lubefu et tant dans le nord que dans l'est du Territoire de Katako-Kombe, on ne rencontre pas de populations leur apparentées. Tous leurs parents, sur lesquels les quatre groupes se montrent d'accord, se situent au contraire dans la direction nord-est du Territoire et ce sont : Ukuba, fondateur des Bakuba, (23) Lumbu, ancêtre des Basongo meno, Lukfungu et Ntanda à Lodja, Obindji (Babindji ?) Lutshimba en partie à Lodja.

Il existe un groupe Owila dits « Basongo Meno » à Kole et Bena Dibebe. Sur la rive droite de la Lukenie, vit une fraction « Diwo » des groupes, en territoire de Kole toujours, « Lofwa et Wofu » qui, à l'inverse des M (b) ondje, remontant la rive droite de la Lomela sont tous installés dans l'entre Lomela-Lukenie. (24)

D'autre part, si l'on fait la comparaison entre la langue Otetela et la langue Ukuba, on s'aperçoit que les deux sont à peu de chose près identiques (Voir tableau général).

De l'examen des trois groupements Watambulu Gandu et Djofu avec leur parenté dans le nord, on peut déduire les conclusions suivantes :

1<sup>o</sup> Il y a similitude de langue entre les populations de l'entre Lomami-Lualaba et les populations du Territoire de Katako-Kombe qui elles-mêmes parlent un idiome pratiquement identique à celui des Bakela, des Mbole, des Akuba, donc, similitude d'idiomes entre les populations de l'entre Lomami-Lualaba et celles de l'Equateur et du Lac Léopold II, fait confirmé par les constatations de Mr Fassin cité plus haut, et par l'ouvrage de H. H. Johnston « A comparative study of the Bantu and semi Bantu languages » traitant en particulier des Bakusu (Maniema).

(22) Janssen - page 5.

(23) Janssen — p. 18 — Bakuba — même ancêtre que les Basongo Meno de Dengese.

(24) Janssen.

Batetela de (Lusambo) les Bankutshu, des Basongo Meno (Kole) des Bakela (Loto et Lomela) dont Mr le Gouverneur Moeller tire la conclusion qu'on peut déduire de ces renseignements une parenté linguistique étroite entre les populations visées (lettre no 206 R1 - PO. du 2 avril 1932).

2° il existe une communauté d'origine et de légende : tous sont originaires de la région Mongo et descendants d'Okutshu Membele.

Les Bambole de la carte de migration de Monsieur Soors ne font donc qu'un avec nos Watambulu d'ici, ce qui est d'ailleurs confirmé par les chapitres précédents concernant ces peuplades, et c'est pourquoi, dans notre carte de migration, nous avons porté les deux mentions.

3° Ils racontent une même légende quant au point de départ de la voie primitive de migration qu'ils situent dans la région de Bumba. Tandis que le groupe de Djofu descend la rive droite du fleuve Congo pour le traverser un peu plus bas, tout le reste franchit le fleuve en un endroit situé aux environs de Bumba ; les récits des populations de Katoko-Kombe se rencontrent avec les études de Messieurs Van de Capelle, (Gombe) Soors (Bakusu) et Jenssen (populations de Dekese, Loto, Kole, etc). C'est d'autant plus frappant que, sauf pour les Djofu, toutes les populations Gandu et Watambulu de Katoko-Kombe appellent cet endroit Luvuokumbi, « là où meurt les Kumbi, ici : pique-bœufs) rivière tellement large que l'oiseau ne peut la traverser. Nous retrouvons le même vocable, chez les populations des anciens territoires de Bumbuli, Dekese, etc : Lu a Nkumbi » le cours d'eau tellement large que même l'épervier ne parvient pas à le survoler (25).

4° On relève une organisation politique générale analogue : un chef de famille (Enundu) entouré d'un conseil de notables Nkumi ou Nkumu. (Jenssen-Soors).

Peut-on, ainsi que le prétend Monsieur Jenssen, établir que toutes ces correspondances de langue, de légende, de coutumes, résultent de voisinages et d'imprunts mutuels ? Ce pourrait être vrai pour des populations immédiatement voisines, mais lorsqu'on constate des ressemblances aussi frappantes entre des populations tellement éloignées que celles de l'entre Lomami-Lualaba et de la région centrale de l'Equateur et du Lac Léopold II, n'ayant certainement eu que très peu de relations entre elles, insuffisantes surtout pour arriver à une compénétration presque complète, il faut bien admettre que la soi-disant légende d'une origine commune ne paraît pas si dénuée de fondement qu'on veut bien le dire.

Si ces voisinages prenaient une importance aussi grande sur les langues et les mœurs des populations, nous devrions identifier ici, chez les Batetelas de Lubefu par exemple, des similitudes marquées avec les Basonge qu'ils ont chassés de leur domaine ancestral et qui forment la limite sud des terres Batetelas. Or, à part quelques rares terminologies, le fond de la langue et des coutumes diffère essentiellement. Il est à la portée de tous de comparer la langue Musonge et l'Otetela, les points de contact sont infimes. Quant aux coutumes, pour ne citer que la principale, et elle suffira, les Basonge observent le matriarcat, tandis que tous les groupements de Katoko-Kombe indistinctement sont soumis au patriarcat.

Cela veut-il dire que la langue ne s'est pas enrichie d'acquets étrangers ? Le contraire est certain et en cela résident vraisemblablement les divergences relevées entre les divers dialectes. C'est le propre de toutes les langues vivantes de se soumettre à une évolution normale qui n'enlève rien au caractère identique du fond.

A notre avis également, la situation exposée par Monsieur Jenssen dans son étude et d'après laquelle toutes les familles étudiées par lui n'auraient aucun lien commun suffisant et devraient être considérées toutes comme étrangères l'une à l'autre, fait fi, délibérément des traditions ancestrales. En se bornant à interroger chaque famille d'un clan, on aboutit inévitablement à sa conclusion, chaque chef de familles se cantonnant à sa lignée propre. Il est indispensable de revoir ensuite dans une vue d'ensemble toutes les familles et de dresser le schéma de leurs rapports entre elles et de leur situation vis-à-vis d'un ancêtre commun. Il est

bien rare, en procédant à cette confrontation, de ne pas obtenir un résultat autre, surtout si l'on prend la précaution de juxtaposer les renseignements tirés du clan sous revue avec ceux recueillis chez ses alliés et ses ennemis.

Qu'il existe également dans un clan un certain nombre de familles hétérogènes, étrangères au clan, rien d'étonnant à cela. Il y eut certes des familles d'autochtones restées sur place et absorbées par les envahisseurs ; des familles de clans alliés ou même rivaux, transfuges de leur propre clan pour diverses raisons. Que, lors des incursions de Gongo Lutete et des Arabisés, des fuyards aient cherché refuge dans d'autres clans que le leur, rien de plus plausible et même de certain.

Que des fils d'une sœur aînée soient venus, dans le clan de leur mère, reprendre une succession en déshérence mâle, rien de plus normal. Je ne citerai qu'un exemple, choisi dans la chefferie Sungu parce que cette dernière n'eut presque pas à souffrir des invasions de Gongo Lutete et est donc restée à ce sujet presque intacte. On y rencontre quelques familles Basonge restées sur place, des familles Mondja ayant abandonné le clan, des familles Ohambe venues reprendre une succession. Cette diversité enlève-t-elle quoi que ce soit à l'histoire du clan lui-même ? En aucune façon, et, dans presque tous les cas rencontrés, ces familles furent, au contraire, les témoins impartiaux des déclarations des intéressés.

Maintenant, si en reprenant l'étude en sens inverse et si en posant le problème sous sa forme contradictoire, on arrive à une déduction consolidant la thèse. En effet, si la peuplade Mongo est partie d'un point donné, si les migrations ont suivi les voies naturelles des cours d'eau, les divers groupes de tête doivent se rencontrer vers les sources. Or, il se fait que la majeure partie des sources des plus grandes rivières (Tshuapa — Lomela — Lukenie — Lunia — Ukulungu — se situent en territoire de Katako-Kombe, tandis que le Lomami et la Lubefu, font partie de son système hydrographique. Toutes les études dressées, tant par nous-mêmes que par d'autres enquêteurs confirment une même constatation : les trois grands groupements sont représentés dans le territoire de Katako-Kombe et offrent tous des voies de migration diverses.

S'ils ne continuèrent pas plus loin, c'est que, vers 1875-1880, encore en pleine phase de migration et en luttes intestines ouvertes, (les Bakela de Lomela attaquaient les Utitu et s'avançaient vers Pungu-Djuki et Ehandjula (confluent de la Lole et de la Lomela) les Batambatamba (Arabisés et gens de Gongo Lutete) firent leurs premières apparitions. Tous, en effet, s'accordent à dire que leurs guerres avec les premiers occupants Basonge, dont on décèle des traces très avant vers le nord du Territoire, et les chocs inter-clans, ne cessèrent qu'aux incursions des Arabisés et des hommes de Gongo Lutete. Ces derniers résolurent le problème en razziant et réduisant en esclavage tout ce qu'ils rencontraient sur leur route.

Sans vouloir prétendre avoir éclairé définitivement la question des origines des Mongo, nous nous estimerons cependant satisfaits si le jalon posé dans ce domaine peut jeter une lueur nouvelle sur l'histoire de cette peuplade.

## CHAPITRE II.

### **Les Basambala en territoire de Katako-Kombe**

*(Voir carte hors texte).*

Portent ce nom tous les hommes de Gongo Lutete, principalement après leur passage sous les ordres de Lupaka, auxiliaire de l'Etat Indépendant du Congo. Auparavant, on les désignait, tout comme les arabisés dont ils étaient les pourvoyeurs, sous le vocable de Batambatamba. Dans les territoires de Lomela et au delà, ils sont encore connus sous cette appellation.

Basambala : provient du swahili Kusambala : se disperser.

Batambatamba : de même provenance, du verbe kutamba : marcher en dansant et du mot otetela Tambatamba : la danse de guerre.

Les titres ont supplanté la première dénomination donnée par les autochtones de : Asetonga : Ase : ceux, Tonga : fusils, objets totalement inconnus à cette époque des habitants de nos régions.

Pour les différencier des Arabisés qui font l'objet du chapitre suivant, nous les étiquetons donc de leur sobriquet actuel de Basambala, même pour la période précédant la défaite de Gongo Lutete.

C'est aux environs de 1880 que Gongo fait une première apparition dans le territoire Katako-Kombe. Traversant le Lomami quasi à hauteur de la route actuelle de Lubefu à Tunda, il installe son poste de commandement chez les Budja. De là, il rayonne vers Kinumbi et Djundu. Il razzie complètement les Ole (Kinumbi) puis en fait autant des Budja. Il repart ensuite avec le gros de sa troupe laissant Lupaka (qui deviendra plus tard son successeur) chez les Ole et Mudimbi chez Kinumbi. Mudimbi est remplacé bientôt par Lolekunda tandis que Lupaka va à nouveau chez les Djundu où il confie la garde à ses lieutenants Lodi — Yeke — Kandolo et Luteta. Gongo pousse alors ses incursions vers Odinga (extrême-sud des Konde) et vers Ohambe Djulu, et au sud vers Wembo-Nyama Senga, où il place Kingombe auquel succède Omeonga. A Ohambe Djulu, il laisse ses adjoints Katoto et Kasua.

Il retourne ensuite vers Gandu, muni de son butin d'esclaves, de biens, de peaux et d'objets divers.

Les Ohambe de Djulu après son départ, se révoltent et massacrent les sentinelles de Gongo Lutete. La répression ne tarda guère et fut d'une violence et d'une cruauté sans nom. Gongo reprend le même chemin que lors de la première incursion, par Kindumbi, Omana puis il scinda ses troupes en deux. Tandis qu'une partie monte par le Wembo-Nyama actuel sur Onalua et Okita Ungu, pourchassant les Ohambe en fuite à l'annonce de l'arrivée de Gongo, l'autre branche se dirige vers Onadikondo, Ukandjaluka, Otete, Kalema vers les Udjangi, pour redescendre par les Koy à Pungu, Samangua vers les Saka. Gongo s'apprête à attaquer le village de Mukundji, chef-lieu des Sungu, lorsqu'il apprend par des émissaires qu'un bateau de forme inconnue à ce jour, avait amené à Lusambo des hommes étranges appelés : Wemawelo : blanc jaunâtre. Il décide de contempler ce phénomène d'un peu plus près et il essuie à Lusambo une sanglante défaite lui infligée le 20 août 1890 par le Commandant Descamps. (26)

Gongo fuit vers Kabinda en évitant le Territoire de Katako-Kombe tandis que ses lieutenants restent sur place afin de maintenir les populations sous tutelle et en tirer le plus de profit possible. Ce sont :

Lukangu et Luangana à Omana.

Umumbu à Onadikondo.

Mbukango et Onokoko à Lufukula.

Kahembe à Otete.

Lokolo, Omeonga, Utukatuka, Katako, Lolekunda, etc., dans la région des Konde.

Mulosa dans la région des Koy, Koy à Pungu et Luwila ; Fwamba et Omesumbu à Samangua.

Par la suite, Gongo Lutete, sollicité par le groupe Dibwe des Sungu qui désirait liquider avec Mukundji une vieille querelle, envoie des hommes pour razzier les Sungu tandis que Fwamba doit descendre de Samangua vers la même région. Les Sungu réussissent à échapper une première fois à une trop grande répression et incitent les Basambala à se rendre chez les Saka. Ce qu'ils font. Entretemps les Sungu avertissent les européens de Lusambo qu'ils sont en butte aux gens de Gongo Lutete et le commandant Michaux est envoyé en avril 1892 (27) vers Mukundji pour mettre fin aux crimes de Fwamba. Furieux, les hommes de Gongo Lutete font

---

(26) « Livre d'or de la Ligue » du Souvenir Congolais » page 136.

(27) Livre d'or Ligue du Souvenir Congolais - page 136.

durement sentir leur colère. Elle est heureusement de courte durée, les troupes de l'Etat faisant place nette, aidées par les guerriers Sungu.

C'est la fin des razzias de Gongo Lutete en territoire de Katako-Kombe.

Les européens font leur apparition dans toute la région sud de Lubefu : Kimbalanga (Michaux) Totoma (?) Fimbu Mingi (Baton Dhanis) — Kabalu (?) Lupemba (?) — Bwana Ndeke (Henry).

Lors de la soumission de Gongo Lutete, ses troupes devenues auxiliaires, participent à l'occupation de l'ancien territoire dit de Lubefu sous la direction du « capitaine Kisu Makari (Augustin). Il échoit à Lupaka toute la partie nord à partir des Yenge, à Mulosa, toute la partie ouest des Djundu, Bena Koy, Koy a Pungu Luwila et Udyangi. Mulenda se voit attribuer toute la région de Lubefu et les Mondja, tandis que Wembo-Nyama reçoit la surveillance de la zone est. A la mort de Gongo Lutete, Lupaka est rappelé à Gandu pour y reprendre sa succession et le commandement des troupes. Pendant ce temps, Lupaka est remplacé par Mulenda jusqu'à son retour.

Quelques temps après, (vers 1894/95) Lupaka est chargé par Dhanis de conquérir au nom de l'Etat Indépendant, tous les territoires du nord et Kandolo assure la direction des groupes sous l'autorité de Lupaka jusqu'au moment où il est lui-même désigné, ainsi que Mulosa, pour se diriger vers Lodja.

Lupaka divise ses troupes en trois colonnes, dont Lutundula forme l'avant garde. La colonne de l'est comprend les « nyampara » Opelele, Lumbuli, et Gomba. La Colonne de l'ouest est composée de Mundala, Mudimbi et Mutambwe. (28)

Le centre, comprend outre Lupaka lui-même, Omeonga, Kingombe, Katako-Kombe, Utukataka, tandis que Lumpanu commande l'arrière garde.

Devenu grand chef d'expédition, Lupaka se montra à la hauteur de sa tâche et se couvrit de gloire et de renommée.

La colonne de droite eût quelques difficultés, particulièrement avec les Ngole du capita de Biamba, mais les renforts, sous les ordres de Muhala, Senanduku, Konde, Kambilambolo et Kasende eurent vite raison des indigènes.

Le « Nyampara » Mudimbi reçoit l'ordre de poursuivre sa marche vers le nord, mais il se heurte aux Bakela dont le grand nombre entrave sa marche. Lupaka lui-même accourt au secours de son lieutenant et soumet toute la région de Lomela y installant ses nyampara Lumbuli, Kilongoshi, Longanio, Kamimbaya, Olenga Kilembo, Mukumari.

Le « Nyampara » Kingombe est désigné pour étendre plus au nord l'influence et l'autorité de l'Etat, et il descend la Lomela jusqu'à Boende, où il entre involontairement en conflit avec les troupes de l'Etat Indépendant. Il s'enfuit, abandonnant armes, femmes et bagages et revient vers Lupaka.

Ayant ainsi conquis, puis organisé la surveillance des territoires du nord, Lupaka maintient l'ordre et impose les prestations de caoutchouc.

En 1904 Lupaka, victime des envies et des jalousies de quelques « nyampara » est l'objet de plaintes nombreuses et est relégué à Lusambo jusqu'en 1907, date à laquelle tous les « nyampara » restés fidèles réclament son retour. Il est devenu d'ailleurs beaucoup moins dangereux.

Sur ces entrefaites le poste d'occupation territoriale de Gandu est levé, et les Basambala s'installent définitivement, pour garder sous tutelle les autochtones, de concert avec les soldats du sergent Kasongo.

Au retour de Lupaka, tous les « nyampara » ne se remirent pas sous son autorité. Certains, qui avaient reçu l'investiture officielle ou qui étaient sur le point de l'obtenir, refusèrent de le reconnaître et Lupaka s'installa à Shinga (Lupaka) près du chef-lieu du Territoire.

---

(28) Collaert.

Durant la relégation de Lupaka, Mabuka, fils de Gongo Lutete avait été envoyé de Gandu pour reprendre la direction des troupes, mais, devant le refus net et catégorique des autorités de donner encore, fut-ce un soupçon d'autorité aux enfants de Gongo, il se tint coi.

Lupaka mourut à Shinga, le 15 juillet 1919 des suites d'apoplexie et le 23 mars 1933 la grande chefferie des Basambala est reconstituée telle qu'elle existe encore actuellement (voir carte des villages) sous l'administration de Senga Raphaël, son fils. (décédé depuis lors).

Que lors de leur campagne vers le nord, au service de l'Etat, ces contingents indigènes, presque aussi sauvages que les populations à soumettre aient commis parfois des actes que nous dénommons actuellement des « cruautés » ou des « crimes », que de temps à autre, un prisonnier gras à souhait ait servi à leur repas, il faut ne pas se scandaliser outre mesure et se rendre compte que nous avions affaire à des primitifs appliquant, à d'autres primitifs, les lois coutumières de la guerre. Dans l'immense étendue des terres conquises, le personnel très restreint de l'Etat Indépendant, dénué de tout moyen rapide de communication, occupé par ailleurs, pour la majeure partie à se battre contre les Arabes où à refouler les soldats révoltés de Luluabourg, ne fut pas toujours à même de les prévenir ou de les réprimer à temps. On ne doit voir là que des nécessités du moment et l'usage du proverbe « entre deux maux il faut toujours choisir le moindre. »

Malgré quelques excès, très rares il faut l'avouer, Lupaka tenant la main à se montrer le protagoniste des idées européennes, toutes les populations sont unanimes à reconnaître qu'en facilitant l'extension de l'autorité de l'Etat, Lupaka a permis de faire régner la tranquillité et la paix au sein de ces malheureuses peuplades ne connaissant auparavant que les raffles d'esclaves, les massacres et les pillages des arabisés ou de Gongo Lutete.

### CHAPITRE III.

#### **Les Arabisés.** (*Voir la carte hors texte*).

C'est vers 1880 que se placent les premières incursions des Arabisés originaires du Maniéma vers l'Ouest, par conséquent vers le territoire de Katako Kombe.

Mohara, fils métissé de TIPO-TIP, fut l'organisateur des razzias vers l'Ouest. Il établit sa base à Nyangwe puis à Kasongo. Son camp de Nyangwe était érigé au Nord de la Kundji (sur la crête dénommée Tete (à 2 km. environ Est de la rive droite du Lualaba. Il commandait le grand centre de Nyangwe avec l'aide d'autres séides de Tipo-tip tels : Manara, Dungumbi, Simba, Abedi bin Salum, Alubati, Mie Aluta, Mie Bakari, Mie Tchumu (30).

Sous le fallacieux prétexte d'exercer le commerce, les « tonge » capitas de Mohara s'infiltrèrent sur la rive gauche du Lomami et profitent, une fois installés, des femmes épousées et de la confiance naissante, pour se livrer à leur véritable métier « de pourvoyeur de têtes d'ébène » pour les marchands esclavagistes..

Leurs colonnes de razzia furent réparties en 3 groupes :

1<sup>o</sup>) le groupe Sud commandé par Yemema passe par les terres des Konde, des Opombo, des Yenge, des Mondja (Kalema) où il rencontre une bande de Gongo Lutete, des Udjangi et finit par pénétrer sur les terres de Lodja après avoir envoyé Katambwe vers Utshudi Dimandja (Yenge nord) avec ordre de jonction, dans le territoire de Lodja, avec les guerriers de Yemema

2<sup>o</sup>) le groupe Nord exploite les terres des Asokunda des Ngole, des Petshi et des Kudi pendant que,

3<sup>o</sup>) le groupe, que nous appellerons de l'extrême Nord part de l'actuel Ndjiapanda (Kapudi) pour asservir les groupements Bambuli-Balanga.

---

(30) Etude Cornet-Dallons.

*Le groupe Sud.* Part de Nyangwe, comme tous les autres, talonné par une demande d'esclaves tellement considérable que le Maniéma, l'Urega et le Katanga ne suffisent plus aux besoins des relais de Nyangwe, Kasongo et Kabambare. Le Congolais est très apprécié sur le marché et Tippo Tip assoiffé de grandeurs et de richesses presse lui-même ses « tonge », qu'il traite d'ailleurs comme des chiens, pour essayer de fournir les têtes réclamées par les Imans de Zanzibar. Il faut à tout prix de nouvelles terres, riches en hommes et en femmes et c'est pourquoi les « sbires » des Arabisés passent le Lomami, massacrent tout ce qui résiste, enchaînent et déportent tout individu valide. Suivant leurs lois de la guerre, le pays une fois saigné est placé sous la garde de détachements avancés, qui, l'histoire se renouvelant éternellement dans toutes les occupations, se montrent bien souvent plus cruels, haineux que leurs propres maîtres.

Yemema et ses lieutenants Katambwe et Ukundula placent ainsi :

1°) Ometuku et Omanga chez Onalua ;

2°) Kionge à Okita Sumbu ;

3°) Oméonga et Sadisadi chez Ok. Sumbu ;

4°) Masumbuku et Ekulu chez Otepa

5°) Ukundula reste chez les Udjangi pendant que Yemema pousse une pointe jusque chez les Luwila. Il y demeure définitivement lorsque Yemema se dirige vers Lodja se séparant de Katambwe qui, faisant une boucle vers Utshudi Dimandja, poursuit le même objectif. Ukundula ne suivra pas ses chefs dans leur retraite précipitée de 1891-1892 et se fixe sur place. Ses fils habitent toujours le village dit « Ukundula ».

*Le groupe Nord.*

Laisse en sentinelle :

1°) Shekola et Pene Kayembe chez les Asokunda ;

2°) Luseke ; Lelike et Pene Olenga chez les Ngole ;

3°) Mie Kasiri et Lufungula chez les Petshi ;

4°) Lutula et Okoko chez les Kudi.

*Le groupe extrême Nord.*

Il assume la surveillance de tout l'entre Lomami-Tshuapa avec centre de ralliement chez Kapudi. Les deux « tonge » exploitant cette zone sont Lutula et Lembalemba qui détachent Pene Gongo et Katopa. Katopa dirigera les Bambuli Balanga jusqu'en 1904.

En 1891/1892 Mohara, inquiété par la campagne anti-esclavagiste et obligé de faire front partout aux troupes de l'Etat Indépendant rappelle dare-dare tout son monde afin de le répartir sur la ligne de défense Bena Kamba-Lokandu-Nyangwe-Kasongo-Lusangi-Kabambare.

## CHAPITRE IV.

### **Luttes intestines.**

*Dans le groupe des Kudi.*

Les Kudi n'eurent pas de conflit avec leurs voisins jusqu'à leur arrivée aux sources de l'Onombe. A cet endroit ils soutinrent leur première lutte avec les Yenge déclanchée par une question de meurtre. Un Yenge avait été tué par un Kudi et les engagements ne se terminèrent que par la livraison du meurtrier.

Dès leur arrivée à la Lolonge, les Kudi se heurtant aux Utitu, incendièrent leurs installations.

Les conflits les plus sanglants éclatèrent avec les Losa et les Okela pour la possession des têtes de source des rivières Djeka et Okonge-Lushi.

Les luttes dans le clan même des Kudi se produisirent entre les Otenga Djadi, les Dingundu

et les Longandja près de l'Etshi par exemple et à proximité de la Ludja (limite des territoires de Katako-Kombe et de Lodja.)

*Dans le groupe des Asokunda.*

Les Osangu se battent avec les Bambuli pour une contestation de terres de chasse, tandis que les Ludia luttent contre le groupe des Petshi d'abord, pour un rapt d'une femme Asokunda, et contre les Denge (du clan des Ngole) ensuite, pour les déloger d'une plaine sur laquelle ces derniers exerçaient un droit de premier occupant.

*Dans le groupe des Bambuli Balanga.*

Les Bambuli et les Balanga eurent des frictions meurtrières entre eux pour des contestations de chasse. Ils avouent d'ailleurs que ces engagements dénommés pompeusement sous le nom de guerre, se réduisaient à de simples rixes. Il en est de même d'ailleurs de leurs luttes contre les Asokunda, engagements tout sporadiques dont l'importance se réduit à un examen sérieux, au rang de simples batailles entre des membres de familles différentes : une réédition si l'on veut de la vendetta Corse.

Le conflit Bambuli-Balanga atteignait son maximum de violence, lorsque l'arrivée des arabisés vint calmer les ardeurs guerrières des deux groupes.

*Groupe des Ngole.*

Les groupes Gombe et Dinglele entrent en compétition, pour la possession de la plaine Lukala, avec les Petshi qui y étaient installés. C'est à cette occasion que les Petshi repassèrent sur la rive droite de la rivière Lunia.

Mêmes conflits également avec les Utitu pour l'occupation de la plaine Djungu Osue près du village de Mianga.

*Groupe des Petshi.*

Il fut sécoué sérieusement par des engagements contre les Utitu et les Ngole.

Avec les premiers, l'origine de la lutte fut une contestation de femmes qui s'aigrît davantage par le greffage d'une vieille querelle pour la possession coutumière d'une rivière très poissonneuse l'Uguemadi.

Avec les seconds voir ci-dessus.

*Groupe des Utitu.*

Ils durent livrer des combats sérieux contre les Petshi, les Ngole et les Yenge quand ce n'étaient des luttes fratricides inter-claniques, telles celles du groupe Dumbiliki contre les groupes Djinga et Sheki pour la possession de terres.

*Groupe des Yenge.*

Jusqu'à l'arrivée des Basambala, les Yenge ont combattu d'une façon quasi constante contre les groupements voisins, descendants de Gandu : les Opombo, les Kudi, les Udjangi et les Mondja. Ils étaient secondés dans ces luttes par le groupe Kulumbe qui les précédait dans leur marche.

Ces guerres étaient provoquées par des palabres souvent sans importance intrinsèque ne justifiant pas dans tous les cas des massacres d'hommes : discussion au sujet d'une terre, rapt de femmes, assassinat d'un homme d'un clan adverse, maraude, bataille entre enfants de clans ennemis dont les parents prenaient fait et cause, chacun pour sa progéniture ; c'étaient là prétextes à bagarre générale entre tous les partisans d'un ancêtre commun ou reconnu comme tel et ceux d'une autre souche, en l'occurrence, Watambulu contre Gandu.

### *Groupe des Opombo.*

Il fut souvent en conflit avec les Ohambe à qui il disputait des terres et qui durent céder du terrain. Des questions de chasse le dressèrent également contre les Yenge.

Ces batailles se bornaient à des rixes entre villages et le nombre des victimes ne fut jamais bien élevé.

Cependant les Mibangu et les Yenge font cause commune contre les Opombo pour les refouler vers le nord. Heureusement pour eux les Mondja, leurs alliés de toujours, volent à leur secours et infligent une sérieuse défaite aux agresseurs. Les Opombo se sont littéralement taillés par les armes un domaine en pleine région Watambulu.

### *Groupe des Ohambe.*

Les Ohambe se sont attaqués, lors de leur arrivée, aux Basonge (groupe de Djingadjinga) qu'ils chassèrent vers le S.-E. — Plus tard ils entrèrent en lutte avec les Mondja pour des incidents de frontières. Les Ohambe furent toujours en guerre avec tous les Gandu du pourtour pour les motifs les plus divers ;

- a) contestations de terres ;
- b) rapines de récoltes ;
- c) affaires de femmes.

*Groupe des Konde.* Ces derniers dépossédèrent aussi les Basonge et se mesurèrent à maintes reprises avec les Gandu des frontières de leur clan. Les motifs de ces conflits sont les mêmes que ci-dessus.

### *Groupe des Udjangi.*

Leurs luttes peuvent se grouper dans le cycle suivant :

- a) avec les Yenge : (pour la savane « Kohamba » — pour la galerie forestière « Shungatshela » — pour la rivière poissonneuse « Lukukikuli » — pour un endroit riche en bambous « Omakunda » — pour une partie de savane donnant une herbe longue et fine employée pour la couverture des faitages des toits « Omandjiukungu » ;
- b) avec les Mondja : pour une savane « U iaga » — pour des herbes à sel « Manusenge » ;
- c) avec les Luwila : pour la savane « Kasa » et une autre « Omekoko » ;
- d) avec les Koi a Pungu : pour une tête de source « Niembe » — pour la savane « Djanga » — pour une bataille d'enfants groupes Shuka et Yanga ;
- e) dans leur clan même contre Okita Undu : pour la galerie forestière « Likila Momba ».

### *Groupe des Koi a Pungu.*

- a) avec les Tshumbi (Lodja-Gandu) pour un rapt de femme fait par un Tshumbi
- b) avec les Udjangi — voir plus haut

### *Groupe des Luwila.*

- a) voir Udjangi
- b) avec les Mondja : pour une affaire de femme
- c) avec les Tshumbi de Lodja : guerre de soutien avec les Koi a Pungu (voir ce groupe).

### *Groupe des Mondja .*

- a) Dès l'origine les Mondja durent lutter contre les Basonge pour leur enlever leurs terres, et les rejeter vers le Sud.
- b) avec les Yenge (voir Yenge)

c) avec les Udjangi (voir Udjangi)

d) avec les Luwila (voir Luwila)

### **Secteur du Haut Lomami**

*Groupe des Watambula.* Luttés avec les Basonge qu'ils poussent vers le Sud — avec les Dikunda, groupe de Wembo Nyama Senga, pour une femme — avec les Bena Lumbila pour une affaire de chasse.

*Groupe des Basonge.* Se battirent évidemment contre les Watambula qui conquièrent leurs possessions — contre les groupes des Dikunda (Gandu) également pour le même motif.

*Groupe du Bas-Lomami.*

Contre les Basonge de Mania pour s'emparer de leurs terres.

*Groupe des Dikunda.*

Contre les Basonge (de Mania) de concert avec les groupes du Haut-Lomami (voir ci-dessus).

*Groupe des Sungu.*

Contre les Basonge : pour s'approprier leurs terres (Mania) — contre les Saka pour une rivière poissonneuse — interclan : entre Ukundji et Longania (Dibwe) pour la suprématie du groupe.

Guerres de rapines, alliés durant un moment à Congo Lutete et guerre de police en qualité d'auxiliaires de l'Etat Indépendant du Congo.

*Groupes des Batetela divers.*

Ils furent en luttés ouvertes avec les Basonge (voir raisons plus haut) — avec les Kombe pour des contestations de terres ainsi qu'avec les Sungu.

*En résumé :*

Les luttés de tous les clans peuvent se synthétiser de la façon suivante :

a) *luttés de conquête* : elles sont dûes au choc entre l'arrivant et le premier occupant de la terre convoitée, ou entre deux arrivées simultanées en un même point ; c'est ainsi que les *Watambulu* se heurtèrent aux Gandu tandis que les groupes du sud eurent maille à partir avec les Basonge.

b) *luttés de stabilisation ou d'installation.* Elle suivent toujours les premières et ont lieu entre clans voisins ayant entre eux des contacts de frontières ou des « thalweg ».

c) *conflits sporadiques et accidentels* : ils naissent souvent pour des histoires de chasse ou de femmes.

d) *guerres de résistance* : elles n'intéressent que les Basonge dont deux petits groupes sont restés accrochés en territoire de Katako-Kombe. Ils défendaient leurs biens contre les enfants de **Mongo** qui, pour vivre, devaient absolument annexer à leur profit des terres qu'après tout les premiers ne détenaient eux-mêmes que par droit de conquête sur les Batshwa. Nous répétons que toutes ces luttés firent presque peu de victimes comparativement à l'hécatombe des raids esclavagistes.

## CHAPITRE V

### Organisation politique et sociale.

#### A. — Notabilités.

Le vulgum pecus, formant la majorité d'un village porte le nom de Asengelo ou Asedihata — (Ngelo et Dihata = villages)

Le chef de famille au sens restreint du mot s'appelle, Nendji ou Ekimanyedi.

Le chef d'un groupe de familles, famille au sens étendu du mot, (Akana) s'intitule Otewangelo et il représente l'ancêtre fondateur, l'Ukana. (Grand-père au sens littéral).

Des groupes de familles composent un sous-clan sous l'autorité du Djihu, dit aussi Divua dia Owandji (neuf de l'Owandji, celui-ci étant compté pour dix).

Le sous-clan se dénomme Otema et son chef porte indifféremment le titre de Djihu ou d'Owandji.

Les divers sous-clans soumis aux Tundjihu (pluriel de Djihu) constituent le clan dit Otema ou mieux Shewo Otoi (leur seul père). Il est dirigé par l'Enundu (l'aîné) ou Owandji.

Dans le langage courant, tous les indigènes d'un même clan désigneront leur chef sous le nom de Shesu : notre père.

Le clan est chez les populations de Katako-Kombe, l'entité politique par excellence.

L'Owandji détient une autorité coutumière (Olembe) de caractère certain magico-religieux étant le seul autorisé à se tenir en relations avec les mânes des ancêtres et à garder rituellement le feu. Son rôle politique ou militaire est relativement restreint ; il n'a pas un pouvoir autocratique lui permettant de disposer à son gré des destinées du clan. Il interviendra particulièrement d'une manière souveraine dans toutes les manifestations de la vie économique en décrétant, après consultation des mânes quelle sera l'époque la plus favorable des plantations, quel genre de cultures devra spécialement faire l'objet des préoccupations des habitants.

Le respect dont il est entouré relève à la fois de la vénération filiale (Ndemia) et de la crainte religieuse (Woma) à un point tel qu'autrefois, avant le bouleversement causé par les arabes et les bandes de Gongo Lutete, tout homme ordinaire n'aurait jamais osé adresser directement la parole à l'owandji ni même porter ses regards sur lui.

Dans le domaine judiciaire, il représentait l'arbitrage et le pouvoir exécutif comportant le droit de grâce. Nous verrons plus en détail, au chapitre de l'organisation judiciaire, l'étendue de ses attributions.

Pour tout le reste, il était assisté du conseil des Notables dont les décisions étaient sans appel.

Le nom de ces notables varie, suivant que nous nous trouvons soit en région de forêt (Nord dit Bahamba et toutes les chefferies le long de la Lubefu : Unjangi — Koy à Pungu — Koy — Djundu et Luwila) soit sur le plateau central n'offrant que de rares forêts galeries, soit enfin dans l'extrême sud du Territoire qui fut en relations plus suivies avec les Basonge.

D'après ces trois régions, les noms deviennent : Nkumu ou Nkumi Ukunda pour la première zone (okunda = forêt) Eledingenda ou Umbadi pour la zone centrale.

Mbele ou parfois Tshite (influence Musonge) pour la zone sud.

Nous ne nous arrêterons pas aux différents grades qui portent des appellations variables suivant les régions envisagées. Ce sont des questions de détail qui alourdiraient cette étude dans laquelle nous voulons rassembler les idées générales présidant à la vie publique des populations Mongo du Territoire. Une seule chose importe dans ce domaine ; c'est que, si le nom de la fonction change, le principe et le système d'organisation restent identiques partout.

Pratiquement, le conseil des notables est le véritable et le seul instrument de gouvernement du clan et rien ne s'impose, rien ne s'interdit si ce n'est sous son impulsion et sa direction. Les

Nkumu constituant une aristocratie de la richesse, sont toujours des vieillards jouissant par le fait même, d'un prestige sans conteste et dont les intérêts particuliers se confondent le plus souvent, avec les intérêts de la communauté. Une quantité d'apparentés ou de clients affiliés gravitent autour de chacun de ces Nkumu qui sont eux-mêmes, dans la quasi totalité des cas, des chefs de familles ou de groupes de familles électrices. Dans la mentalité indigène, tous considèrent que les biens du chef de file sont un bien commun dont peuvent user tous les apparentés ou affiliés. Il en résulte fatalement que le Nkumu, en prenant soin de la bonne marche de ses affaires propres, sauvegardera, par le fait même, celles de tous ceux qu'il représente au sein du conseil.

Son influence est donc prépondérante et il est compréhensible que l'assemblée de ces notables acquière une telle importance dans la vie indigène.

C'est le conseil des notables qui déclarera la guerre, décidera de la cessation des hostilités, provoquera une migration, une recherche de nouvelles terres, arbitrera les conflits entre familles.

Il rend également la justice. Nous en verrons plus loin le mécanisme.

Il tient un rôle primordial dans l'élection du chef de clan. L'un de ses membres Yuma est exclusivement chargé de l'ensevelissement et de l'inhumation de chef défunt. C'est chez lui que loge le nouvel élu avant la cérémonie de l'investiture.

Les notables sont revêtus d'insignes spéciaux qui varieront suivant les régions en raison des possibilités particulières à chacune d'elles.

Dans la zone forestière, où le travail du fer est plus aisé, ils porteront l'Elondja, cloche simple et une peau de fauve, à l'exclusion du léopard.

Dans la plaine, où le bois, le gibier et le fer sont plus rares, ils seront munis du bâton épineux dénommé Okumbe a Kumi, fait le plus souvent de bois Wondo, et d'une peau de chèvre pliée en quatre leur servant de siège lors des palabres et réunions.

## **B. Succession au pouvoir.**

Le clan se divise en :

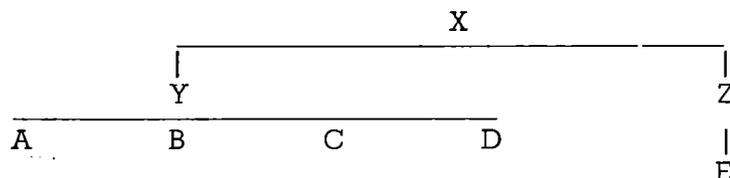
1°) Otema wa Nkoy ou Dikila dia Nkoy : c'est à dire la famille de léopard, le sang du léopard, les éligibles.

2°) Otema wa Mbudi ou Dikila dia Mbudi, la famille, le sang de la chèvre, ou les électeurs.

Font partie du premier, les frères, les cousins germains du chef et les représentants des familles descendant en ligne directe de l'ancêtre commun.

Tout le reste, est le peuple.

Nul ne peut être élu Owandji s'il n'appartient à l'otema wa Nkoy. C'est la règle fondamentale. Si certains natifs nous ont présenté autrefois une soi-disant succession en ligne directe, le pouvoir passant au fils aîné du chef défunt, ils sont unanimes à reconnaître à l'heure actuelle n'avoir admis cette version que, sous l'influence européenne. Autrefois, ils ignoraient cette façon d'accéder à l'investiture. La succession revient toujours à l'aîné de la branche aînée du clan, c'est à dire que, l'Owandji précédent ayant lui-même été choisi d'après cette règle, le successeur sera son frère le plus âgé et ainsi de suite jusqu'à extinction de la lignée. Elle reviendra alors à l'aîné des enfants de ceux-ci. A ce moment, s'il n'existe plus aucun descendant mâle répondant à cette condition, il sera fait appel à un Uyo (neveu) qui sera toujours le fils aîné de la sœur aînée du père du chef défunt. Un exemple concret fera mieux saisir cette méthode.



Y : homme Z = femme sœur de Y.

A était l'Owandji. A sa mort, la succession passera dans l'ordre à B puis à C puis à D.

Si à la mort de D, aucun des fils de A, B, C ou D n'est plus âgé que E fils de Z, la direction du clan sera confiée à E.

Le pouvoir de l'Owandji étant du genre magico-religieux, le clan élira pour chef celui qui est le plus proche des mânes des défunts.

Dans plusieurs études, nous lisons que le pouvoir reviendra, dans l'Otoma wa Nkoy, à celui de ses membres le plus riche à même de mieux combler de faveurs les Nkumu. Nous ne pensons pas, après examen et confrontation, que cet axiome soit véridique. Ce serait d'ailleurs une contradiction avec l'organisation politique de nos populations.

En effet, ce pourrait être exact chez les groupements connaissant un chef politique dans toute l'acception du terme, mais ce ne l'est plus dans une société basée uniquement et exclusivement sur le clan où l'autorité est, pratiquement et entièrement, entre les mains du conseil des notables.

### **C. Cérémonies de l'investiture.**

Au décès d'un Owandji, l'Otoma wa Nkoy est prié par les Nkumu de désigner celui qu'ils estiment réunir les conditions requises pour être chef.

Les Nkumu se rassemblent alors en forêt, loin des yeux profanes (en Sheki - assemblée) et débattent le choix du candidat présenté par l'Otoma wa Nkoy. Une fois l'accord fait par les Nkumu sur ce point, le candidat est amené par eux dans une maison où il est examiné du point de vue physique. S'il présente des difformités, des symptômes de maladie grave, il est écarté et le choix reporté sur un autre membre de la même génération. Très vraisemblablement, mais nous n'avons pu obtenir des certitudes à ce sujet, est-il soumis également à un interrogatoire concernant ses connaissances de la coutume et du culte des ancêtres.

Une fois agréé, il est revêtu par un des Nkumu de deux peaux de léopard, insigne habituel du chef, du Dembo (bonnet de plumes de perroquet) dans le pays de plaine, d'une calotte en peau de léopard, dans le pays de forêt, partout du collier de dix dents de léopard et des bracelets coutumiers aux poignets. En main, une lance.

Le nouveau chef est alors promené sur un pavois par les principaux guerriers (Ahuka) au milieu des acclamations de la foule et aux sons assourdissants des tambours et des tam-tam.

La fête, comme il se doit, se terminait par une orgie soignée avec quelques esclaves biens à point comme plat de résistance recherché. Noublions pas, que nos Ankutshu sont connus un peu partout comme « mangeurs d'hommes ». Ils étaient d'ailleurs anthropophages avec enthousiasme et l'avouent avec candeur.

L'investiture ne revêtait un caractère définitif, que lors du versement des biens par l'Owandji. Et c'est à ce propos que nous estimons également être dans le vrai lorsque nous affirmons plus haut que le candidat n'était pas le plus offrant. Partout où nous avons enquêté, les biens à verser étaient nettement déterminés par Tundjihu, Nkumu et Ahuka, et fixés dans une proportion en rapport avec l'importance, le rang ou le grade de l'intéressé, considéré en raison de son mandat public et non de sa personnalité.

### **D. Castes.**

En dehors des classes dirigeantes, Owandji et notables, la société indigène des Mongo de Katako-Kombe englobait certaines castes. La plus importante numériquement était constituée par les Ahuka (sing. Dihuka = guerrier). Ceux-ci ont eu une tendance à gonfler, vis à vis des Européens, leur rôle, au détriment du conseil des Nkumu. C'est assez naturel, la jeunesse paradante ayant partout une propension à en remonter aux vieillards et à se croire plus à

même qu'eux de tenir les rênes du char public. Dans la réalité, avant l'occupation européenne les Ahuka n'avaient d'autre fonction que celle de garde prétorienne de l'Owandji, de police municipale et de troupe offensive ou défensive suivant les cas. Sous le nom de Dihuka Mpoi certains s'illustraient par le meurtre nocturne de personnages ayant déplu à l'Owandji. Ils se ceignent des peaux de civette, de genette ou d'autres petits félins et se coiffent de plumes d'aigle ou d'un petit plateau de bois surmonté de quelques plumes de perroquets. Craints de la population, ils étaient de véritables parasites profitant sans vergogne des privilèges que leur conférait leur situation de guerrier. Personne n'aurait refusé de donner à manger à un dihuku ou de lui faire un cadeau s'il le demandait. Ils étaient en outre chargés d'aller prendre en forêt tout léopard tué et d'apporter la dépouille à l'Owandji. A cette occasion, tout le village se calfeutrait afin de ne pas apercevoir le Nkoy (léopard) et aussi en vue de limiter au minimum les rapines des ahuka, auxquels le village appartenait durant toute la journée, toute licence permise. Toutefois, dans la plupart des cas, le chef, prévenu, faisait avertir discrètement la population de l'arrivée d'un léopard, de telle sorte que les habitants avaient le temps de mettre à l'abri leurs biens les plus précieux.

La plus importante en considération est la caste de forgerons ; l'Utshudi (Forgeron) est un personnage de premier plan. Il jouit du privilège de n'être astreint à aucune obligation de culture ou autre et avait le droit de prélever sur les récoltes du village ce qui était nécessaire à sa subsistance. Les indigènes estiment avec logique que cet artisan, occupé à des travaux d'utilité générale, ne dispose pas du temps suffisant pour cultiver. Ainsi que nous le verrons plus loin une interdiction matrimoniale distinguait cette caste spéciale.

*Les musiciens et les danseurs.* Nous étudions dans un chapitre spécial les noms spécifiques de chacun d'eux. Ils étaient également exempts de toute corvée et vivaient de dons remis par ceux chez qui ils allaient faire une arabade ou dont ils chantaient les louanges. Lors des fêtes publiques, ils étaient entretenus par les chefs ou notables qui avaient entrepris la cérémonie et recevaient en plus de leur subsistance, des cadeaux.

*Les sorciers et médecins.* Il y a lieu de distinguer ici entre le Wetshi qui est devin, rebouteux, fabricant de poison et qui peut, tour à tour, être un être bienfaisant ou malfaisant suivant les desiderata de ses clients. Il soignait suivant des principes composés de magie et de thérapeutique des simples, les malades qui avaient recours à lui. Il interprétait les songes, prédisait l'avenir, conseillait telle ou telle chose, jetait l'interdit sur telle autre. Enfin, il n'hésitait pas à fabriquer le poison destiné à faire disparaître un ennemi. Les Wetshi étaient la terreur de tous et vivaient grassement de l'exploitation éhontée de la superstition.

Le Nkanga Okanga est plutôt le jeteur de sort, l'homme maléfique porteur du Ndoka (sort) de telle ou telle espèce. Ce dernier, tout en étant craint, était cependant bien souvent banni lorsqu'il était connu. Toutefois, en raison de la crédulité native, des innocents étaient réputés Nkanga Okanga, alors qu'il n'en était rien. Pour départager les avis, entre accusé et accusateur on recourait alors à l'épreuve du poison dont nous parlerons au chapitre de l'organisation judiciaire.

### **E. Droits et privilèges de l'Owandji.**

Dans la partie Nord, dite des Bahamba, le chef avait droit aux pointes des éléphants, et à une partie de la viande de tout animal de chasse tué par les hommes de son clan, en règle générale, la cuisse droite et la poitrine. Il ne percevait aucune dîme sur les récoltes.

Dans la partie sud, dite des Batetela, où l'éléphant et le gibier sont plus rares, le chef recevait en tribut les primeurs des récoltes et également la cuisse et la poitrine de tout animal tué à la chasse. Dans les régions de pêche, il lui était en outre remis un tribut en poisson.

Partout, l'Owandji avait le droit de corvée, c'est à dire que ses administrés étaient tenus

de lui construire ou réparer son habitation et celles de ses femmes et d'exécuter ses propres cultures.

Tout léopard tué appartenait de droit, en entier, à l'Owandji. Les membres de l'otema wa Nkoy étaient outorisés à en manger avec lui. C'étaient toutes les prérogatives attachées à la charge de chef.

La personne de l'Owandji était par contre intangible sous peine de mort. Il pouvait grâcier un condamné à mort en le prenant parmi la troupe de ses esclaves domestiques. Le Lupangu de l'owandji était revêtu du « droit d'asile » et tout condamné à mort, qui y cherchait refuge et parvenait à toucher, soit l'Elondja (cloche) soit l'Ukudi (siège de l'Owandji) avait la vie sauve et devenait un Fumbi (esclave) du chef.

Il était très mal noté de la part d'un Owandji de s'approprier les femmes des hommes de son clan, ou de commettre l'adultère avec elles. D'autre part, les femmes du chef, sauf celles épousées avant l'investiture, pouvaient impunément avoir des relations avec n'importe quel habitant du clan, sans que ce dernier encoure la moindre punition. Le chef considérait tous les membres du clan comme ses enfants ayant la faculté de jouir, en toute liberté, de tous ses biens y compris ses femmes. Les sujets à leur tour estimaient que le chef, à même de se monter un harem bien fourni par les tributs, cadeaux, et redevances lui remis, les femmes ainsi épousées ou les concubines achetées au moyen de la liste civile, faisaient partie des biens de la couronne et appartenaient à la communauté. Les enfants qui naissaient de ces commerces étaient la propriété du chef qui en revendiquait la paternité. L'enlèvement d'une femme du chef constituait par contre une faute grave, la communauté toute entière s'estimant lésée.

L'Owandji revêtait parfois de l'investiture, un de ses Tundjihu qui prenait alors aussi le titre d'Owandji et jouissait exactement, à l'égard de son sous-clan, des mêmes prérogatives et privilèges que le suzerain à l'exclusion de l'exécutin de peine de mort. (A suivre).

---

## JURISPRUDENCE

---

TRIBUNAL DE PARQUET DU TANGANIKA  
A ALBERTVILLE  
AU DEGRE D'ANNULATION

**Demande d'annulation d'un jugement du tribunal de Tribunal de Territoire : délai. - Adultère de la femme. Arrestation du complice par le mari : conforme à la coutume. - Perte d'une somme d'argent au cours de l'arrestation : preuve pas requise en l'absence d'inventaire des biens.**

### NOTICE

*Si aucune des causes limitativement énumérées dans l'article 36 du Décret du 15 avril 1926 ne se rencontre, l'annulation ne peut être prononcée que dans les six mois à la date du jugement.*

*La coutume permet au mari outragé de s'assurer de la personne de l'amant et de le conduire devant la juridiction compétente.*

*La preuve de la perte d'une somme d'argent ou d'un objet mobilier quelconque n'incombe pas au propriétaire arrêté, sauf en cas d'inventaire préalable.*

### JUGEMENT

*Audience publique du 14 mai 1949*

*En cause : P. A., contre K. P. ;*

*Vu le jugement rendu le 17 août 1948, par le Tribunal du Territoire de Kongolo, dont le dispositif est ainsi conçu : « Condamnons P. A. aux frais taxés à 30 frs payables immédiatement sinon il y sera contraint par*

corps pendant 5 jours ; le condamnons (à) payer à P. 4.009,50 frs de dommages et intérêts dans le délai de 3 mois sinon il y sera contraint par corps pendant un mois » ;

Vu la demande d'annulation faite par P. A. au Juge du Parquet le 31 mars 1949 ;

Attendu que P. prétendit à ce moment que le jugement entrepris avait été rendu en octobre 1948 mais qu'il résulte d'une copie conforme versée au dossier que la décision du Tribunal de Territoire de Kongolo est du 17 août 1948 ;

Attendu que l'annulation ne peut être prononcée que dans les 6 mois de la date du jugement à quo ;

Attendu qu'à la date du 31 mars 1949, P. se trouvait déjà déchu de son droit de demander annulation ;

Attendu qu'on ne trouve en effet dans la décision du Tribunal de Territoire aucune des causes limitativement énumérées dans l'article 36 du décret du 15 avril 1926 et qui autorisent l'annulation après l'expiration du délai de 6 mois ;

Attendu qu'il reste constant que P. A., en recherche de sa femme, la trouva dans un camp de chasseurs où elle s'était cachée avec K., son amant ; que P. se jeta sur K. lui passa une corde au cou et l'emmena incontinent chez les notables pour qu'il soit jugé sur l'adultère, (ce qu'ils firent) ; que K. déclare avoir perdu 4.009,50 frs au cours de la bagarre ;

Attendu que ces faits ne constituent pas, faute de l'élément de dol, les infractions de coups et d'arrestation arbitraire dans le chef de P. A. ;

Attendu, qu'en effet, celui-ci ne fit que se confirmer à la coutume que le jugement entrepris rappelle justement « lorsqu'un mari trompé surprend sa femme dans une

maison avec son amant, il a le droit de s'assurer de la personne de l'amant et de le conduire devant l'autorité compétente pour connaître de l'affaire ; attendu encore que la coutume locale laisse au mari outragé le châtimeut du séducteur ;

Attendu que le Tribunal de Territoire, continuant l'application saine de la coutume locale, condamne cependant P. à indemniser K. de la perte de son argent et de ses bagages au cours de leur querelle ;

Attendu qu'il motive ainsi qu'il suit sa décision « Celui qui dans un cas prévu par la coutume s'assure de la personne d'autrui et la met dans l'impossibilité d'assurer la surveillance des biens qu'il a avec lui au moment de l'arrestation est responsable de la conservation de ces biens. Il est tenu d'en faire l'inventaire avec le propriétaire, d'en assurer la garde. En cas de perte le propriétaire n'est pas tenu de faire la preuve de l'existence réelle au moment de l'arrestation dans le cas où l'inventaire n'a pas été fait où dans le cas où il lui a été interdit de rester en possession de ces biens ;

Attendu que cette coutume pouvait être appliquée ; qu'elle est parfaitement adaptée aux circonstances de la vie indigène ; n'est pas contraire à l'ordre public universel, qu'aucune disposition du droit ne s'y est spécialement substituée ;

Attendu encore que le Tribunal n'a pas infligé de sanctions autres que celles autorisées par le décret du 15 avril 1926.

Par ces motifs,

Vu les articles 35 à 38 des décrets coordonnés sur les juridictions indigènes ;

Le Tribunal du Parquet,

Dit pour droit qu'il n'y a pas lieu à annulation du jugement entrepris.

(Siégeait sans Greffier, Monsieur J. Jacques, Juge du Parquet).



# 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 numéros restants des années 1930, 1931 et 1932 : 200 francs.  
Les collections non reliées des années 1933 à 1942 : 60 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1943 à 1946 : 75 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1947 et 1948 : 85 frs par année.  
Reliure : par année 75 francs.

## BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (le n° 4 de 1933 étant épuisé), de 1933 à 1942, non reliées : 50 frs par année.  
Celles des années 1943 à 1946, : non reliées, 55 frs, par année.  
Celles des années 1947 et 1948, non reliées, 65 frs par année.  
Reliure : par deux années : 75 frs.

## BROCHURES :

*Ouvrages épuisés :* Introduction à la jurisprudence congolaise, Les Juridictions indigènes, La Dot et Le Droit coutumier, par A. Sohier; Répression des coutumes barbares et superstitieuses, par V. Devaux; Coutumes et institutions des Barundi, par E. Simons; Le Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen; L'âme Luba, par le Révérend W. Burton; Les Bayeke, par F. Grévisse; Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J.

### *Ouvrages disponibles :*

*Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique*, par A. de Beaufort et L. Van Hooft, broché 15 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 Basilla*, 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 frs.  
*Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise* par J. P. Colin, 100 frs.  
*Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise*, par L. Bours : 150 frs.  
*Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec ses deux suppléments : 325 frs.*  
*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 Balomolwa 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.  
*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.  
*La nationalité de statut Colonial*, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 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.  
*Comment libeller les Préventions*, par D. Merckaert, 15 frs.  
*Le Droit Coutumier du Congo Belge*, par A. Sohier, 25 francs.  
*Samba-a-Kya Buta*, par B. Mafonga, 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 : 200 frs ; au Bulletin seul : 100 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 MONGO DU SANKURU, Etude de 1939 de L. Delcourt & A. Dallons, revue et corrigée par L. Delcourt. (suite et fin)	165
BIBLIOGRAPHIE	191
JURISPRUDENCE :	
Succession : - Droit des héritiers mineurs non encore nantis de leur quote part d'installation - Primauté sur leurs grands frères déjà installés. Remariage d'une femme - Filiation des enfants d'un premier lit.	194
Contrat de gardiennage : Mandat du gardien - Obligations contractées par lui - Contrat de prêt de bétail mis en gardiennage - Mort de l'emprunteur - Restitution du prêt par le gardien au propriétaire.	196



---

# Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

---

## Les Mongo du Sankuru

Etude de 1939 de L. DELCOURT & A. DALLONS  
revue et corrigée par L. DELCOURT

### CHAPITRE VI.

#### ORGANISATION JUDICIAIRE

##### A. Droit coutumier civil.

#### I. Le mariage (diwala) - Consécration et cérémonie - Rapport avec les beaux-parents.

##### a) Fiançailles de tous jeunes enfants.

« Lamambe la wadi » « Tonga la wadi » « Lamambe Lo koko » les fiançailles même lorsque l'enfant est encore au sein, jouissent d'une certaine vogue parmi nos populations. Le fiancé offre des biens au moment où il manifeste sa volonté de considérer comme sa femme la toute jeune enfant. Ces cadeaux varient légèrement suivant les clans, quoique nous puissions cependant établir la nomenclature suivante :

1°) *Chez les Gandu* le premier versement de dot comprend toujours de l'huile de palme, du sel, un régime de palme et une lance ;

2°) *Chez les Watambulu* nous trouverons toujours un coq, de l'huile et du millet ;

3°) *Chez les Djofu* remise sera toujours faite par le fiancé d'une hache et d'huile de palme.

Huile, sel et millet sont la propriété exclusive de la mère de l'enfant fiancée. Ils ne sont jamais remboursés si, pour une raison ou l'autre, le mariage ne se consomme pas à l'époque de la puberté.

Les versements sont échelonnés durant un nombre d'années assez élevé *et toujours* la jeune femme peut refuser à un moment donné de consacrer cette union par la cohabitation avec son fiancé.

Dans ce cas, les biens sont rendus sauf l'huile, le sel et le millet offerts à la belle-mère. Ils justifient cet abandon coutumier comme suit : cette huile et ce sel et le millet laissés sont à la mère de celle qui aurait pu devenir ma femme en compensation des soins qu'elle a dû donner à mon ex-fiancée. » Durant les accordailles le fiancé est considéré par les beaux-parents comme faisant partie de la famille. Il est agréé comme un hôte aimé et il s'efforce de rendre les menus services qui sont de règle dans la vie bantoue : aide aux champs - participation à la chasse, etc.

Dès la puberté de la fillette, si, invitée par son fiancé à cohabiter avec lui, elle manifeste son opposition à son désir, il est d'usage que les deux parties s'offrent réciproquement des cadeaux, cérémonie appelée « *okako* ». Cet échange marque nettement que les parties se quittent sans haine et qu'elles se souhaitent une nouvelle union heureuse et prolifique. Cette pratique courante chez nos Mongo, ne dérivait pas d'un fond malsain de sadisme, ou de lubricité, et la cohabitation avec la jeune fille non pubère chez son mari, n'était qu'un fait accidentel non admis, mais toléré par la coutume en vertu de la richesse ou de l'importance sociale du mari.

Cette déviation nuisible du droit coutumier est combattue à l'heure actuelle par notre action au sein des juridictions indigènes et des conseils de notables et réprimée, si besoin est, par l'application des dispositions légales.

Toutefois il sera malaisé d'empêcher les petites Akutshu de jouer aux champs et en forêt « à mari et femme » avec tous les galopins du village.

C'est qu'ici, la virginité n'apportant aucune surenchère sur le marché matrimonial, les parents ne surveillent donc pas leurs fillettes.

### **B. Formalités - Cérémonial du mariage d'adultes.**

Les futurs se sont toujours mis d'accord avant la visite du fiancé aux beaux-parents, visite sans rituel, accompagné, en règle générale, simplement d'un frère ou du père. Ils ont même, dans la majorité des cas, passés ensemble ce que nous pourrions appeler des « nuits... d'essai ».

La demande est formulée au père de la jeune fille et en cas d'absence, à un oncle paternel. La mère est tenue à l'écart de la décision à prendre, du moins publiquement. Elle fera cependant toujours connaître son avis car malgré tout, elle est consultée dans le cercle familial. Le versement initial de dot a lieu au cours de cette première visite et après que la fille interpellée par son père, a donné son consentement public. Dès cet instant, l'union est sanctionnée et le mari peut emmener sa femme.

Des formalités exposées il ressort que :

1<sup>o</sup>) Le montant de la dot n'est pas fixé ;

2<sup>o</sup>) Il y a un premier versement, en rapport avec la fortune personnelle de l'épouseur, suivi d'apports subséquents, la vie durant.

3<sup>o</sup>) Le mariage conclu, il suffira qu'un autre épouseur se présente nanti d'une première tranche plus rondelette, pour qu'immédiatement le père de la jeune épousee soit pris de fringale et accepte sans pudeur une seconde dot d'un prétendant plus riche. Il mettra tout en œuvre pour rompre la première union et inciter sa fille à suivre le suborneur. Ce petit jeu de l'acceptation de dots successives peut durer aussi longtemps qu'il plaira à des épouseurs de poser leur candidature.

CONCLUSION. Les truismes suivants sont admis par tous :

a) la femme est de mœurs faciles ;

b) les unions sont de ce chef très instables.

Ce n'est pas une constatation d'un fait nouveau dû à l'abolition de sanctions pratiquement inexistante, mais à un atavisme signalé déjà vers 1905 dans l'ouvrage « Lands and people of the Kasai. »

La où la dot est fixée, il est évident qu'une jeune mariée en partant cohabiter chez son mari, une fois le taux de la dot atteint, sera retenue dans ses velléités de courir la prétentaine par la conviction que son père est comptable d'une dot de X francs à remettre en cas de rupture de l'union. Ici, au contraire, le montant de la dot étant illimité, le père encourage sa fille à prendre de nouveaux compagnons dès qu'ils versent des arrhes intéressants. Le plus clair de l'activité des juridictions indigènes du Territoire est consacré à la lutte énergique et soutenue contre cette conception spéciale des unions matrimoniales. Nous pouvons enregistrer avec satisfaction que cette action efficace entraîne peu à peu un courant d'idées en conformité avec nos principes de stabilité des unions.

### **C. Cérémonial du mariage.**

Il est réduit à sa plus simple expression et les mariages se célèbrent le plus prosaïquement du monde. L'épouseur vient sans plus de rite prendre la femme chez son père pour la conduire chez lui. Nous n'avons découvert qu'un acte cérémonial insignifiant chez les Gandu : au

moment du départ de l'épousée, en compagnie de son mari, ses frères et sœurs escortent le couple jusqu'à la première croisée de deux chemins et là, une poule blanche est égorgée par la sœur aînée de la femme qui recueille le sang dans sa main. Elle en barbouille la poitrine de sa sœur et du mari de celle-ci. C'est le « Koko la wadi » (poule de l'épouse). Sans cela le ménage n'aurait pas d'enfants.

Nous sommes convaincus que cette absence de cérémonies au moment du mariage constitue également une cause de l'instabilité des unions, chez ces populations.

#### **D. Rapport avec les beaux-parents.**

Le beau-fils et la belle-fille sont admis en qualité de membre de la famille d'adoption, et sont traités comme tels.

Les beaux-parents et les beaux-enfants ne peuvent jamais se rencontrer de face aussi longtemps que les derniers n'ont pas eux-mêmes procréé de nombreux enfants. Devenus vieux, la défense perd de sa rigidité pour beaucoup, sans cependant que ce relâchement soit généralisé. L'interdiction perdure dans beaucoup de clans.

Les beaux-frères et belles-sœurs en sont dispensés et peuvent même avoir des rapports sexuels entre eux.

#### **E. Interdiction au mariage.**

Il n'existe aucune interdiction politique, sociale ou religieuse au mariage. La fille d'un ose dihata (gens de rien) peut épouser le fils d'un chef et inversement. Seuls les enfants de forgeons ne peuvent se marier entre eux.

#### **F. Rapport des époux.**

a) Normalement la femme va habiter au moment du mariage au village de son époux. Ce n'est que très rarement que le mari vient résider dans le clan de sa femme.

Lorsque le mari quitte son milieu traditionnel, nous observons cependant un phénomène inhérent à tout le territoire : c'est la répugnance de la femme à suivre son mari. Nous croyons bien que l'influence des parents est à la base de ce peu d'enthousiasme manifesté par l'épouse. On conçoit, en toute logique, que le clan de la femme se montre hostile à ce détachement de la fille. Ainsi que nous l'avons vu la dot s'échelonnant sur une vie entière, il perd par le fait de l'éloignement, la possibilité de rappeler au gendre que le temps est échu de verser une nouvelle tranche.

Toutefois nous devons ajouter que cette réaction du clan se manifeste moins, si le mari part en qualité de soldat.

b) L'influence de la femme, quoique cachée, est cependant très perceptible et d'ailleurs, nous le pensons, précisément à ce caractère indépendant des femmes. Les liens du ménage sont tellement fragiles que la femme abuse, très vraisemblablement, de l'épouvantail de son départ éventuel, pour que son mari la consulte régulièrement. Les vieux reconnaissent d'ailleurs qu'ils se concertent avec leur femme avant de prendre une décision. Dans la pratique, chez les populations que nous étudions, c'est la femme qui « porte les culottes. »

## **II. Dissolution du mariage.**

Coutumièrement ils n'admettaient que la répudiation par le mari ou l'abandon du foyer par la femme. Le divorce par consentement mutuel, était inconnu ainsi que celui pour maladie de l'un des époux. Le divorce pour stérilité ou impuissance n'existait pas. La stérilité d'une femme était compensée par l'union avec une deuxième ou troisième épouse et l'impuissance du mari, corrigée par la tolérance d'un ou plusieurs amants vigoureux capables de peupler le foyer. En cas de divorce, la dot (ukundji) est rendue à l'époux, déduction faite des cadeaux reçus, de la famille de sa femme (djese).

La femme abandonne d'abord froidement son mari et manifeste ensuite son intention de divorcer. Les juges coutumiers décident si les raisons invoquées sont pertinentes. S'il est prouvé que la femme a un amant le dernier seul était puni.

A l'époque du remboursement de la dot, suite au divorce, il est tenu compte du nombre des enfants nés du mariage. Le mari abandonne 1 chèvre pour un garçon ou 2 chèvres pour une fille afin de publier sa paternité.

Si la femme déserte le toit conjugal et obtient le divorce, alors qu'elle est enceinte, le mari à peine de déchoir des droits de paternité, ne réclamera le remboursement de la dot qu'après la naissance de l'enfant.

Actuellement, il existe en outre de nombreux cas de demande de divorce, pour maladie grave (lèpre, syphilis) et pour mutilation ou déformation sérieuse provoquée par blessures ou brûlures.

### **III. Droit de propriété de la femme mariée.**

La femme est tenue en tutelle, quant au droit de propriété. Elle est écartée d'office de la communauté des biens et ne peut posséder que les objets provenant de son clan, soit : quelques poules, son panier (wembo) et sa houe.

### **IV. Le concubinage. (Luseka)**

Il est toléré quoique n'étant pas prévu formellement par la coutume. Les femmes célibataires appartiennent à leur clan au même titre que celles mariées. Tous les enfants issus des œuvres du concubin, sont censés être ceux du grand-père maternel ou, en son absence, de leur oncle maternel. Les enfants nés d'une union semblable jouissent du même statut que les enfants légitimes. Si le concubin épouse sa maîtresse alors qu'un ou plusieurs enfants sont nés de leur union libre, il n'est pas admis à faire valoir sa paternité.

### **V. Le veuvage.**

a) LE VEUF — (ome kodu). A la mort de sa femme, le mari observe le deuil pendant une période de 4 à 6 mois. Il s'enduit le corps de « pamba » ou de noir de fumée mélangé à du jus de feuilles de tomates écrasées. Durant ce veuvage, le mari dort à même le sol, le corps ceint d'une corde faite de fibres de bananiers ; tout soin corporel lui étant interdit. Pendant le jour il revêt un simple cache-sexe. Le délai expiré, les membres de la famille de la défunte se livrent sur sa personne à une espèce de purification (Asombo).

Le veuf verse deux chèvres à son beau-père, tandis qu'une sœur aînée ou une tante de la disparue l'amène au bord d'une rivière où elle le déshabille ; le cache-sexe est jeté à la rivière tandis que la corde en fibres de bananiers passe aux reins de la purificatrice. Elle fait asseoir le veuf au bord de l'eau et prépare des feuilles de « akaku » avec un peu d'huile. Cette mixture est mâchée par elle, et tout en mastiquant, elle crache sur le dos et la poitrine de son beau-frère. Puis elle le lave et le couvre d'un vêtement propre.

Ensemble, ils se rendent alors à la première croisée des chemins pour y abandonner la cordelette de bananiers.

Dès ce moment, le veuf peut se remarier et quelques jours après il vient réclamer sa dot. Si la femme est décédée chez lui, et dans ce cas seulement, il abandonne la moitié de la dot au clan de la défunte. Souvent le dit clan lui offre alors une sœur en remplacement de la décédée. (Okito wa wadi) successeur de l'épouse ou lukitsha la wadi (remplacement de l'épouse). La partie de dot non réclamée est considérée par le clan comme un premier versement que le veuf remarié complète alors toute sa vie comme les autres épouseurs. Jadis pendant le « ome kôdu » le veuf ne pouvait avoir de rapports sexuels.

b) LA VEUVE. (wadi kodu).

Elle est soumise à un temps de veuvage tout comme le veuf. Autrefois il était plus sévère qu'aujourd'hui et durait 10 à 12 mois (le temps de 2 récoltes de riz).

La femme veuve s'enduit également le corps de la même matière et couche dans les mêmes conditions, que le veuf. Pendant le premier mois du veuvage elle ne porte que des feuilles en cache-sexe et beaucoup se coupent les cheveux (nous pensons que cette coutume n'a rien de spécifiquement coutumier et qu'elle est plutôt empruntée aux Arabisés). Anciennement la veuve devait vivre dans l'abstinence sexuelle, étant la gardienne de la tombe de son mari. Actuellement il est admis qu'elle ait des rapports avec celui qui l'épousera par la suite.

Le temps de veuvage écoulé, la veuve invite ses beaux-parents à une agape dont les membres de son clan paient les frais. Le clan du mari lui fait des cadeaux pour sa garde vigilante aux tombeaux et quelques temps après, si la veuve a refusé de faire partie de la succession, la dot est remise à l'héritier du défunt. La veuve, si elle faisait bon ménage avec le défunt, sera, en règle générale, dotée par le clan de ce dernier. Nous insistons donc sur ce point : si la veuve est, en droit coutumier, partie intégrante de la succession, elle a toujours la faculté de refuser de suivre l'héritier. Ce dernier n'acceptera jamais sa propre mère en héritage mais la donnera toujours à un oncle paternel. Un père n'hérite pas de sa bru. Comme nous l'avons déjà vu précédemment au moment où la dot est réclamée par le clan du défunt, il est tenu compte du nombre d'enfants mis au monde par la veuve. Quand le veuvage est terminé, le frère aîné du défunt purifie la veuve avec la même feuille « akaku » et à peu près suivant le même cérémonial (Ikondola tanda).

\* \* \*

La femme qui est veuve plusieurs fois s'appelle « evusha » dès la perte du 3<sup>me</sup> mari. Elle subit alors le « luhu ». Le « luhu » est un feu que l'on allume autour d'elle pour la purifier du « mauvais sort » dont on l'estime atteinte. L' « evusha » doit franchir le cercle de feu nue, en abandonnant le vêtement qui la couvrait au centre de la zone de feu. Elle ne pourra plus, l'épreuve subie, se marier qu'en dehors du clan.

· **VII. — Propriété foncière.**

Le droit de propriété de la terre, réside symboliquement dans la personne de l'Owandji. Il existe toujours une identification profonde entre la terre et le chef et dans tous les cas, un indigène doit faire un effort pour se rappeler le nom de la terre sur laquelle il vit. Il est nécessaire de toujours spécifier sa demande, sinon, à la question posée de la terre sur laquelle il habite, il répondra invariablement, par le nom de son Owandji.

Les habitants n'auraient donc pas la nue propriété de la terre, mais l'usufruit. Toutefois, les récoltes ou les habitations élevées sur les terres usufructières sont la propriété de l'intéressé, propriété qui pouvait faire l'objet de droits de vente, cession ou succession.

Il en va de même pour les palmiers. Ceux qui ont été plantés par l'indigène, à l'entour de sa case, lui appartiennent en propre et la cueillette du régime par un autre constitue un vol. Mais pour tous les palmiers de la forêt, l'individu n'en a que la jouissance, l'Owandji en étant le nu-propriétaire.

Les terres de chasse et les endroits de pêche étaient soumis au même statut juridique. L'usage en était également libre à tous les membres du clan.

C'est donc le pater-familias qui possède tout et tous les enfants (membres du clan considérés comme tels) peuvent en profiter, à charge pour eux de reconnaître cet usage par le versement du tribut dont parlé plus haut.

### VIII. — Gage et dépôt.

Les indigènes du Territoire connaissent parfaitement le mécanisme du gage et du dépôt et le pratiquaient bien avant l'arrivée des Basambala et des Européens.

Pour certaines dettes importantes, il est remis au créancier un gage, soit un objet usuel, soit une tête de petit bétail, autrefois même un esclave ou une fille du débiteur. Le créancier gagiste avait le devoir absolu de remettre au débiteur soldant sa dette, le gage qui lui avait été confié en garantie de la dette contractée. Non seulement il est tenu de rendre le gage même qu'il a accepté, et non pas un objet ou une bête équivalente, mais il doit le remettre dans l'état tel qu'il l'a reçu. Si, après un délai convenu, le débiteur n'éteint pas la dette, le créancier est en droit de se considérer comme propriétaire des objets ou animaux gagés. Il peut les vendre, les tuer et les manger, (antérieurement, jusque et y compris l'esclave) Si le débiteur avait déposé une de ses filles en gage, le créancier était autorisé, ou bien, à la considérer comme une concubine, ou bien à la vendre comme esclave. S'il l'épousait, au contraire, il devait verser à son débiteur une dot dont la créance était déduite sous forme de Djese (cadeaux faits par la famille de l'épouse à celle de l'époux et qui viennent toujours en déduction de la dot). Dans ce cas, la femme devenait libre et s'il lui prenait la fantaisie de filer avec un autre, la créance devenait un règlement de dot ordinaire.

Il arrivait aussi, que le débiteur se mit lui-même en gage chez son créancier jusqu'à extinction de la dette qui était admise comme payée, après un temps plus ou moins long de prestations. Ce domestique à temps n'était pas considéré comme esclave.

La coutume de gage des objets ou des animaux subsiste toujours et il n'y a nulle raison de l'abolir ou de la défendre. Le gage constitué par des personnes quelles qu'elles soient a été supprimé par notre occupation, ce dont il y a lieu de se féliciter.

Le dépôt était également pratiqué et se pratique encore à l'heure actuelle. Il consistait en objets que le déposant priait un dépositaire de garder pour lui, ou, plus souvent, en animaux domestiques femelles. Une chèvre, par exemple, était remise à un dépositaire pour qu'il la soigne et la soumette à l'élevage. Lorsque le déposant avait jugé bon de reprendre son bien, le dépositaire était obligé de le lui remettre. Si la chèvre n'avait donné aucun petit, le déposant payait une indemnité de nourriture et de soins au dépositaire. Si elle avait procréé, un des jeunes était laissé au dépositaire en paiement des soins donnés. Si la chèvre primitive restait suffisamment longtemps en dépôt et que sa progéniture ait eu le temps de procréer à son tour, il était abandonné entre les mains du dépositaire une jeune femelle avec les petits qu'elle élevait.

En cas de disparition ou de décès du gage ou du dépôt, le gagiste voyait sa créance lui échapper et le dépositaire était redevable d'une indemnité équivalente à la valeur du dépôt, diminuée des frais d'entretien depuis le jour du dépôt.

Un cas spécial de dépôt combiné d'usufruit se présente assez fréquemment. Un homme s'absentant, confie par exemple, sa pirogue ou son filet de chasse à une connaissance, avec autorisation d'usage: Le dépositaire pouvait utiliser l'objet déposé, à charge pour lui, d'en garder la substance et d'en assumer les frais d'entretien ou de réparation jusqu'au retour du propriétaire.

### IX. — Succession.

La succession ordinaire, tout comme la succession spéciale du pouvoir, ne s'exerce jamais, encore à l'heure actuelle, de père en fils, mais de frère à frère. A l'extinction de cette lignée, si le fils du défunt était en âge de lui succéder, c'est-à-dire, s'il était l'aîné de la famille à ce moment là, il devenait à son tour héritier non seulement de tout ce qu'avait laissé son père, mais aussi de tous les biens transmis au groupe, par ses oncles successifs.

Dans le cas contraire, s'il n'y avait pas de descendance; il était fait appel à l'Uyo (Neveu) — fils aîné de la sœur aînée du défunt. Ce dernier était tenu de venir résider dans le clan auquel

appartenait le défunt. Il faisait alors partie du clan lui-même, et en cas de refus il perdait tout droit à l'héritage.

L'héritier entrait en possession de tous les biens du défunt, même des femmes (voir infra au chapitre des veuves) et tous les enfants du décédé devenaient ses propres enfants. Il avait le droit d'exiger le remboursement des dots pour les femmes n'acceptant pas de faire partie de la succession et pouvait toucher, en toute propriété, les dots pour ses nièces en âge de se marier.

Il lui incombait, en revanche, d'établir ses neveux adultes en leur remettant soit une femme, soit une dot leur permettant de prendre épouse.

## X. — Esclavage.

L'esclave était désigné par un seul nom (*fumbi*) mais il y avait matière à distinction entre l'esclave de guerre et l'esclave qui avait ce statut suite à une décision judiciaire.

Le premier était esclave à vie ; le second à temps ou à vie suivant que sa famille était ou non à même de payer l'indemnité pour laquelle il en était réduit à cette condition.

Les esclaves-hommes étaient parfois mis à mort lors de fêtes et cérémonies pour servir de repas aux convives.

Les esclaves-femmes ne subissaient jamais ce sort.

D'une manière générale, les esclaves étaient bien traités et faisaient même partie, dans une certaine mesure, de la famille (droit de succession excepté) puisque, eux-mêmes faisaient partie de l'héritage. En effet, la mort du maître ne libérait aucunement les esclaves de leur asservissement, ils passaient sous l'autorité et la dépendance de l'héritier.

Bien souvent le maître donnait à son esclave-homme une esclave-femme pour lui permettre de fonder un foyer. Il lui donnait l'autorisation de se bâtir une maison et de cultiver la terre, mais tous les enfants issus de ce mariage lui appartenaient et il avait le droit de les vendre, les mettre en gage, d'en faire cadeau ou de toucher les dots pour les filles. Le contraire a été écrit par un de nos prédécesseurs, mais nous estimons qu'il s'est trompé à ce sujet, car nous eûmes de nombreuses fois l'occasion, au tribunal de territoire, de trancher des questions de filiation d'anciens esclaves, le maître réclamant la propriété de la dot touchée par le père naturel (*fumbi*) pour ses filles esclaves.

Parfois également, l'esclave-homme pouvait épouser une femme libre, le maître payant lui-même la dot. Les enfants issus de ce mariage étaient libres, mais si c'étaient des filles, c'était le maître qui avait droit à la dot en compensation des biens versés par lui pour l'établissement de son *fumbi*.

Quant aux esclaves femmes, plusieurs cas pouvaient se présenter :

Ou bien le maître en faisait ses concubines. Dans ce cas, tous les enfants étaient des enfants libres appartenant au père ;

Ou bien le maître épousait réellement une esclave par le versement de biens à la famille de celle-ci. Dans ce cas, la femme redevenait femme libre ; parfois, la femme esclave était vendue. Les indigènes établissent bien la distinction entre l'esclave femme qui a été vendue et celle qui a été donnée en mariage. Le chiffre de vente était fixe et relativement peu important. Dans ce cas, les enfants issus de cette femme, après la vente, devenaient la propriété du nouveau maître.

Le maître pouvait également donner une esclave femme en mariage, soit à un de ses esclaves, ainsi que nous l'avons vu plus haut, soit à un esclave d'un autre maître contre paiement de la dot par celui-ci au premier maître. Les enfants nés de cette union devenaient propriété du maître de l'époux esclave. Si au contraire, l'esclave-femme était remise en mariage à un homme libre contre paiement au maître de la dot, cette femme devenait libre et les enfants issus du mariage appartenaient à leur père légal.

Enfin, les esclaves, tant hommes que femmes pouvaient être remis en cadeau ou en

paiement soit de dette, soit d'indemnité, soit d'amende, soit de dot. Ils passaient alors sous la dépendance de celui qui les recevait en cadeau ou en paiement.

La valeur marchande des *fumbi* s'établissait en croisettes ou en madiba et atteignait le taux de :

un homme esclave = une petite croisette dite *Lukanu l'ome* (la croisette mâle) ou *utapame* = 2 *madiba* (tissu en raphia rayé). ;

une femme esclave = une grande croisette dite *lukanu l'umutu* (croisette femelle) ou *utanei* = 4 *madiba*.

Le sexe faible avait plus de valeur que le sexe fort.

Un *fumbi* par mesure judiciaire pouvait obtenir sa libération contre le paiement de l'indemnité ou de l'amende fixée. Il redevenait alors un homme libre.

## **B. — Droit coutumier pénal.**

Avant l'occupation européenne ou Basambala-Arabisé, la société *Ankutshu* était dotée d'un système de répression des infractions à la coutume, dont l'application n'était pas laissé à la fantaisie ou à l'inspiration des responsables de son application. Ignorant la codification écrite, la tradition a cependant imprégné les esprits de telle sorte qu'il nous est permis, à l'heure actuelle, de dégager les principes d'un droit coutumier pénal.

### **Principes du droit coutumier *Ankutshu***

a) *L'idée inspiratrice de la sanction est la réparation du dommage causé à la communauté ou à l'individu.*

b) *Tous les membres d'une famille, au sens étendu du mot, sont solidairement responsables de l'exécution de la sentence.*

c) *L'incarcération avec son caractère de servitude pénale était totalement inconnue.*

d) *La prison locale servant à la détention des détenus était inconnue.*

e) *Le fouet était inconnu autrefois, mais est entré couramment dans les mœurs lors des incursions des basambala et arabisés*

Nous allons passer en revue les principales infractions sanctionnées pénalement par le droit coutumier local.

### **1. — Le meurtre *odiakela***

Aucune distinction n'est faite entre le meurtre volontaire et involontaire. Ceci dit, trois cas sont à envisager : 1<sup>o</sup>) le meurtre a été commis par un membre de clan sur un membre du même clan ; 2<sup>o</sup>) le meurtre a été perpétré par un individu d'un clan sur un membre d'un autre clan ; 3<sup>o</sup>) Un individu du clan a été tué par un meurtrier appartenant à un autre clan.

1) *Meurtre dans le clan.*

Les éléments du clan sont les familles. Lors d'un meurtre la famille de la victime étant amputée d'un élément, la communauté estimait juste de réduire également d'une unité la famille de l'agresseur. Celui-ci était, en principe, mis à mort. Parfois, l'exécution n'avait pas lieu, si la famille du coupable remettait à celle de la victime une indemnité compensatoire estimée suffisante par cette dernière. Cette commutation de peine était cependant relativement rare. En cas de fuite de l'agresseur, un membre quelconque de sa famille était mis à mort. Ce cas était peu fréquent, la famille du meurtrier exerçant elle-même à son égard une surveillance serrée.

Il arrivait que l'agresseur s'enfuyait, laissant derrière lui une famille composée uniquement de femmes et de filles. Dans ce cas une jeune femme était remise à la famille de la victime, sous statut servile, jusqu'à ce qu'elle ait procréé dans la famille du défunt. En règle générale, à ce moment, elle était libérée. L'enfant était réputé fils ou fille du défunt et, lors du

mariage d'une telle fille, la dot était touchée par le père du disparu, et, en son absence, par son frère aîné.

2) *Meurtre commis par un membre d'un clan sur un individu d'autre clan.*

Cette offense atteignait toute la communauté de la victime et la coutume liquidait l'affaire par la guerre.

3) *Un indigène du clan a été tué par un meurtrier appartenant à un autre clan. (voir ci-dessus).*

## II. – Les coups et blessures.

1) *Les coups simples ou réciproques (Nkomola = frapper – se battre = ndota)*

Ils n'étaient jamais suivis de sanctions. Le Djihu envoyait simplement le « mbutashimbi » (avertissement) sous une forme concrétisée et sans parole, par la remise de deux plumes de poule blanche aux batailleurs. C'était le conseil du patriarche aux adversaires de refréner leur ardeur.

2) *Les coups avec blessures, « mputa »*

S'il y avait épanchement de sang, l'indemnisation à la victime était de 5 poules « nkoko ya dikila » ; si la blessure présentait un certain caractère de gravité l'indemnité s'augmentait d'une chèvre « mbudi ka dikila ».

3) *Blessures entraînant la perte d'un membre ou d'un organe. (ambohembo = il a enlevé)*

L'indemnité à la victime restant la même qu'au 2 l'auteur était en plus placé sous le statut d'esclave et mis à la disposition du chef représentant la collectivité. Cette forme d'indemnisation est, coutumièrement, parfaitement logique, le chef symbolisant la communauté toute entière et s'identifiant même complètement avec elle.

4) *Blessures entraînant la mort.*

Les sanctions appliquées étaient identiques à celles énumérées au 1<sup>o</sup>) « meurtre dans le clan ».

## III. – Le vol (mbase – uvwi ambongowa).

Le vol était excessivement rare. La répression coutumière était d'ailleurs très sévère. Voici comment les groupes Ankutshu le réprimait :

a) Chez les Watambulù : 5 poules + 1 chèvre + 1 houe « ukundji wa uvi » (Biens, richesse)

b) Chez les Gandu : 5 croisettes ou 5 chèvres « dina dia duyuhu »

c) Chez les Djovu : 5 chèvres « mbudi ya uvi ».

Lorsque le voleur et son groupe se trouvaient dans l'impossibilité de payer les biens imposés, il devenait « fumbi » (esclave) entre les mains du chef, durant 5 récoltes de millet.

Partout, en cas de récidive, le voleur était mis à mort, (ndjaka (tuer)). Le droit coutumier ne fait aucune distinction entre vol simple, vol avec effraction, vol nocturne.

## IV. – L'adultère (ntula – loseka ou luseka).

L'adultère était sanctionnée dans le chef des hommes seulement. Ce système, quoique cependant spécifiquement coutumier, entraîne évidemment une véritable prime à la débauche. Nous n'avons trouvé nulle part de sanction contre la femme et les anciens sont formels et unanimes sur ce point.

Comme nous l'avons mis en lumière précédemment l'adultère avec certaines femmes du chef n'était pas réprimé, mais ce dernier ne pouvait, de son côté, avoir des relations coupables avec les femmes de ses sujets.

L'indemnité à payer, par l'amant au mari, pour adultère était fixée à une ou deux chèvres. « mbudi ka ntula » ou « mbudi ya luseka ». En cas d'insolvabilité du suborneur ce dernier

connaissait les joies du « leti ou luete » jusqu'à paiement (luete, leti = entrave constituée par une pièce de bois fendue par le milieu et creusée de deux cavités dans lesquelles se plaçaient les pieds du patient).

Chez les Gandu il devenait esclave jusqu'au jour du paiement.

Après toute action en adultère le mari payait à sa femme 1 ou 2 poules nkoko ya ntula — ambula tshele — nkoko ya unungu — otembunga musoalewi.

### **Enfants adultérins, (ona wa ntula — ona wa luseka).**

La paternité d'un enfant adultérin est toujours attribuée au mari. En cas de décès de l'enfant adultérin, l'amant payait 2 chèvres « mbudi ya ntula ». La coutume considérait la mort d'un tel enfant comme le résultat d'un « sort » (ndoka) jeté par l'amant.

En cas de refus ou d'incapacité de payer, l'amant était mis au « leti, luete » et, après 3 mois, était vendu comme esclave.

Les relations sexuelles entre beaux-frères et belles sœurs, celles des fils avec les femmes de leur père étaient permises (sauf avec la mère).

### **Maladie résultant de l'adultère.**

Si la femme était contaminée par son amant, le mari était en droit de réclamer à l'amant une indemnité de l'ordre de 5 croisettes « nkanu ya ntula ». En cas de non paiement le complice devenait esclave et revendu à bref délai dans un autre clan.

La femme contaminée par son mari, des suites de relations adultérines de ce dernier, prévenait sa famille afin qu'elle puisse exiger du mari coupable une indemnité ; celle-ci était de même valeur que celle due par l'amant, et elle entraînait en déduction de la dot versée.

### **V. — Les injures (lohelo = injure — mpela = injurier — ntenga = insulter).**

Elles ne sont pas, en règle générale, sanctionnées par la coutume. Le dommage matériel étant nul et le dommage moral insignifiant, le Djihu se bornait le plus souvent, à l'avertissement. Même les insultes à la mère, qui, chez d'autres races sont considérées comme l'offense suprême, ne trouvent ici aucune sanction coutumière.

Il n'en allait plus de même pour l'insulte de « ndoka »... Elle entraînait chaque fois une intervention de l'aéropage des « nkumi ». L'insulté devait se soumettre à l'épreuve du poison (voir plus loin). S'il en sortait indemne, il avait le droit de se retourner contre son accusateur et lui réclamer des dommages et intérêts. Le taux était unique dans tout le territoire : 2 chèvres. En cas de non paiement, une femme était donnée par le clan de l'insulteur au clan de l'insulté « umutu wa ndima » — la femme qui efface (l'accusation). »

Si l'épreuve du poison révélait la culpabilité de l'insulté, celui-ci, était banni et l'insulteur recevait du chef deux croisettes en récompense : il avait délivré la communauté d'un danger sérieux.

### **VI. — Le bannissement (mpandjula-bannir, chasser).**

Cette peine n'était promulguée que dans le cas de sorcellerie, cité plus haut. Le banni était conduit jusqu'à la limite du clan par les « ahukas » qui allumaient un grand feu de purification à l'endroit où il avait quitté leurs terres « dja la wema » — feu de blancheur, de pureté, de purification.

### **VII. — Epreuves du poison.**

(Akambo wa ukungu — Akambo wa tshindu — Akambo wa yokula.)

Ce sont deux poisons différents qui s'administrent d'une façon différente :

1°) Le « tshindu » ou « yokula » se prend par la voie buccale ;

2°) L' « ukungu » s'instille dans l'œil.

### *Epreuve du tshindu ou yokula.*

Le « tshindu » (espèce de liane) est cueilli par le plus vieux des nkumi dans la forêt proche. Il est déposé par lui aux pieds du patient qui se trouve enfermé dans le cercle des « nkumi ». Le « tshindu » est débité en morceaux et enfermé, à sec, dans un pot de terre jusqu'au moment où il a perdu toute sa sève. Les morceaux sont ensuite enlevés et grattés par un « nkumi ». La poussière et les râclures sont précipitées dans un récipient contenant de l'eau bouillante et la mixture est mise ensuite à refroidir.

Une fois qu'elle est froide l'insulté l'avale, la face tournée vers le nkumi le plus élevé en grade.

Immédiatement l'insulté et son insulteur montaient sur une petite plate-forme (lutindu) et s'asseyaient face à face.

Après un laps de temps relativement court, si la victime urinait abondamment, la preuve de son innocence était établie. Tous les nkumi, entourés de gongs et de tambours de danse, le ramenaient chez lui où une chèvre lui était offerte par le chef pour faire un bon repas et inviter la population du village. Dans le cas contraire, si les urines n'apparaissaient pas, la victime, au bout d'un certain temps, s'abattait lourdement sur le « lutindu ». Le plus jeune des « nkumi »-kolo-(lui faisait ingurgiter un œuf frais « ukele wa tshindu » (l'œuf du tshindu) contre-poison de la drogue absorbée. L'homme était donc coupable et son sort se réglait, comme nous l'avons vu plus haut, par le bannissement.

### *Epreuve de l'ukungu. (Ukungu = nom d'un certain arbre).*

Ici, c'est l'écorce de l'arbre qui est réduit en poudre et préparée suivant le même rite que le Tshindu. On instillait des gouttes de ce poison végétal dans l'œil, au moyen d'un petit cornet de feuille de bananier.

En cas d'innocence du patient, l'œil restait normal après l'instillation des gouttes ; s'il était coupable l'œil gonflait et devenait une chose horrible à voir, disent les anciens. Revenu à sa forme normale, l'œil, ou les deux yeux soumis à cette épreuve gardait de grandes tâches d'un blanc grisâtre qui provoquaient souvent une déficience de la vue, parfois même la cécité. Le contre-poison était administré sous la forme d'un mélange composé du lait frais d'une femme allaitant un enfant et d'un peu d'eau ayant servi à rouir le manioc « ashi otombo » (ashi = eau, otombo = manioc roui). Cette sorte d'épreuve était principalement employée dans les accusations d'adultère, lorsque le présumé coupable niait.

### *L'épreuve du poison était-elle toujours volontaire dans le chef du patient ?*

Dans la quasi totalité des cas, c'était l'accusé lui-même (de sorcellerie ou d'adultère) qui s'offrait à la subir. Parfois aussi, c'était par décision coutumière, exprimée par les « nkumi » que l'accusé, sans plus de forme et malgré ses protestations, était forcé de se soumettre à l'épreuve du poison.

## **VIII. — La légitime défense.**

Elle était connue et acceptée par la coutume et l'on était toujours admis à l'établissement de la preuve. Aucune peine n'était édictée contre celui qui prouvait avoir agi en état de légitime défense. Souvent le chef faisait cadeau d'une femme esclave au père ou au frère du défunt. Si un enfant naissait de cette esclave, elle rentrait chez le chef, et la famille, à laquelle elle avait été cédée payait deux chèvres au maître « mbudi ka nyoi » (la chèvre du décès). Aux dires des anciens le cas de légitime défense était plutôt rare, l'agresseur assassinant à distance d'un coup de flèche empoisonnée ou de javelot.

## **IX. — Circonstances atténuantes ou aggravantes.**

*Akambo wa ndudia* = (ndudia = multiplier, agrandir) = circonstances aggravantes  
« *Akambo wa mndja* » (mondja = diminuer, abrévier, écourter) circonstances atténuantes.

Lors du prononcé du jugement, il est tenu compte de ces deux espèces de circonstance ayant entouré l'infraction. Les anciens en avaient et en ont encore une notion bien nette et, autrefois tout comme maintenant, l'une diminue la gravité de l'infraction tandis que l'autre l'augmente. Ainsi, par exemple, le meurtrier involontaire (lors d'un accident de chasse par exemple) n'était pas puni de la peine de mort. Il était soumis aux mêmes sanctions que celles prévues pour les coups ayant entraîné la mort.

Si les insultes autres que « ndoka » et les coups simples demeuraient généralement impunies lorsqu'ils s'adressaient à un simple particulier, les infractions étaient au contraire réprimées lorsque la victime était un Owandji, un Djihu ou un Nkumi. La sentence pouvait aller jusqu'à la peine de mort lorsque l'insulté de la victime était un Owandji, et prévoir de fortes indemnités au bénéfice d'un djihu ou d'un Nkumi.

Pour les coups avec blessures ou ayant entraînés la mort, les peines prononcées étaient également plus élevées lorsque la victime appartenait à l'une de ces trois catégories.

### **X. — Complicité.**

Le ou les complice, d'un vol, d'un meurtre, etc, partageaient toujours le sort du coupable principal.

### **C. Constitution siège et compétence des juridictions indigènes.**

#### *Constitution.*

L'exercice du pouvoir judiciaire était tout entier entre les mains des notables « nkumu Okunda » des « mbéle » des « tshite » — « eledingenda ». L'owandji — le chef — n'était tenu au courant des délibérations que par personne interposée en l'occurrence par un nkumu préposé à cette charge. Toute chose bien examinée, le rôle du chef se réduisait à l'exécution des jugements et accidentellement à l'usage du droit de grâce.

#### *Siège :*

La juridiction coutumière siège au chef-lieu du clan tout en pouvant cependant avoir un caractère d'itinérance. Les anciens certifient que jadis ils faisaient régulièrement le tour de la circonscription.

Aucun local spécial n'abritait la juridiction indigène et les palabres étaient le plus souvent débattues sous un arbre du village situé à proximité du logement du chef « usungu wa sheki » — « l'arbre de l'assemblée ».

#### *Compétence territoriale.*

La compétence des juridictions coutumières était limitée par le domicile du défendeur.

Si le Demandeur A et le Défendeur B étaient domiciliés dans l'étendue du clan ; ou si le Défendeur seul résidait dans le clan : l'assemblée des nkumi était compétente. Dans tous les autres cas elle était incompétente.

#### *Compétence matérielle.*

La juridiction coutumière connaissait de toutes les infractions. Elle usait de la gamme des sanctions suivantes :

- a) dommages et intérêts
- b) contrainte par corps : privation momentanée de la liberté ;
- c) l'esclavage : privation perpétuelle ou à temps de la liberté suivant le cas ;
- d) la peine de mort.

Nous serons bien obligés d'utiliser certaines comparaisons avec notre terminologie, les appellations des grades des notables, ainsi que nous l'avons écrit plus haut, variant à l'infini. Toutefois, la procédure décrite ci-après, est identique dans tout le Territoire.

## D. Procédure et exécutions des jugements.

### *Introduction des palabres et audiences.*

Le demandeur se présentait au notable « greffier si l'on peut dire » qui l'écoutait attentivement. Il était ensuite renvoyé jusqu'au moment où le défendeur se trouverait sur place.

Le nkumu « greffier » attendait la chute du jour pour prévenir ses collègues. Ce-jour là l'oleko » batteur de tam-tam était prévenu de ce qu'il ne pouvait battre le « lukumbe » (tam-tam) pour inviter à la danse mais qu'il aurait à faire le rappel de la communication du « nkumu, » dès qu'il l'aurait enregistrée. A l'heure du « nkoko wamboto » (les poules rentrent) il prévient le « nkumu principal » de ce qu'une affaire a été reçue par lui (chez les « nkumu Okunda), il sonne à cet effet de son « elondja » de la façon suivante (elondja = cloche en fer) :

3 coups graves avec une mailloche et 3 coups secs avec un petit bâton en « woto »

Bamm.... Bamm.... Bamm...           Ti... Ti... Ti...

La communication est répétée jusqu'au moment où le « djihu » la reprend annonçant ainsi qu'il a entendu. Le principal nkumu de son côté après avoir reçu la communication en entame une autre à son tour pour avertir également tous les « nkumi » de la réunion du lendemain matin pour « dikambo » affaire. Une fois la communication terminée, tous les nkumu accusaient réception.

Le silence une fois rétabli, l' « oleko » recevait l'ordre du chef d'alerter par « lukumbe » tous les « nkumi » se trouvant éventuellement aux champs, et de leur annoncer le « sheki » (assemblée des « nkumi ») du lendemain.

Le principal Nkumu partait de son côté, le même soir, avertir le chef de ce qu'il importerait de prévenir un tel — défendeur — d'avoir à comparaître le lendemain matin au « sheki ». Le chef envoyait tout de suite un « dihuka » (guerrier) dénommé le « dihuka dia akambo » pour le convoquer. Ce « dihuka » logeait au domicile du défendeur — sur sa barza — et le lendemain au premier chant du coq « hutshihutshi » ils se mettaient en route vers le « sheki » le défendeur tenant le « dihuka » par sa ceinture de peau. Au cours du trajet il était interdit de leur parler, « osese wambolama » (la route est gardée).

A leur arrivée au village, demandeur et défendeur s'asseyaient dos à dos en face de la maison du chef. Ils ne s'adressaient pas la parole et n'interpelaient personne d'autre.

Le principal « nkumu » donnait le signal du « sheki » et tous se rendaient à l'emplacement choisi.

Le principal « nkumu » ouvrait la marche, sa peau sous le bras, son « elondja » ou son bâton dans la main gauche. Après lui venait le « nkumu » ayant rang de préséance en sa qualité de « umpumi akambo » (du verbe Huma), (celui qui voyait clair dans les affaires les plus embrouillées) puis suivaient tous les autres « nkumi » d'après leur ordre d'ancienneté et de grade.

Au « sheki » le premier « nkumu » s'adossait contre l'arbre et s'installait sur la peau emblème de son grade. Tous ses collègues se disposaient en cercle. Le « umpumi akambo » était assis entre les jambes du principal « nkumu », et à son commandement, tous les « nkumi » prononçaient ensemble la phrase sacramentelle d'ouverture de la séance « tambwala nkumiiiiiiii..... (i très prolongé) (nous les nkumi nous entendons la palabre). La parole était alors donnée au demandeur par le « umpumi akambo ».

Avant d'entamer son réquisitoire le demandeur faisait remise d'une poule blanche « nkoko k'akambo » qui était saisie par un dihuka et fixée à un pieu destiné à cet usage « dikundji dia akambo ». Suivi du défendeur, il se plaçait au centre du cercle des juges et exposait sa palabre. Après en avoir reçu l'autorisation du nkumu principal exprimée par « oteketa » = parle. Si des témoins avaient été cités, ils se rangeaient aux côtés du « umpumi akambo » et un peu en retrait de ce dernier.

Le demandeur ne pouvait être interrompu et il concrétisait les différents points de son exposé en plaçant sous ses pieds différents petits morceaux de bois ou des feuilles de palmier nouées ou assemblées de façons différentes.

Le défendeur se bornait le plus souvent, durant l'exposé, toujours long, de son adversaire à faire, de la tête, des signes d'approbation ou de dénégation, parfois une protestation spontanée interrompait l'exposant. Ce dernier demandait à ce que l'on entende son ou ses témoins et, au besoin, prêtait serment. (Voir serment). Les témoins étaient entendus sans que les « nkumi » ne manifestent leur opinion, ni dans un sens ni dans l'autre. La déposition du demandeur se terminait par « lamboshila nkumi » ( j'ai fini, nkumi ). Le « umpumi akambo » résumait l'exposé et posait au demandeur les questions nécessaires à l'intelligence claire des déclarations entendues. Les anciens expliquent à leur façon que le « umpumi » était doué de la faculté de mettre en lumière l'essentiel du discours en laissant dans l'ombre les détails.

Son travail terminé, les « nkumi » exprimaient leur satisfaction pour le raccourci lumineux du « umpumi » par un « tamboka nkumiiiiiiii... (nous les nkumi nous avons compris) bien senti, et la parole était donné au défenseur.

La même procédure était appliquée à son égard.

Il n'existait pas d'avocats coutumiers, mais les incapables, ou les anormaux (sourds, muets, simples d'esprits, aveugles... etc.) étaient admis à se faire assister d'un parent ou d'un ami.

## 2) *Le serment.*

Il s'appelle « *ambotshimba* » lorsqu'il se prête avec un certain rituel autour de la personne du « nkumu ». S'il se borne à l'expression d'une simple formule, il s'énonce « Menaka Mba-pa » — « j'ai vu mon père mort » ou « aha kashi » (ne pas mentir). (*Ambotshimba* = littéralement : Il est enfermé dans un cercle — Tshimba = espèce de fétiche enfermé dans un cercle). Ce serment rituel ne se prêtait que dans les circonstances graves. Il consistait à courir à l'extérieur du cercle formé par les « nkumi » assemblés en répétant : « enkumi djaka » — (que les nkumi me tuent (si je mens)... « enkumi djaka »...

Ce serment redouté, était employé à l'origine avec circonspection. En cas de faux-serment reconnu, c'était en effet la mort pour le parjure et toute sa lignée. (Faux-serment = kashi kashi).

La coutume évoluant, l'auteur d'un faux-serment perdait la cause et pouvait se libérer de la peine de mort par le paiement de 2 chèvres à son adversaire et le versement de 3 chèvres aux « nkumu » du « sheki » et au chef. Il devait en outre se soumettre à une sorte de purification, au cours d'une cérémonie en forêt « Akaku wambokimoe (les oignons qui pardonnent). Elle lui coûtait deux croissettes.

## 3°) *La sentence* « Mpembula akambo » (trancher des palabres),

Après audition des parties les nkumu se retiraient habituellement en délibération en forêt dans un endroit toujours le même, pourvu d'un hangar. Il arrivait souvent que, les délibérations se prolongeant, ils ne rentraient pas au village, et logeaient sur place. En ce cas le chef faisait suivre des vivres « millet cuit », seule nourriture permise aux « nkumi », et un coq grillé sans enlever les plumes.

La délibération terminée les « nkumi » rentraient au village et faisaient connaître leur décision au chef. Ils rentraient en séance publique, les plaideurs présents, et le jugement était prononcé par le principal « nkumu » puis répété par le « umpumi akambo ».

La partie gagnante payait immédiatement le « lusambo » (taxe proportionnelle) dont l'importance variait avec la valeur du litige. Il appartenait au « umpumi » d'en fixer le taux pour chaque contestation. Après le prononcé du jugement la formule rituelle de : « welo welo koo.... welo welo kooo.... » lui donnait la force de chose jugée.

Un cas spécial se présentait parfois lors du partage des voix en une cause. Dans ce cas le « umpumi » quittait le « sheki » de la forêt et revenait au village consulter la « vox populi » C'était un événement sensationnel au sein du clan et l'oleko s'empressait de convoquer tous

les anciens (esumbe) en une assemblée consultative qui se tenait sur la barza du chef, qui s'abstenait d'y participer.

Cette assemblée était présidée par l' « umpumi ». L' « umpumi » exposait les rétroactes de la cause et rapportait en les commentant les dépositions des parties. Puis, tout en sauvegardant l'anonymat de leurs partisans, il soumettait à l'avis de l'assemblée, les deux solutions en présence. Les anciens, conscients de leur importance, examinaient l'affaire sous toutes ses formes et finalement, se faisait jour une décision reprise alors par le « umpumi ».

Porteur du jugement populaire, le « unpumi » quittait l'assemblée au milieu des cris de joie de la population car, dans ces circonstances très rares, le chef soldait les frais d'un repas auquel participait tous les anciens.

Rentré au « sheki » en forêt le « umpumi » faisait part du jugement populaire et, sans plus de discussions il était adopté par les « nkumi ». Le groupe dont le jugement populaire ratifiait l'opinion recevait deux chèvres du groupe dont la sagesse avait été mise en défaut.

La sentence était prononcée suivant la même procédure qu'un jugement ordinaire.

#### *4° Les sanctions appliquées.*

##### *a) Les frais « sambo ».*

Les frais d'inscription d'une affaire = une poule blanche. Les frais d'instance étaient compris dans le « Lusambo » (taxe proportionnelle se montant à environ 10 % de la valeur du litige).

##### *b) Les dommages-intérêts.*

Sont l'une des sanctions le plus communément appliquées par les juridictions coutumières. Leur taux en est bien tarifé et joue automatiquement. Ainsi que nous l'avons vu le dommage et intérêt revêt un caractère collectif et en cas d'incapacité absolue seulement, il est fait usage de la contrainte par corps.

#### *Prescription en matière de dommages-intérêts.*

La prescription n'existe donc pas, le débiteur insolvable compensant la non exécution des dommages-intérêts par aliénation totale ou partielle de sa liberté entre les mains du chef. La déduction des dommages-intérêts existe toujours et peut être exécutée chez un membre quelconque de la famille du condamné devenu à un moment donné, solvable. Cette exécution forcée libère le coupable.

##### *c) La contrainte par corps.*

Elle n'était jamais appliquée que pour dette et consistait en une espèce de mise à l'entrave. Un seul pied d'habitude introduit dans l'appareil consistant en une pièce en bois lourd fendue dans le sens longitudinal et creusée d'un ou de deux trous. C'est le « leti ou luete » dont les deux parties se chevillaient après introduction du pied. La mise à l'entrave était exécutée par les « ahuka » et l'entravé résidait dans le voisinage de la maison du chef, qui assurait sa subsistance. Le temps du « leti » ne dépassait jamais un mois. Passé ce délai, si l'incapacité de payer était constatée, tant dans le chef du contraint que dans celui de sa famille, il était désentravé et changeait son statut pour celui d'esclave. Ces esclaves pour dette étaient traités, sans rigueur afin de leur laisser une possibilité de trouver la somme libératrice.

##### *d) La peine capitale.*

Il existe deux formes d'exécution : l'une en assommant le condamné, l'autre par pendaison.

#### *Exécution par l'assommoir.*

Le condamné était amené par les « ahukas » peints pour la circonstance en pemba (blanc) et en noir de fumée « ludima la mpoke » (noir de poterie), à l'endroit où sa victime était enterrée. L'exécution avait lieu sur la tombe même.

Avant de procéder à l'exécution, l'ainé du groupe de la victime remettait une poule de plumage noir qui était égorgée par le nkumi ; le sang en était recueilli et l'on en enduisait la main qui avait tenu l'arme meurtrière. « Nkoko ka nkimoe = la poule du pardon ».

Des cordes (4 ou 5) étaient passées au cou de la victime et des ahukas assis autour de la victime en tenaient les extrémités. Le plus élevé en grade des ahukas maniait d'un coup sec le « kanda » gourdin en bois de « woto » très dur long de 1 m. 50 environ et de 5 à 6 cm. de diamètre. (woto = arbuste de savane au bois très lourd). Souvent le crâne éclatait. Une fosse était creusée à côté de la tombe de la victime et le cadavre du supplicié y était jeté. La tombe une fois comblée, le nkumu fichait une lance en terre, fer en-dessous, donnée par le chef en symbole de paix. Les familles (celle de la victime et celle de l'agresseur) étaient tenues au respect de ce point final du drame sous peine pour elles de bannissement.

*Exécution par pendaison* « dia mpame l'osungu » « pendaison à l'arbre ».

Elle se pratiquait principalement en région de forêt ; un arbre désigné à cette fin servait de potence.

Sauf des questions de détails, la façon de procéder à l'exécution était partout identique. Le condamné était placé sous l'arbre dont une branche supportait la corde en dessous de laquelle était érigé un petit échafaud. Ses mains liées derrière le dos, il était hissé sur l'échafaud par les ahukas et la corde lui était passée autour du col. Un dihuka grimpait sur la branche tandis que les autres sur un signe du « nkumu », basculaient l'échafaud. La victime se balançait dans le vide et le dihuka installé dans l'arbre se laissait glisser à califourchon sur les épaules du pendu.

Le cadavre était inhumé dans les mêmes conditions que celui de l'assommé.

Après l'exécution capitale, la famille de la victime cédait une chèvre aux « ahukas » qui la mangeaient en forêt après l'avoir égorgée, en ayant en soin de recueillir le sang pour en asperger les 2 tombes.

## CHAPITRE VII.

### LES ARTS INDIGENES.

**Fabrication des nattes.** (Mbela atoho mbela atoho = tisser des nattes).

Elle est pratiquée tant par les hommes que par les femmes et n'a aucun caractère artistique.

#### *Matériaux*

Les nattes (atoho) se font en « nkungu » en « tuyungu » et en « tukulo » — « mpeko » — « akale » fibres végétales qui sont parfois teintées en ocre plus ou moins foncé — et en noir.

L'ocre est obtenu par le « likungu » arbre dont on rassemble des copeaux entaillés sur le fût pour les mettre à bouillir dans une casserole en terre ; ou bien par le « mandjano » que l'on fait également bouillir.

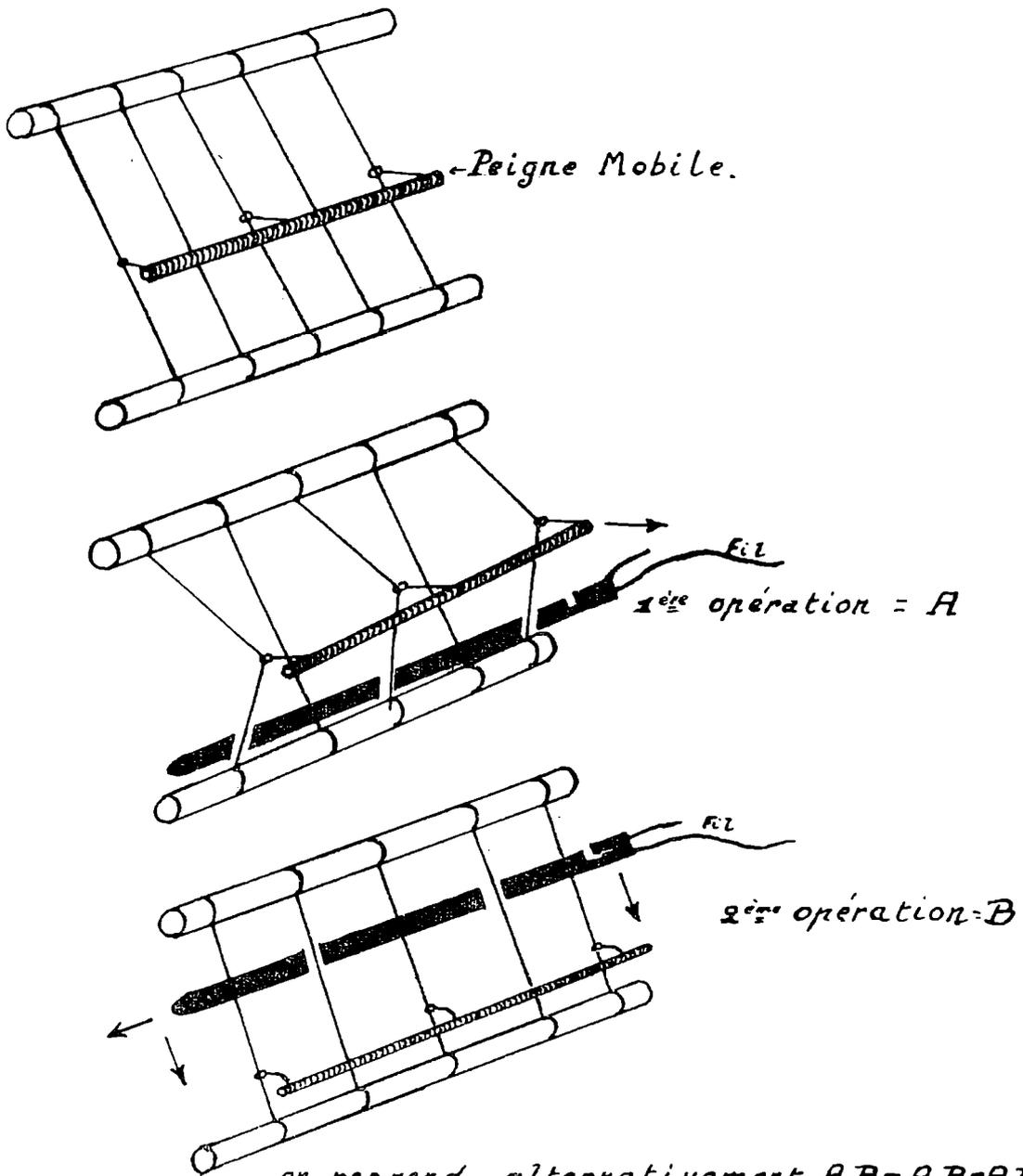
Le noir « est obtenu avec le « Lombe » (vase) et le « lihundji ». - (Lombe) La vase provenant d'une rivière et les raclures d'un végétal appelé « lihundji » sont pilonnées au mortier jusqu'à mélange intime, puis le tout est bouilli dans un pot en terre.

#### **La technique.**

Elle est entièrement manuelle. C'est le tissage froebélien que nous connaissons tous et qui s'exécute à même le sol. L'artisan assis ou plutôt accroupi, met les fibres en place avec les mains et les maintient, tressées sous les pieds. La natte terminée est cardée par un ourlet au point de surjet, qui l'entoure toute.

D'autres nattes à base de matériaux de meilleure qualité et plus riches en teintes sont fabriquées par les Arabisées suivant la même technique.

PLANCHE I. TISSAGE.



on reprend alternativement A.B=A.B=A.B.  
jusqu'à ce que le tissage atteigne le bois supérieur..

### **B. Le tissage.** (*mpuma ahondo = tissage des vêtements*)

Se cantonne à la confection des anciens vêtements coutumiers en fibres de raphia. » mpeko » « dihondo dia mpeko » = (vêtement en raphia).

#### *Préparation des fibres*

Les fibres sont préparées par raclage de la pulpe qui les gaine. Une fois nettoyées elles sont mises à sécher à l'ombre. La qualité de la fibre réside dans sa finesse et sa longueur.

#### *Coloris (voir natte) Fabrication.*

La fabrication d'un « dihondo dia mpeko » grande pièce à larges raies très longue de 3 à 4 m. de longueur et de 1 m. 50 environ de large, dit aussi « madiba » était anciennement réservée aux femmes.

Actuellement subsistent encore quelques tisseuses de « ahondo » pour tout le territoire ; elles suffisent amplement aux besoins de la consommation réduite à quelques notables demeurés fidèles au vêtement coutumier.

### **C. La poterie** — « ukingi = potier » (*Voir planche II hors texte*)

*La Poterie utilitaire*, — est tournée, partout où la terre s'y prête, par les femmes. Les poteries sont presque toujours dépourvues de dessins ou d'ornementations. Parfois le fabricant a tracé un petit filet en creux sur le bord supérieur du récipient. Cette fabrication ne produit que des casseroles et des pots à eau.

*Poterie artistique.* Se rencontrait, à l'état rudimentaire dans la région de Lombelilo, riche en terre glaise, mais acquiert un certain succès depuis quelques années sous l'impulsion lui donnée par Monsieur l'agent territorial François.

Ayant découvert une femme montrant des dispositions particulières pour la poterie en créant des formes heureuses et spéciales en poterie utilitaire, il s'occupa de lui inculquer le sens du galbe et de la couleur.

Poursuivant son expérience il lui fit cuire certaines poteries en les rehaussant d'un vernis à base de copal.

Des réalisations intéressantes sont sorties de cette éducation et les œuvres de la « potière » de Lombelilo jouissent d'une certaine célébrité régionale. Elle a fait école et dirige actuellement tout un groupe d'« artistes ». Un envoi a été fait au Musée d'Art de Léopoldville et nous attendons son appréciation

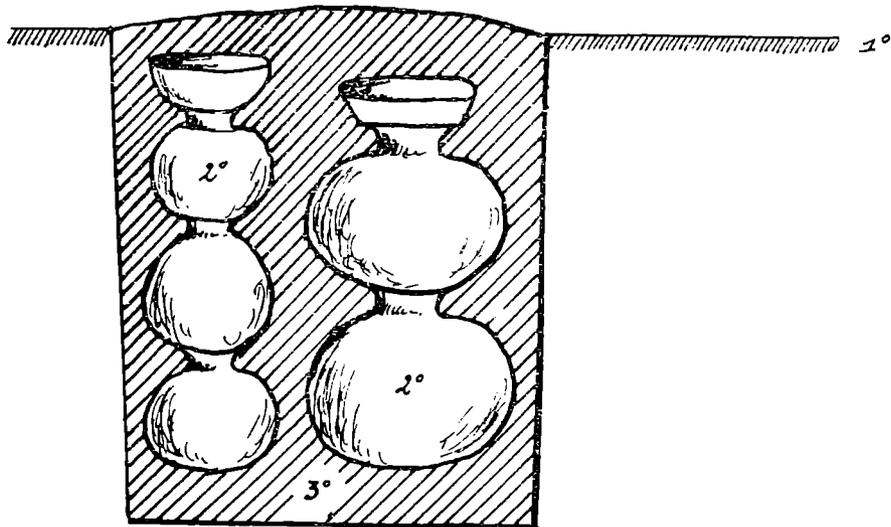
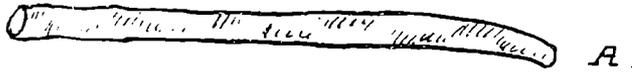
#### *Technique de la poterie utilitaire.*

La terre à pots est pulvérisée le plus finement possible sur un morceau de bois « lukuku ». La terre utilisée, dénommée « dihumba » (terre grasse) est mélangée sur le « lukuku » avec des débris de vieux pots.

La pâte pétrie, est humectée lentement jusqu'à consistance suffisante pour un travail aisé. Elle est malaxée et roulée entre les mains sous forme de longs cylindres d'environ 2 cm. de diamètre. C'est une aide qui fait ce travail pendant que la potière ajuste les bandes. Elle débute par un support dont une partie formera le fond du vase et sur lequel elle édifie son pot en disposant l'une au-dessus de l'autre des couches successives de ces cylindres (voir schéma). Le pot se termine le même jour. Ce premier travail de création offre une masse non unie et souvent peu harmonieuse. La terre est encore très malléable, et de la main la potière redresse et polit son ouvrage. Au moyen d'une grande écaille de mollusque (lokeso), elle passe une main dans l'ouverture de pot et gratte toutes les aspérités intérieures tandis que de l'autre elle suit, à l'extérieur, en appuyant légèrement, tout son travail de lissage interne.

Elle reprend le même travail à l'extérieur en se servant d'un morceau plat de bambou tandis que le finissage se fait de nouveau au « lokeso ». Elle détache alors le pot de l'Ekingo

PLANCHE II - POTERIE.



A - Cylindre de terre = Lu.Kamba la dikumba

B - Lokeso.

C - Pot : 1° - avant le polissage au lokeso  
2° - après id id id  
3° - siège = akingo

D - Four : 1° - niveau du sol  
2° - pots  
3° - bois.

et modèle le fond. Le pot est terminé ; il a la forme connue et copiée depuis des années et dont la formule se transmet de mère en fille.

Exposé au soleil pendant 3 ou 4 jours pour le séchage, le pot est remis sur la claie qui se trouve au-dessus du foyer et parachève ainsi son séchage pendant 2 ou 3 semaines.

#### *La cuisson.*

Les pots une fois secs, un trou est creusé dont la dimension est réglée sur la quantité des pièces à enfourner. Pendant que le mari ou un frère s'en occupe, une sœur de la potière — c'est chose nécessaire dans la technique coutumière, va en forêt faire la provision de bois, choisi entre trois espèces dont il ne faut pas s'écarter : « lingi » ou « Utshumbi » ou « Diki » — (noms vernaculaires variant suivant les régions) qui réunissent les qualités essentielles :

- a) pouvoir calorique intense ;
- b) combustion sans pétilllement ;
- c) combustion relativement lente afin que les pots soient cuits à point sans calciner la terre.

Le trou « Difuku dia mpoke » est terminé ; les pots sont enfournés en ayant soin d'alterner les ouvertures et les fonds. Le bois est disposé de façon à remplir tous les vides et le feu est allumé. Deux conditions sont requises pour l'allumage du four : il doit avoir lieu en période de nouvelle lune et le jour où un décès est survenu dans le clan. Tandis que la poterie cuit, la même sœur qui s'est occupée du bois, s'affaire à récolter le vernis « olimo » qu'elle extrait de deux arbres : le « nto » ou le « okolo » (résineux). Le « olimo » est bouilli dans de l'eau et déposé dans un pot en terre dans le voisinage du four.

Les pots cuits sont désenfournés un à un, au moyen d'une longue perche en bois et enduits immédiatement d' « olimo » à la brosse faite de fibres de palmier rassemblées.

Nom coutumier de la potière : « ukingi wa mpoke »

*Localisation de l'industrie de la poterie :*

Réglée par les dépôts de terre « dihumba ».

### **D. Travail du fer.** (*Voir planche III hors texte*)

Le forgeron « utshudi » occupe une place prépondérante dans la société indigène. C'est la seule caste qui fait l'objet d'une interdiction au mariage (Voir plus haut chapitre VI littéra E).

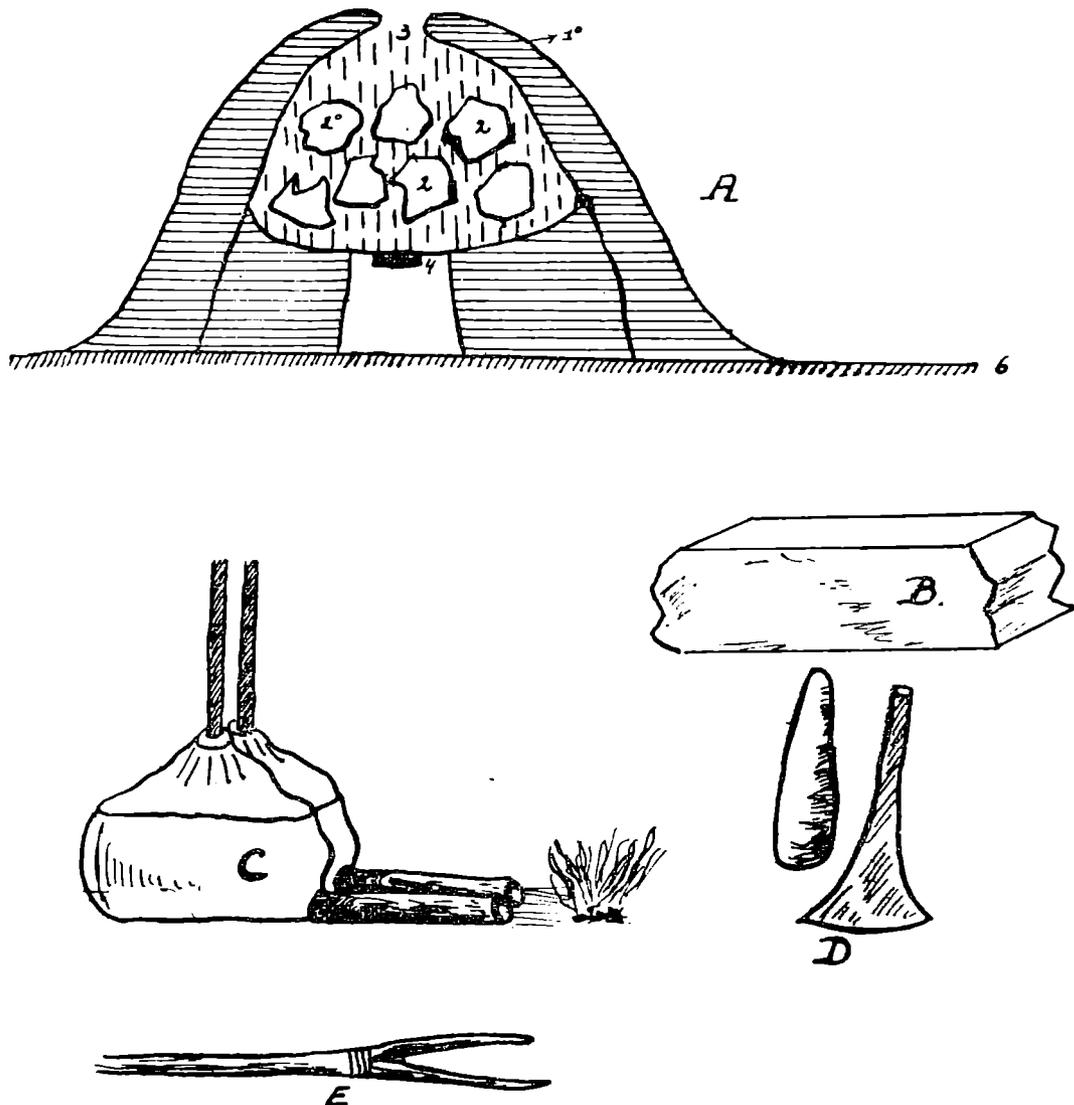
#### *Matériaux*

Les forgerons connaissent l'art d'extraire le fer de son minerai « uve a yandjo ». Cette opération se faisait dans un four creusé à même une termitière et divisé en deux parties : le four de fonte proprement dit et l'autre, le trou de coulée.

Le four de fonte est séparé du trou de coulée par un bouchon en argile « Lufule la Dika-telo ». Le four est chargé avec du minerai et du bois de l'espèce « wodo ». Après un certain temps de cuisson il suffit de trouer le bouchon pour que le métal en fusion coule dans la logette lui ménagée à cet effet. Actuellement les forgerons indigènes ne préparent plus eux-mêmes leur métal ; ils l'achètent brut.

*Technique.* Les principes de la primitive technique du métier sont à peu de chose près semblables à ceux de nos vieux forgerons de village. Le soufflet est constitué par un ou plusieurs pots en bois recouverts de feuilles de bananiers passées, au préalable, au-dessus du feu pour les assouplir. Ces deux feuilles supportent en leur centre un bâton, le tout formant couvercle du pot. Il suffira d'actionner le bâton de haut en bas pour obtenir une soufflerie. (voir croquis). L'enclume est une pierre dont la face supérieure est bien plane. Le marteau est une masse métallique de forme pyramidale quadrangulaire ou conique qui s'empoigne à pleine main, métal contre peau. La pince, nécessaire pour saisir le métal porté au rouge-cerise dans le brasier, est un bois refondu.

PLANCHE III - TRAVAIL DU FER.



- A - FOURNEAU (Dikatelo dia utshude) : 1- termitière  
2- minerais - 3, bois - 4, bouchon du  
trou de coulée.
- B - ENCLUME EN PIERRE - (Dire dia Utshudi)
- C - SOUFFLET - (NKUKA)
- D - MARTEAUX EN FER - (Nyundu ou OKenge)
- E - PINCE EN BOIS - (Lumano)

La trempe était inconnue avant l'arrivée des Européens. Nous avons observé à plusieurs reprises des forgerons au travail et il faut reconnaître qu'ils travaillent à la couleur du métal chauffé comme des forgerons civilisés. Ils couvrent d'autre part leur pièce à chauffer sous de la cendre de bois .... comme en d'autres lieux, nous semble-t-il.

Anciennement le métier de forgeron s'exerçait toujours dans la même famille. Le cadet était initié par son aîné et devait payer jusqu'à 20 chèvres pour son apprentissage. Actuellement encore, les forgerons gagnent largement de quoi s'assurer une existence au-dessus de la moyenne.

### **Fabrication des « elondja ». (cloche)**

Cinq forgerons seulement pour tout le territoire et certains territoires voisins fabriquent ces cloches en fer. Ce travail spécial tient déjà de l'art et la corporation des forgerons s'est toujours arrangée de telle sorte que le nombre des maîtres en ce domaine demeure minime.

L'« elondja » pour un Européen qui l'examine de près n'a évidemment rien d'extraordinaire dans sa technique, mais pour le noir probablement en raison de sa destination finale, sa fabrication est entourée d'une sorte de rite magico-religieux observé strictement, qui interdit aux amateurs bénévoles de s'essayer à la fabriquer.

Voici quelques-uns des rites du forgeron de l'« elondja » :

- 1°) il faut tout d'abord avoir payé un droit aux « nkumu » et aux « tshite » ;
- 2°) il faut avoir acquis l'art de la fabrication chez un initié ;
- 3°) il faut ne forger l'« elondja » que tard dans la nuit lorsque plus personne n'est debout ;
- 4°) il faut que pendant la journée précédant le forgeage de l'« elondja », aucune femme ne se soit approchée de la forge ;
- 5°) il faut que, deux jours avant et deux jours après le forgeage, le forgeron s'abstienne de toutes relations sexuelles ;
- 6°) il faut que l'aide maniant le soufflet soit célibataire ;
- 7°) il faut que l'« elondja » une fois forgé soit emporté de la forge par un « nkumu » ou un « tshite » qui le transporte caché dans un « madiba » jusqu'à sa demeure ; c'est là que le « nkumu » acheteur viendra en prendre livraison ;
- 8°) il faut que l'acheteur se présente le soir ;
- 9°) il faut enfin que le forgeron prépare lui-même la braise : il ne peut abandonner ce soin au manoeuvre-apprenti, comme c'est régulièrement le cas lorsqu'il forge des objets usuels.

N. B. Un « elondja de 40 cm. coûte 100 frs ; un » elondja « de 50 cm. coûte 150 frs. L'« elondja » double de 40 cm. coûte 150 frs ; le double de 50 cm. coûte 200 frs (4 chèvres). Les « elondja » doubles ne sont employés que par les musiciens et leur fabrication n'est pas entourée de rites.

### **E. Fabrication du « Lokombe » tam-tam.**

Le « Lokombe », tam-tam entièrement en bois, est l'instrument de danse et de communications surtout, coutumier par excellence.

Le « Lokombe » se taille d'une seule pièce dans l'arbre dénommé «Uku ka ». L'instrument reçoit d'abord sa forme extérieure puis est creusé par l'artisan au moyen des instruments appelés « Utshimo » .

L'artisan utilise deux « Utshimo ». L'une, de 60 à 70 cm. de long, pour entailler l'ouverture, l'autre, de 1 m. 20 à 1 m. 50 de long, au manche et au fer plus minces pour creuser l'instrument jusque dans le fond.

### VIII. La danse et la musique.

Les principales danses connues dans le Territoire sont :

a) *Lomamba* se danse au son des tambours de danse « olenga » et « fopo » ; les hommes et les femmes réunis, à l'occasion des funérailles.

b) *Wenye a koy* : danse de l'investiture (olua) d'un chef (koy). Tous les habitants y participent.

c) *Ishipo*. Dansé par les hommes seulement lors de la nouvelle lune. On emploie le tambour de danse « ngomo » ka « eshipo » frappé avec un « okomba » (mailloche)

d) *Olinga* est danse par les hommes et les femmes indifféremment. Ce sont deux petits tambours qui la scandent « longwe » et « lungumbo ». Se danse particulièrement le jour de la pleine lune.

e) *Eketu*. Se danse jouée par le « ngomo » et le « lukumbi ». Les hommes et les femmes peuvent s'y livrer à n'importe quel moment de la journée. Cette danse a été introduite par les Basambala.

f) *Lohenga*. N'est dansée que par les hommes. Le rythme de cette danse est donné par trois tambours dont un très grand appelé « Lungombi ». On la danse ;

1<sup>o</sup>) à nouvelle lune ;

2<sup>o</sup>) à la mort d'un notable ;

3<sup>o</sup>) le jour de l'investiture. — Dansée principalement dans le nord du Territoire.

g) *Kokoema*. Est réservée aux femmes. Celles qui la dansent doivent revêtir un costume coutumier composé :

1<sup>o</sup>) d'un espèce de tutu confectionné en fibres de raphia ;

2<sup>o</sup>) des sonnettes assemblées en bracelet ou en collier au cou et en-dessous du genou ;

3<sup>o</sup>) à la ceinture deux cloches, l'une devant et l'autre derrière.

Les musiciens sont des femmes également et se servent de deux tambours « ngomo » et « okokoloko ». Cette danse du « ekokoema » se fait lors de l'investiture d'un chef ou au moment de l'arrivée dans le clan d'un personnage de marque.

h) *Limbu la asa*. Se danse lorsque une femme du groupe a donné naissance à des jumeaux. Toutes les femmes se reconnaissant une attache avec la mère doivent danser avec elle. La danse est accompagnée par les battements du « lihanga ».....

O Shako o Wumba....

...ngenge le ngenge...

littéralement : « que Shako et Wumba soient forts... »

i) *Punge*. Les danseurs se mettent entre les dents un mirliton et dansent aux sons de cet instrument soutenu par des tambours. Se danse au gré de la fantaisie des populations.

Les danses d'enfants *seuls* sont inconnues.

#### Les instruments :

a) Lokombe — tam-tam (avoir plus haut)

b) les tambours : ngomo — fwekombo — longwe — tongondo (d'origine Basambala — fopo — olenga — lungombi

c) la double-cloche : « Dihanga » ou « Elondja »

d) sonnettes : « Dihanga dia tshitshe »

e) sonnettes en bracelets ou en colliers : « akoso »

f) instrument à cordes métalliques : « dikembi »

g) castagnettes = « dikosa » — « graines enfermées dans un petit panier.

### **Les musiciens.**

*L'udimba* : le chef d'orchestre et télégraphiste qui bat le « Lokombe ».

*Ngomo ou umpumi* : joue du tambour.

*Uyaka* : toujours une femme, joue du « dikosa » d'une seule main.

*Mpango* : un homme, joue du « dikosa », un dans chaque main.

*Wembi* : joue de la cloche double « nihanga » ou « Elondja ».

*Lunguma* : joue de l' « awulu » callebasse remplie de graines dures.

*Lokoka* : accompagne de la bouche les autres musiciens et porte le sac destiné à contenir les cadeaux remis aux artistes.

### **IX. Les jeux.**

Les jeux pratiqués par les descendants de Ankutshu sont au nombre de quatre :

1°) upila ;

2°) angandji ;

3°) ntshole, wunde

4°) mbali.

#### **Upila.**

Ce jeu consiste en une espèce de jeu de crosse se jouant à l'aide de :

a) une masse en caoutchouc de la grosseur des deux poing appelée « upila ».

b) un bâton, sorte de crosse, dénommé « kuwa ».

*Règle du jeu.* Les joueurs sont divisés en deux équipes de quatre joueurs chacune. Les deux équipes partent en même temps du même endroit. Il s'agit d'atteindre, le premier, un endroit fixé d'avance. Des arbitres « mweleo » accompagnent les équipes dans la marche vers le but. Les joueurs frappent à tour de rôle la masse en caoutchouc de leur « kuwa ». Une fois le coup donné, la balle doit être laissée libre ; personne ne peut tenter de limiter ses bonds. L'équipe gagnante se partage les enjeux déposés avant de prendre le départ.

#### **« Ongandji » ou « Angandji ».**

Se joue avec des graines d'arbre dénommées « angandji » ayant la forme d'un gros haricot. Ces graines sont fichées en terre par l'extrémité la plus étroite. Il y a autant de graines qu'il y a de joueurs dans les camps ex. : Deux équipes A et B de dix joueurs jouent l'une contre l'autre. Elles se font face et sont séparées de 15 à 20 cm. Les joueurs s'exercent à tour de rôle de la façon suivante : Le camp A a l'avantage et débute. Une graine de « lokeso » (graine ronde) ayant la forme à peu près sphérique est projetée par le premier joueur vers la camp B en essayant de faire tomber le plus possible de graines « angandji ». Le même projectile est repris par le joueur du camp B qui le lance vers le camp A dans le même but et ainsi de suite. Le camp qui a abattu le premier tous les objectifs du camp adverse est déclaré vainqueur. Les objets déposés comme enjeu avant la lancée du premier projectile sont partagés entre les gagnants.

#### **« Nde » ou « Ntshole.**

Les indigènes s'exercent régulièrement au tir à l'arc de compétition.

Les arcs et flèches sont ceux employés ordinairement pour chasser le singe ou les oiseaux et la cible est une feuille de bananier qu'il s'agit de traverser en n'importe quel endroit. Flèche = lole ; arc = uta. La flèche est seulement épointée et empennée soit d'une feuille soit de plumes d'oiseaux. Le bois employé pour l'arc est le « lumana ».

La distance du tir varie avec la force des joueurs et peut atteindre 25 à 30 mètres.

Chaque fois qu'un joueur fait but (en transperçant la feuille de bananier) il reçoit deux flèches de tous les autres compétiteurs. Toute flèche touchant la feuille sans y pénétrer est nulle.

### « Mbali » Jeu de hasard.

Le « mbali » se joue avec deux écailles de mollusque de forme identique, les écailles sont placées l'une sur l'autre de façon à ce que les couvertures se recouvrent et déposées sur la main d'une espèce de « bonneteur » qui ne participe pas au jeu et est chargé de lancer en l'air les écailles. Les enjeux des joueurs lui sont confiés avant le jeté. Les écailles sont marquées d'un signe spécial propre à chaque joueur. Le « bonneteur » jette et les joueurs qui ont une écaille au moins se trouvant par terre l'ouverture en l'air gagnent. Le bonneteur touche sur les bénéfices des joueurs une commission évaluée à 5 %. C'est en somme le jeu de « pile ou face ».

### X. Quelques croyances.

*L'être suprême* se dit « Djungu Manga » mais les indigènes ne lui accordent pas l'idée de Créateur ni d'Arbitre Suprême des destinées humaines. C'est un esprit supérieur et lointain qui est invoqué surtout dans les serments. Les natifs distinguent alors quelques esprits :

*Esprit de la Forêt* : EKETU « signifie aussi chimpanzé » esprit mauvais vivant dans la forêt, tracasse et fait mourir les passants

*Esprits des eaux* : « UDJI ». Ils n'en connaissent pas la forme mais il entraîne dans l'eau les personnes se trouvant dans les pirogues ou sur les bords des rivières.

*Esprit du ciel*. a) « NGULU » (l'arc-en-ciel) ne peut être rencontré dans le voisinage des eaux.

b) « DJADI » (la foudre). Ne frappait les personnes ou les biens que sur intervention d'un sortilège préparé par un « wetsi » sorcier.

*Esprit du vent*. « PUNGUENENDJI » (tourbillon). S'élevant lorsqu'on allume un feu de brousse. Il enlève les cheveux des personnes se trouvant dans son aire et les emporte dans un clan adverse où l'on en préparait un sort « ndoka » provoquant la mort de leur propriétaire.

*Esprit des anciens villages abandonnés* : « EDIMU ». C'était la mort en cas de rencontre. Les « edimu » sont les gardiens des emplacements des villages abandonnés et ils exercent leur vengeance le plus souvent contre les personnes étrangères au clan.

*Le revenant* « OLOKI » se manifeste la nuit par une lueur intense et saisit à la gorge le malheureux qui le croise.

*Le double* : a) *Le bon double* se réincarnant dans le sein d'une femme : « OSANGO ».

L'« OSANGO » est l'esprit du mari défunt qui, ayant toujours vécu en bons termes avec son épouse, se réincarne dans le sein de celle-ci. De telle sorte que, tous les enfants naissant par la suite, sont le fruit des œuvres de l'« osango » et non des œuvres du nouveau mari.

b) *Le mauvais double* : 1° Errant de la forêt (voir plus haut « Eketu »).

2° Errant dans le voisinage des cimetières (voir plus haut « Oloki »).

*Le mauvais œil*, « NDOKA » ou « NDOKI », et le jeteur de sort s'appelle « NKANGA NDOKA ».

L. DELCOURT.

BIBLIOGRAPHIE.

1. — Etudes ethnographiques figurant au registre ad hoc des archives du territoire de Katako-Kombe:
    - 1<sup>o</sup>) — Organisation des groupements indigènes par Monsieur le Commissaire de District Jensen.
    - 2<sup>o</sup>) — Etudes des populations du Territoire de Katako-Kombe de Messieurs:
      - 1<sup>o</sup>) Commissaire de District Ruelle - 1933
      - 2<sup>o</sup>) Commissaire de District Kodeck
      - 3<sup>o</sup>) Commissaire de District Lemborelle - 1933
      - 4<sup>o</sup>) Administrateur Territorial Principal Soors - 1932
      - 5<sup>o</sup>) Administrateur Territorial Principal Collaert
      - 6<sup>o</sup>) Administrateur Territorial Donkerwolcke 1933
      - 7<sup>o</sup>) Administrateur Territorial Liegeois - 1937
      - 8<sup>o</sup>) Commissaire de District Delcourt 1935 à 1939
      - 9<sup>o</sup>) Administrateur Territorial Dallons - 1938
    - 3<sup>o</sup>) — Rapport sur les Bambuli - Administrateur Territorial Principal Soors - 1933
    - 4<sup>o</sup>) — Renseignements sur les Bakongola - Administrateur Territorial Principal Soors 1932
    - 5<sup>o</sup>) — Etudes sur les Wasongola - Administrateur Territorial Principal Soors . 1932
  - II. — Etude sur le Warega - Administrateur Territorial Merlot
  - III. — Etude sur les Gombe de la Maringa et du Lopori - Commissaire Général Van De Capelle
  - IV. — Livre d'or de la Ligue du souvenir Congolais.
  - V. — Etude sur les Arabisés du Maniema - de Cornet et Dallons 1931.
-

## BIBLIOGRAPHIE

Le Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais a reçu les ouvrages suivants :

Fr. LAMAL S. J. - Essai d'étude démographique d'une population du Kwango (Institut Royal Colonial Belge - Section des sciences morales et politiques - 1949).

L'auteur, après une introduction, étudie le mouvement naturel de la population des Basuku du District du Kwango : la natalité, la mortalité, le décroissement. L'auteur s'attache ensuite aux causes principales du décroissement et indique les remèdes à y apporter.

Cette monographie que le Père LAMAL intitule de modeste ouvrage est, au contraire, remarquable. Sa thèse : la nécessité et l'urgence d'une politique de natalité chez les Basuku sera lue avec fruit par tous ceux qui s'intéressent aux problèmes indigènes et qui portent la responsabilité de les résoudre pour le plus grand bien d'une race menacée. Signalons également la belle présentation de cet ouvrage contenant de nombreuses photographies.

\* \* \*

L. GUEBELS, - Procureur Général près la Cour d'Appel de Léopoldville. Aperçus rétrospectif des travaux de la commission permanente pour la protection des indigènes d'après les rapports des services (C. E. P. S. I. 1949).

Le distingué auteur nous a fait une relation qui est un document d'une grande importance dans l'histoire de la colonisation par la Belgique.

A sa lecture nous verrons qu'une tradition déjà longue précède les efforts que nous voyons faire pour l'amélioration du sort des indigènes.

\* \* \*

C. E. P. S. I. - Bulletin n° 4 Centre d'Etude des problèmes Sociaux Indigènes (année 1946 - 1947).

Ce quatrième bulletin terminait la première année de publication. Il contient des articles les plus divers étudiant les problè-

mes sociaux indigènes et la recherche d'une solution équitable.

Une intéressante chronique sociale termine cet ouvrage qui devrait se trouver entre les mains de tous ceux qui ont la charge d'éduquer les indigènes.

\* \* \*

AUCAM - Revue janvier-avril 1949, n° 148 - Association des Universitaires Catholiques pour l'Aide aux Missions, Louvain.

La revue présente sept études signées de noms célèbres. Parmi celles qui intéressent l'Afrique, citons L'Evolution de la Société Noire, par le R. P. Don BAUDUIN STANDAERT, O. S. B., Supérieur régulier de la Mission du Katanga.

L'auteur nous met en garde contre de trop subtiles distinctions : question démographique, question économique, question des évolués et des élites ; il nous fait ainsi observer que nous avons perdu de vue la vraie question sociale indigène : l'évolution de toute la société noire dans son ensemble.

KONGO-OVERZEE — XV (1949), 2.

Il est inutile de présenter à nos lecteurs l'excellente revue « KONGO-OVERZEE ».

Celle que nous avons lue se distingue par une étude « Over openbare en staatsburgerlijke rechten in Kongo », par M. VERSTRAETE, professeur à l'Université coloniale d'Anvers.

A citer également : « Esquisse de la langue Mba (Kimanga), par le missionnaire J. F. CARRINGTON, de Yakusu.

« Het Probleem der Pygmeeënreligie volgens (Rome), etc.....

AFRICA — Journal de l'Institut International Africain, n° 2 avril 1949. — Editeur : DARYLL FORDE, Londres.

Cette revue, d'une haute tenue scientifique, publie six articles dont un en français, de Jacques BUTHO : « La parenté des Yoruba aux peuplades de Dahomey et Togo ».

Le « Native Law Code of Eritrea » de DENNIS J. DUNGANSON et l'« Analysis of the Bahima marriage ceremony » de KAVERLO OBERG, méritent une mention toute spéciale ainsi d'ailleurs que « A further

note on Joking relationships », de A. R. RADCLIFFEBROWN.

AFRICAN STUDIES — Vol. 8, n° 1, mars 1949. — Publication du Département des études bantoues à l'Université de Witwatersrand, Johannesburg.

Cinq études dont une en Français de M. G. VAN COILLIE, « Recueil des signaux claniques ou Kumbu des Tribus Mbagani et du Kasai ».

Les articles intitulés « Addendum to the Ila speaking peoples of Northern Rhodesia », par Edwin W. SMITH, « The Use of Demonstrative Pronoun in Xhosa », par W. BOURQUIN, « Black Magic Feuds », par W. SINGLETON-FISHER, « The Bull-Roarer among the Ibo », par M. D. W. JEFFREYL, nous transportent dans les domaines linguistiques, juridique et anthropologiques.

Leurs auteurs sont tous connus comme savants ayant une longue expérience des gens et choses d'Afrique.

M. Edwin-W. SMITH fut Président de la Société Royale d'Anthropologie de Grande-Bretagne.

UNITED EMPIRE : — Journal of The Royal Empire Society, Vol. XXXIX, n° 6, Northumberland avenue, London, W. C. 2.

Les articles nous intéressant au point de vue colonial sont les suivants : « The Transfer of Power in India », par le vice-amiral The Earl MOUNTBATTEN of BURMA, « National Film Services in the Dominions », par John GRIERSON, « East African Development » par Sir Alfred VINCENT.

ETUDES CAMEROUNAISES — Tome I, n° 23-24 — Institut Français d'Afrique Noire.

Remarquables études concernant le Cameroun, ses habitants, ses mœurs.

Nous devrions citer tous les auteurs, analyser chaque article, mais la place fait défaut. Qu'il nous soit permis de mentionner spécialement : « L'Anatomie du Corps Humain et les causes des maladies » expliquées par trois guérisseurs de la tribu des Ndihi et rapportées par Mme René DUCAST.

Nous connaissons les féticheurs et nous nous rendons compte combien il a fallu de patience et de sagacité à Mine DUCAST pour approcher ces indigènes méfiants et rusés, les faire parler et transcrire fidèlement leurs conversations.

MONJUR O GABU E A SUA HISTORIA, par Jorge VELLEZ CAROCO (Centre d'Etudes de la Guinée portugaise n° 8 Lisbonne).

Dans un magnifique livre de 300 pages, l'auteur écrit l'histoire du « Gabu », les grandes invasions, le règne de Fula de Macina, etc. L'intérêt réside dans le fait que ce travail constitue le fruit d'investigations directes et locales.

A HABITACAO INDIGENA NA GUINEE PORTUGUESA, Direcção de A. TEIXEIRA DA MOTA et Mario VENTIM NEVES (Centre d'Etudes de la Guinée portugaise, n° 7, Lisbonne).

Très bel ouvrage de 600 pages magnifiquement illustré. Les auteurs classifient les cases des diverses peuplades de la Guinée portugaise. Ils nous décrivent les caractéristiques, la technique, et l'évolution dans les habitations.

#### TRAITE ELEMENTAIRE DE DROIT COUTUMIER DU CONGO BELGE

par A. SOHIER., *Conseiller à la Cour de Cassation. — Procureur Général Honoraire près la Cour d'Appel d'Elisabethville — Professeur à l'Université Coloniale de Belgique.* — Bruxelles Maison Ferdinand Larcier. 26-28 Rue des Minimes Bruxelles, 1949.

Ce livre vient à son heure. Dans le crépuscule où tend à se perdre le droit coutumier, il est un phare tant pour orienter positivement les praticiens de la coutume que négativement pour leur marquer les écueils à éviter.

L'ouvrage couvre l'universalité du régime coutumier congolais, depuis les sources et jusqu'à la procédure, en passant par le droit public, pénal fiscal et civil. C'est dire que ces disciplines sont sommairement

étudiées ; cependant la concision des traités n'a pas sacrifié à la clarté et, sous chaque rubrique, nous retrouvons l'essentiel, qui est aussi le plus souvent l'universel congolais de notre droit coutumier.

On ne reprochera pas au coutumiste de s'écarter, dans son exposé, de l'ordre classique, sinon logique, de nos traités de droit occidentaux. Le fait qu'il renverse l'ordre, plaçant par exemple la responsabilité délictuelle et quasi délictuelle entre la procédure et le droit pénal, ne paraît pas justifié. Il en est de même du Titre II traitant du régime clanique, hors du cadre des institutions politiques et à l'écart du droit civil.

Construit sans s'appuyer sur des références originales, cet ouvrage a systématisé les éléments épars et disparates de notre littérature coutumiste. Ce n'est pas une laborieuse compilation, c'est une synthèse faite du dedans par un auteur qui n'est pas seulement informé, mais qui a vécu, en praticien, le droit congolais.

L'auteur ne prétend être ni définitif ni complet, tant il est évident que tout reste à faire dans ce domaine du droit ; mais peut-être pourra-t-on justement qualifier ce livre de « Prolégomènes à toute étude future du droit Coutumier Congolais ».

Tel sera son mérite.

## JURISPRUDENCE

*Nous avons vu avec joie reparaître l'excellent Bulletin de Jurisprudence des Tribunaux Indigènes du Ruanda-Urundi. Nous en extrayons quelques jugements qui ne manqueront pas d'intéresser nos lecteurs.*

### LA REDACTION.

Jugement n° 163 — Tribunal du Mwami de l'Urundi

séant à Bururi.

Audience publique du 7 novembre 1945.  
Inamuzungu c/ Ntakandi.

**SUCCESSION - Droit des héritiers mineurs non encore nantis de leur quote part d'installation - Primauté sur leurs grands frères déjà installés. Remariage d'une femme - filiation des enfants d'un premier lit.**

*I. Revient au premier mari, la dot d'une femme qui se remarie avec versement d'une autre dot.*

*II. Le fait pour des enfants mineurs de concourir à une succession conjointement avec d'autres héritiers déjà installés, leur donne droit de toucher leur quote part d'installation avant tous les autres héritiers.*

### JUGEMENT

Vu par le Tribunal du Mwami siégeant comme juridiction de revision du jugement n° 3947 rendu par le tribunal de Territoire de Bururi en date du 1 juin 1944 en cause des parties ci-dessus disposant comme suit :

« Ntakindi gagne la cause pour la vache »  
« Rubibi » qu'il avait donnée à son père,  
« Tout en étant la propriété de Ntakandi,  
« que cette vache reste chez sa marâtre,  
« Quant au puîné du dit Ntakandi qu'il fasse  
« la cour à ce dernier qui pourra ensuite lui  
« donner une tête de bétail. Inamuzungu  
« versera 40 frs des frais du procès. »

Vu la revision du dit jugement demandé par Inamuzungu au Tribunal du Mwami en date du 18 mai 1945.

Où les déclarations de la plaignante comme suit :

Mon feu mari m'a laissée avec 3 enfants et 4 têtes de bétail. Ntakandi et Rwaswa se les ont partagées et n'ont rien donné à mon fils Antoine.

Où les dires au défendeur exposés comme suit :

De son vivant mon père avait donné Mwaka à Rwaswa et après sa mort Rwaswa prit Mwaka et ses veaux. Quant à moi, j'avais prêté à mon père une génisse, après sa mort j'ai repris ma vache et son veau. Antoine resta avec deux vaches.

Inamuzungu réplique : Bigoro est la dot qui revient à Sakatama parce que la dot qui a été versée pour moi est restée chez nous, conséquemment la 2<sup>me</sup> dot revient à la famille de mon premier mari. La génisse « ya marwa » qui a été donnée en dot de la sœur de Sekatama du clan des Abatsindagire où j'étais d'abord mariée, appartient aux Abatsindagire.

Vu que c'est décidé : Qui verse une dot pour une femme qui a des enfants, acquiert également ces derniers. Qu'en outre Ntakandi reconnaît avoir reçu de son père 2 têtes de bétail ; que, quant à Rwaswa et Antoine, il ne leur avait encore rien donné.

Le Tribunal :

Attendu qu'une génisse ne peut être donnée en qualité d'inyrwa (vache laitière) — ne pouvant pas encore donner du lait ;

Attendu qu'au parent on ne doit prêter qu'une vache laitière en cette qualité ;

Attendu que Ntakandi, avait reçu 2 têtes de bétail de son père et que Rwaswa et Antoine n'avaient encore rien reçu ;

Attendu que la 2<sup>me</sup> dot revient à la famille du premier mari à moins que ce dernier ait retiré la dot ;

Attendu que, qui dote une femme qui a des enfants, quand celle-ci n'était pas dotée ou dont la dot a été retirée, achète en même temps ces enfants ;

Attendu que les enfants issus du mariage d'une femme dont la dot a été versée et n'a

pas retirée, appartient à la famille du mari ;

Par ces motifs ;

Vu l'article 18 de l'Ordonnance n° 348/ AIMO du 5 octobre 1943.

Vu la coutume de l'Urundi admettant que les enfants qui n'avaient pas encore reçu du bétail, en reçoivent d'abord avant le partage de l'héritage ;

Vu que de coutume les enfants de la femme dont la dot a été versée et n'a pas été retirée, appartient à la famille du mari.

Le Tribunal du Mwami.

Statuant au fond,

Annulant le jugement a quo, ordonne a Ntakandi d'amener tout le bétail pour faire le partage demain matin.

Donne à Ntakindi 3, à Rwasa 2, à Antoine 2 vaches. Celles revenant aux abatsindagire sont remises à Sakatama.

Ainsi jugé et prononcé à Bururi en l'audience publique du 8-11-45 où siégeaient le Mwami Mwambutsa, Juge, Hugano et Nda-koze, assesseurs ; Rugomana, Greffier.

#### NOTE

I. De cette décision, il découle, qu'en Urundi en territoire de Bururi, le mari qui se sépare de sa femme, a la faculté de demander le remboursement de la dot ou d'y renoncer. La dot versée pour une divorcée appartient au premier mari à moins dit le Tribunal, qu'il n'ait retirée la sienne.

Les enfants issus de la première union appartiennent ipso facto au second mari versant la dot.

Sur ce point, il serait sans doute intéressant de rapprocher cette décision de la coutume du Ruanda et de voir, en quels points, certaines analogies peuvent se présenter.

Au Ruanda, les époux peuvent se séparer. Si de l'union il n'y a pas eu d'enfants le mari a la faculté de demander le remboursement de la dot. Dans ce cas et en règle générale, la dot est souvent remboursée chr. Tribunal du Mwami du Ruanda du 30 décembre 1944 : Servir 1944 p. 203 & sui-

vante, note 11 — Tribunal du chefferie Nyarunguru 24 mai 1944 : Servir 1946 p. 93 n° 23 — Tribunal de Territoire d'Astrida du 16 juin 1945 : Bulletin de Jurisprudence du Ruanda-Urundi p. 29 — Jugement n° 31-33 -75-78).

S'il y a eu des enfants le mari ne possède plus la faculté de demander le remboursement de la dot, à moins d'établir que ces enfants ne lui appartiennent pas par le désaveux (cfr. Tribunal de Territoire Astrida du 9 avril 1945 : p. 45, Servir 1946 — Tribunal de chefferie Bwanacyambwe — Bulletin de Jurisprudence du Ruanda-Urundi 1946, jugement n° 46 du 16 juin 1946 — Jugement n° 68, chefferie Bwanacyambwe du 6 juin 1946).

Bien qu'au Ruanda l'opinion publique prohibe le désaveu d'un enfant, le droit coutumier l'admet cependant en certaines circonstances (cfr. Bull. Jurisprudence du Ruanda-Urundi 1946 : - jugement 68, Tribunal de chefferie Bwanacyambwe du 6 juin 1946).

Le fait de marier, en versant une dot, une femme qui a des enfants d'un premier mariage ne donne pas droit à ces enfants même illégitimes. Ces derniers sont souvent susceptibles d'être légitimés à n'importe quel moment. (cfr. Bulletin Jurisprudence du Ruanda-Urundi 1946 : Tribunal de Territoire de Ruhengeri, 23 avril 1945 : n° 69 ; n° 70 du 6 août 1945).

Sur ce point le droit coutumier du Ruanda semble se différencier de celui de l'Urundi (du Territoire de Bururi.)

S'il y a donc désaveu prouvé devant le Tribunal et par le Tribunal admis, l'enfant devient illégitime et le Tribunal peut autoriser le remboursement de la dot au premier mari (voir même Tribunal que ci-dessus).

Sur cette question du désaveu, le droit coutumier ruandais présenterait certaines analogies avec celui de l'Urundi en territoire de Bururi. Il n'en est pas de même au sujet de la légitimité, car bien qu'illégitimes et désavoués, les enfants du premier lit appartiennent au clan maternel.

Seulement comme ils n'ont plus l'espé-

rance d'être légitimés, le second mari peut les adopter, aussi longtemps qu'il a pour épouse leur mère. Donc ces enfants ne lui appartiendront pas, excepté s'il y a adoption.

*Sur le point de remise de la seconde dot.*

Le Tribunal décide que la seconde dot appartient au premier mari à moins qu'il n'ait reçu la sienne. Cela peut-il se présenter au Ruanda ? Et à quel titre ?

Le cas semble douteux. Si le premier mari a renoncé au remboursement de la dot, c'est qu'il a eu des enfants issus de l'union ou qu'il a eu comme but, de maintenir l'alliance clanique. Dans cette hypothèse, il a droit à l'indongoranyo (tête de bétail que la famille de la femme, ou le beau-père remet au gendre à titre de compensation pour la dot).

Dans le cas de désaveu des enfants admis par le Tribunal, le premier mari obtient le remboursement de la dot.

S. G.

---

Jugement n° 164 — Tribunal de chefferie Bwanacyambwe.

Séant à Remera

Audience publique du 26 juin 1945.

En cause :

Kayishiki c/ Rugumiliza.

**CONTRAT DE GARDIENNAGE : Mandat du gardien - obligations contractées par lui - contrat de prêt de bétail mis en gardiennage - mort de l'emprunteur - restitution du prêt par le gardien au propriétaire.**

*I. Le gardien d'un troupeau de têtes de bétail peut avoir le droit d'agir en lieu et place du propriétaire soit pour le prêt de têtes de bétail, soit pour la vente.*

*II. Le contrat qu'il passe avec un tiers au nom du propriétaire engage le gardien envers son patron.*

*III. Il appartient au gardien qui a conclu le contrat de prêt de veiller à son exécution.*

*IV. La non exécution par le tiers contractant avec le gardien, n'enlève pas la responsabilité de ce gardien envers son patron.*

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Rwyamilira, chef de chefferie, Juge Bihene, Rwabukanga, Nturo, Gisagara, assesseurs et Mugarula, Greffier.

#### NOTE

Le défendeur prêta à un tiers un taurillon qu'il gardait pour le compte du demandeur. Le tiers décédé ne put rendre la bête. Le demandeur assigna le gardien en restitution. Le Tribunal condamne le défendeur au paiement d'un mukangara (voir ubugwate — cfr. Droit coutumier Ruanda par G. Sandrart : 1re partie p. 158 — Essai de droit coutumier Ruanda par G. Vanhove p. 55 suivantes — Bulletin Jurisprudence du Ruanda-Urundi : Tribunal de chefferie Ndiza du 25 mars 1945, p. 237). Comme il n'en avait pas, il fut condamné à rendre une ingwate (cfr. idem que ci dessus).

I. Cette façon de procéder dépend du mandat qu'avait reçu le gardien. — Ce mandat était-il général ou limité à la simple surveillance du troupeau sans plus ?

II. Les contrats que passe le gardien, l'engagent envers les tiers et envers le propriétaire.

La non exécution de leurs obligations par les tiers, entraîne le droit du propriétaire de se retourner contre le gardien.

Celui-ci doit s'exécuter en place et lieu des contractants, quitte à se retourner contre eux.

Peut-il les appeler en garantie ? Cela dépend de leur degré de solvabilité. Si le propriétaire voit que le gardien est insolvable, il appellera ceux qui ont contracté avec le gardien en garantie et la condamnation de paiement se portera directement sur les contractants.

Ils ne seront pas appelés en garantie s'ils sont insolvable.

En l'occurrence, le tiers contractant étant décédé, le gardien seul était responsable — et le propriétaire ne pouvait citer un autre.

S. G.

# 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 E. JUNGERS ;  
GORLIA E. : Secrétaire Général Honoraire du Ministère des Colonies, Président du Comité Spécial du Katanga ;  
Le Vice-Gouverneur Général, L. PETILLON ;  
JAMAR, Premier Président Honoraire de la Cour de Cassation ;  
CORNIL L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;  
GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;  
le président de Cour d'appel honoraire baron NISCO ;  
DELLICOUR F. : Procureur Général Honoraire, Professeur à l'Université de Liège et à l'Université Coloniale d'Anvers ;  
SOHIER A. : Procureur Général Honoraire, Conseiller à la Cour de Cassation ;  
GASPAR A. : Procureur Général Honoraire ;  
TINEL G. : Procureur Général Honoraire, Juge au Tribunal de Première Instance de Bruxelles ;  
les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER de LADDERSOUS ;  
de MUELENAER F. : Directeur Général honoraire du Ministère des Colonies ;  
VAN HECKE M. : Directeur Général au Ministère des Colonies ;  
GUILLAUME A. : Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;  
HAYOIT de TERMICOURT, Avocat général à la Cour de Cassation ;  
PINET J., Président de la Cour d'appel de Léopoldville ;  
GUEBELS, Procureur Général près la Cour d'Appel de Léopoldville ;  
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'Appel de Bruxelles ;  
JENTGEN J. : Directeur au Ministère des Colonies ;  
VERSTRAETE, Professeur de droit civil à l'Université Coloniale d'Anvers ;  
WALEFFE F. : Président honoraire à la Cour de Cassation ;  
DEVAUX V., Procureur Général Honoraire - Conseiller d'Etat ;

## **Comité de la Société d'Études Juridiques.**

*Président* : Mr. Ch. LEYNEN, Président de la Cour d'Appel d'Elisabethville ;  
*Vice-Présidents* : Mr L. BOURS, Procureur Général Honoraire et Mr A. VROONEN, avocat près la Cour d'appel ;  
*Secrétaire Général* : Mr P. HAMOIR, Conseiller à la Cour d'Appel ;  
*Secrétaire-Adjoint* : Mr D. MERCKAERT, Procureur Général ;  
*Membres* : Mr J. de MERTEN, Conseiller Supplément de la Cour d'Appel, F. RICHIR, Juge-Président, G. BROUXHON, Procureur du Roi, J. HUMBLE, avocat.

## **Comité de Rédaction.**

*Président* : Mr Ch. LEYNEN ;  
*Vice-Présidents* : MM. L. BOURS et A. VROONEN ;  
*Secrétaire Général* : P. HAMOIR ;  
*Secrétaire* : Mr D. MERCKAERT.  
*Membres* : MM. J. de MERTEN, G. BROUXHON, J. HUMBLE et F. DE RAEVE

### **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 200 francs ; celui de l'abonnement à la *Revue Juridique* seule est de 130 francs et celui de l'abonnement au *Bulletin des Juridictions indigènes* est de 100 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<sup>e</sup> 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 numéros restants des années 1930, 1931 et 1932 : 200 francs.  
Les collections non reliées des années 1933 à 1942 : 60 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1943 à 1946 : 75 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1947 et 1948 : 85 frs par année.  
Reliure : par année 75 francs.

## BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (le n° 4 de 1933 étant épuisé), de 1933 à 1942, non reliées : 50 frs par année.  
Celles des années 1943 à 1946, : non reliées, 55 frs, par année.  
Celles des années 1947 et 1948, non reliées, 65 frs par année.  
Reliure : par deux années : 75 frs.

## 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; Le Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen; L'âme Luba, par le Révérend W. Burton; Les Bayeke, par F. Grévisse; Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J.

### *Ouvrages disponibles :*

*Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique*, par A. de Beaufort et L. Van Hoof, broché 15 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 Basfala*, 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 frs.  
*Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise* par J. P. Colin, 100 frs.  
*Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise*, par L. Bours : 150 frs.  
*Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec ses deux suppléments :* 325 frs.  
*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 Bakela, 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.  
*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.  
*La nationalité de statut Colonial*, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 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.  
*Comment libeller les Préventions*, par D. Merckaert, 15 frs.  
*Le Droit Coutumier du Congo Belge*, par A. Sofier, 25 francs.  
*Samba-a-kxo Buta*, par B. Makonga, 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 : 200 frs ; au Bulletin seul : 100 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 CROISES, par le R. P. Jacques Delaere, s. j. Léverville	197
✓ LA NOTION D'ORDRE PUBLIC, par A. Sohier	216
✓ LA REFORME DE LA DOT ET LA LIBERTE DE LA FEMME INDIGENE, par A. Sohier - Procureur Général Honoraire près la Cour d'Appel d'Elisabethville, Conseiller à la Cour de Cassation.	217
ENSORCELLEMENT PAR L'UZI, par P. B. J. Costermans O. P.	222
AUTRES PROVERBES DES ARABISES, par Lecoste Beaudoin.	226
JURISPRUDENCE	
Régime foncier : droit d'occupation - abandon de la propriété - perte du droit d'occupation.	228
Régime foncier : Droit d'occupation.	228



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

## **Comité de Patronage :**

MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice ;  
le Gouverneur Général E. JUNGERS ;  
GORLIA E. : Secrétaire Général Honoraire du Ministère des Colonies, Président du Comité Spécial du Katanga ;  
Le Vice-Gouverneur Général, L. PETILLON ;  
JAMAR, Premier Président Honoraire de la Cour de Cassation ;  
CORNIL L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;  
GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;  
Le président de Cour d'appel honoraire baron NISCO ;  
DELLICOUR F. : Procureur Général Honoraire, Professeur à l'Université de Liège et à l'Université Coloniale d'Anvers ;  
SOHIER A. : Procureur Général Honoraire, Conseiller à la Cour de Cassation ;  
GASPAR A. : Procureur Général Honoraire ;  
TINEL G. : Procureur Général Honoraire, Juge au Tribunal de Première Instance de Bruxelles ;  
Les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER de LADDERSOUS ;  
de MUELENAER F. : Directeur Général honoraire au Ministère des Colonies ;  
VAN HECKE M. : Inspecteur Royal honoraire des Colonies ;  
GUILLAUME A. : Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;  
HAYOIT de TERMICOURT, Premier Avocat général à la Cour de Cassation ;  
PINET J., Président Honoraire de la Cour d'appel de Léopoldville ;  
GUEBELS, Procureur Général près la Cour d'Appel de Léopoldville ;  
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'Appel de Bruxelles ;  
JENTGEN J. : Conseiller honoraire au Ministère des Colonies ;  
VERSTRAETE, Professeur de droit civil à l'Université Coloniale d'Anvers ;  
WALEFFE F. : Président honoraire à la Cour de Cassation ;  
DEVAUX V., Procureur Général honoraire - Conseiller d'Etat ;  
BOURS, L., Procureur Général honoraire ;

## **Comité de la Société d'Etudes Juridiques.**

*Président* : Mr. P. HAMOIR, Président de la Cour d'Appel,  
*Vice-Présidents* : Mr D. MERCKAERT, Procureur Général, et Mr A. VROONEN, Avocat près la Cour d'Appel ;  
*Secrétaire Général* : Mr J. de MERTEN, Conseiller à la Cour d'Appel ;  
*Secrétaire* : Mr L. JANSSENS, Conseiller suppléant à la Cour d'Appel ;  
*Membres* : MM. F. RICHIR, Juge-Président du Tribunal de Ire instance ; R. BURNIAUX, premier substitut du Procureur du Roi ; A. de CASTELBERG et J. HUMBLE, Avocats près la Cour d'Appel.

## **Comité de Rédaction.**

*Président* : Mr P. HAMOIR.  
*Vice-Présidents* : MM. D. MERCKAERT et A. VROONEN.  
*Secrétaire Général* : Mr J. de MERTEN.  
*Secrétaire* : Mr L. JANSSENS.  
*Membres* : MM. F. RICHIR ; R. BURNIAUX ; A. de CASTELBERG ; J. HUMBLE.

### **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 200 francs ; celui de l'abonnement à la *Revue Juridique* seule est de 130 francs et celui de l'abonnement au *Bulletin des Juridictions indigènes* est de 100 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<sup>e</sup> page de la couverture.

---

# Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

---

*Le Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais* publiait, dans son numéro 11 de l'année 1946, une remarquable étude du Révérend Père DELAERE J., de la Société de Jésus.

Ce travail était intitulé « *A Propos des Cousins Croisés* ».

Mais, les schémas présentés omirent de spécifier le sexe des individus. Cette erreur rendait impossible la compréhensibilité du texte. Nous avons fait imprimer des feuilles à intercaler aux pages 348, 349, 353, 356, 359, 360, 362, mais il est à craindre que celles-ci ne s'égarer et fassent perdre aux lecteurs le bénéfice de ce remarquable travail. Aussi, avons-nous décidé la réimpression de l'article, espérant répondre ainsi aux vœux du distingué auteur et de nos lecteurs.

La rédaction.

---

## A PROPOS DES COUSINS CROISES

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 grands-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. GENERALITES ET DEFINITIONS 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 Ceylan 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

---

(1) Seligman. *Les Races d'Afrique*, Payot 1935 p. 33. Cite Mme Hoernle.

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 vérifie encore. Lowie s'est posé la question (*Rob H. Lowie, Primitive Society, London 1921 p. 23*). 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)

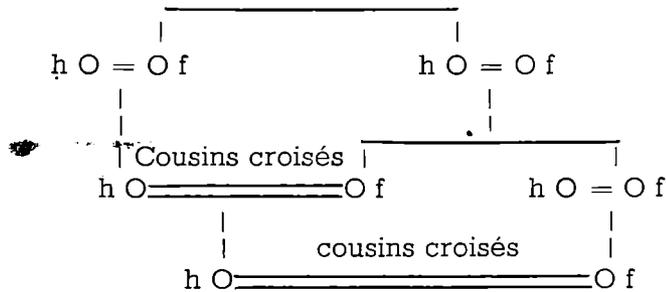
Qu'entend-on par cousin croisé ? Nous pourrions dire comme Lowie (*Lowie op. cit. p. 25*), d'après la formule généralement employée, que « les enfants d'un homme sont cousins croisés avec les enfants de sa sœur ». Ou bien que « les enfants d'un homme sont, par rapport à ceux de son frère, des cousins 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 kipe-nde étant aspiré il faut prononcer Baphende.

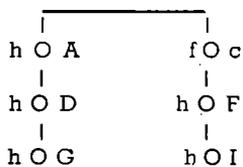
2. Les auteurs anglais et américains emploient communément l'expression : « matrilineal kin » ou « patrilineal kin ». Les français écrivent de préférence ; « descendance matrilineaire » ou patrilineaire ». Nous garderons la terminologie anglo-saxonne : « descendance patrilineale ou matrilineale » parfaitement 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 bantou 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 Bakxátla 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 —



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.

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 exemple plus frappant encore peut être pris chez les Wahenga du Nyassaland où le terme « mvyara » 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 s'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 Bantu.

\* \* \*

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 ;  
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 bilatéral de cousins croisés. (*A. R. Radcliffe Brown. The social organisation 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 matrilinéal 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 pédigrée, 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 diami wabwa gisoni giami » ce qui veut dire : l'enfant de mon « lemba » est mon « gisoni » 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, 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 totem. 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 « giputa » (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 ce 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*.

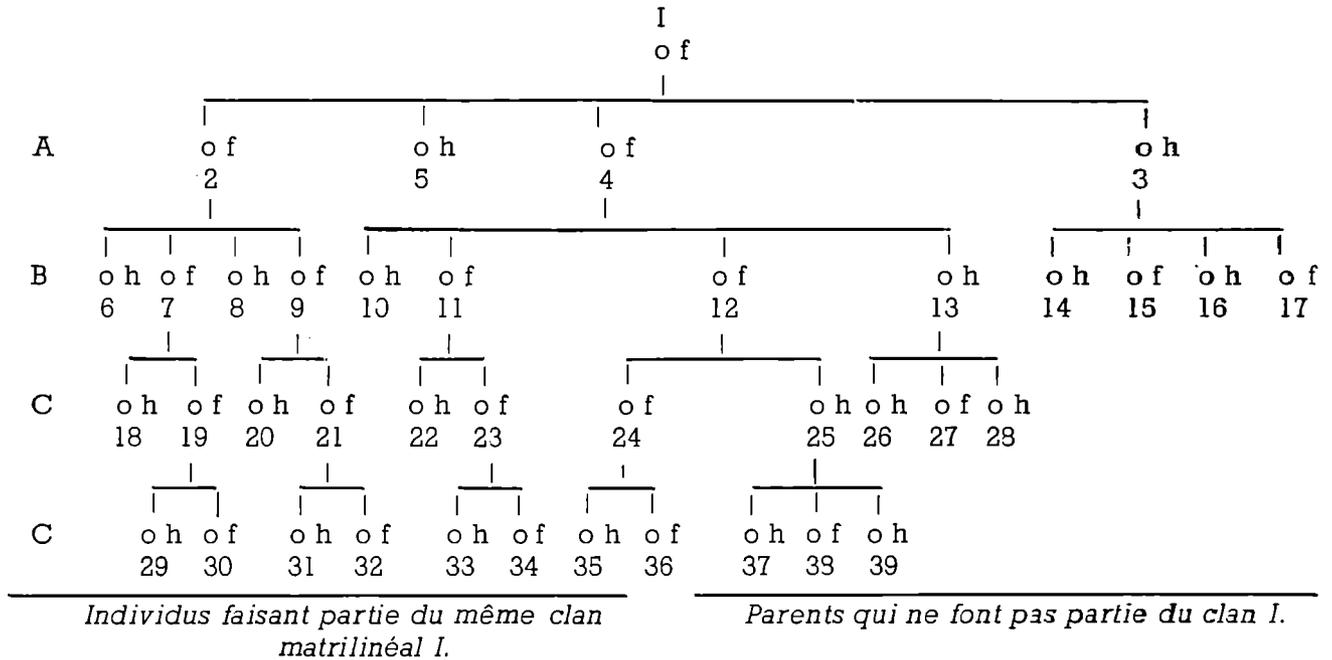
---

(1) En écrivant que, chez les Bapende, la cellule familiale existe, nous devrions d'abord définir ce que nous entendons par ce terme.

En tre 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 « club » 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 de 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 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 Kifuzā » (Il est mon lemba, mais dans la branche de Kifuzā).

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 ce traduit par « ahangi ». 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 « ahangi » (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, Rivés 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 No 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 « ahangi a mala » ses « frères » du même clan et de la même génération que lui, suivent en cela le même principe directeur que celui que nous avons indiqué

plus haut pour la dénomination des « malemba » et des « angi'eto » (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 isoni 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' enji 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 « isoni » se basant sur une filiation par alliance reconnue, mais très éloignée on en s'yopposera pas.

Donc, tous ses « enfants » compris dans le 1<sup>o</sup> et 2<sup>o</sup> 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' eto ) 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 pertinemment 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 devons 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 isoni » (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 isoni 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 isoni avec les filles 15 et 17 enfants de 3. Les enfants mâles de 13 soit 26 et 28 sont isoni 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 isoni 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' enji » (neveux et nièces) qui tous font partie de son clan ; de l'autre se trouvent ses « an' enji » (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 isoni 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 primitif, 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.

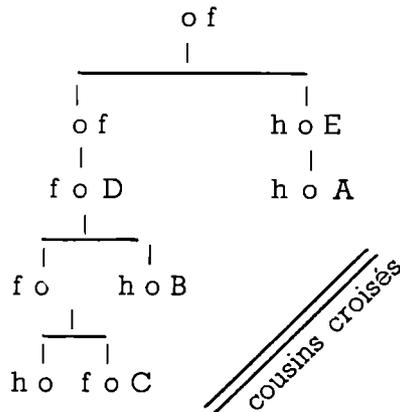
Cet exemple, pris entre bien d'autres, montre combien notre vocabulaire français ou anglais est déficient et combien, à cause de lui, il nous est malaisé de nous rapprocher de cette « mentalité primitive ». Ne serait-il peut-être pas préférable d'abandonner résolument toute cette terminologie imprécise 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 croisés. À côté de ces règles générales nous rencontrerons inévitablement des cas particuliers. En voici deux exemples.

#### c) *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 le règle susmentionnée, « l'enfant » de B (mon' ami). Par ailleurs, B est lemba de C ; d'où nous avons, d'après la formule « Mon' a lemba diama 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).

A 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 lemba 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.

A 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 Sudaness Kingdom. London* » 1931 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 deux générations comme étant fictivement, au point de vue social, sur le même pied ! » (3)

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. Marital 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*

---

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 Rattray 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.

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 Gobari. Bruxelles Mémoires de l'Institut Royal Colonial Belge, Tome X, 1941 p. 103, 104 (1)*).

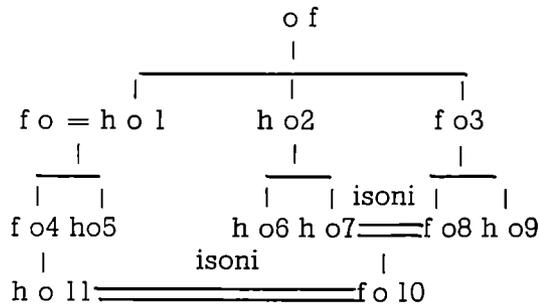
Chez les Nègres soudanais Manding du Haut-Niger, d'après Labouret, « le grand-père est supposé être marié à sa petite-fille ; la grand'mère à son petit-fils. Ils s'appellent mari et femme se querellent et se font des reproches en public comme s'ils formaient un vrai ménage. » Les mariages entre cousins 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'un de 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'Afrique. 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 Kariara de l'Ouest de l'Australie 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 « gérontogratie maritale » il existe des relations fort probables. (B. Z. Seligman. *Op. cit. pp. 240 et seq.*

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

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)

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 Bapenda, 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 Shimuna) qui fut pendant plusieurs années un de nos meilleurs informateurs. Il vint un jour nous annoncer à la toute jeune Mission de Tutshi 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 John Layard : « ainsi donc comme le Professeur Radcliffe Brown l'a signalé, dans toute la région Australio-Dravidiennne, 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, 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. 103*). 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 Ketiuule 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 1933, 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 1935, p. 95*). Il y a là, en tout

---

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.

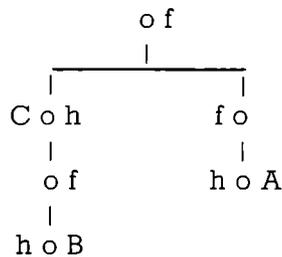
cas, des rapprochements suggestifs qui peuvent nous aider à découvrir les liens existant entre ces différents usages. Nous y reviendrons à l'instant.

Mais la conversation avec le vieux Mbete 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... Adi isoni-isoni : ils sont bel et bien isoni ! » (1)

*Mariage de cousins croisés et mariage « 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 :



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 aux 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. 483*).

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, (2)

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 ces deux frères seront également de clans différents. Pourtant, ils ne pourront s'épouser. Si les 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.

2. 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 première 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.

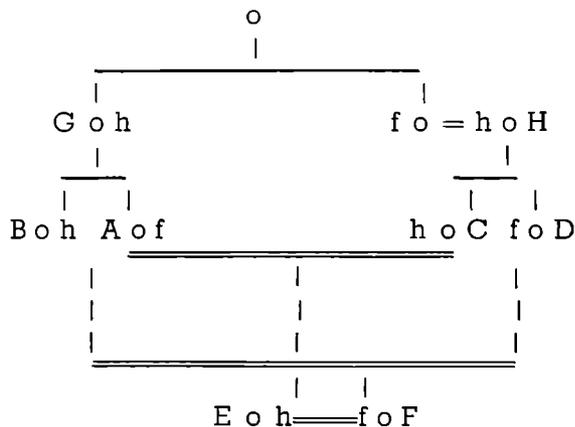
coutume à laquelle j'ai attaché une si grande importance dans l'évolution du mariage entre cousins croisés. (Rivers. Op. cit. II p. 111).

Quel qu'ait été 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 de l'oncle 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. 33).

*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 sœur 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. 303-305 et pp. 151-153* et de ce mariage par échange de sœurs (sister-exchange marriage). 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

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 donné 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 sont cousins croisés B et D le seront de même et leurs enfants E et F seront entr'eux doublement cousins croisés.

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 lemba G donne sa fille A (avec le consentement de son lemba à elle H à son neveu C, fils de H ; en retour, le lemba H donne sa fille D (avec l'accord du lemba 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 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

---

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. »

tout cas ne se passait 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 le cousins croisés étaient obligatoires ou non, nous avouerons notre entière incompetence 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 présentés à nous. Quant, 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. Eléments 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 PRATIQUE

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.

---

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* 4<sup>me</sup> trim. 1929) 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 payement 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. 236 Carose 1929, 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. 23. 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.

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 }  
Iles Torres } Nouv. Hébrides.

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. Manael 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.H. 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*

Watu'si. 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.

Baila » » | Essays presented to S. C. Seligman London 1934.

Hehe (Tanganyka Territory) }

Wabena (Tanganyka Territory) A. T. et G. M. Oulwick The functions of Bride-Wealth ni Ukena 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. Wester-

marck. 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 }  
Bakwete } Observations personnelles par l'auteur du présent article.  
Batshoko }  
Basongo de Beaucorps s. j. Les Basongo de la Luniungu et de la Gobari p. 103.  
Bahungana }  
Bambala } Témoignage de Mr. l'Abbé Léon Nkama (Kikwit).  
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.

---

## LA NOTION D'ORDRE PUBLIC

J'ai relu avec grand intérêt dans le *Bulletin* l'excellente note de Mr Mineur sur la notion si importante d'ordre public. Je pense que mon distingué collègue a rédigé son article avant la publication de mon *Traité élémentaire de Droit coutumier* (Larcier, 1949), où j'examine de façon détaillée les mêmes questions. Sans reprendre tout mon exposé, je voudrais indiquer ici en deux mots en quoi il diffère de l'opinion traditionnelle adoptée par Mr Mineur.

Je crois avoir démontré que, selon les vues de l'éminent professeur français Solus, il existe un ordre public colonial bien distinct de l'ordre public interne et de l'ordre public international. Peu importe, déclare Mr Mineur, car la Charte coloniale ne vise que l'ordre public international, et le décret sur les juridictions indigènes s'y réfère expressément. Ces deux arguments me paraissent peu fondés.

La charte coloniale parle d'ordre public, sans autrement spécifier. La jurisprudence a donc le droit — et tout droit de ce genre est un devoir — de rechercher de quel ordre public il s'agit d'après l'esprit du texte, l'utilité sociale, les principes du droit. Or, le sens de la loi apparaît nettement quand on examine quelles limitations le législateur a voulu apporter à l'application des coutumes indigènes. Ainsi la charte admet la polygamie : or celle-ci est contraire à l'ordre public universel. En vertu de cet ordre public, tout tribunal congolais refuserait valeur juridique au mariage polygamique d'un non-indigène, chinois, arabe ou hindou par exemple. C'est donc bien à un autre ordre public que le législateur a pensé en ce qui concerne les indigènes, et l'analyse montre qu'il s'agit de l'ordre public spécifiquement colonial.

Sans doute, dans les travaux préparatoires, il a été question d'ordre public universel, mais les travaux préparatoires ne peuvent rien contre le sens clair d'une loi. Que de fois ministres et parlementaires se trompent ! Or ici, la cause de leur erreur est apparente, tout comme celle de l'éminent juriste qu'est Mr Halewyck de Heusch : ils n'avaient à leur disposition qu'une terminologie imparfaite, puisque la science juridique n'avait pas encore dégagé nettement la notion de l'ordre public colonial. En vérité, c'est le progrès du droit qui nous permet de mieux interpréter la pensée des auteurs de la charte qu'ils ne le pouvaient eux-mêmes.

Mais, second argument de Mr Mineur, le décret sur les juridictions indigènes, lui, parle de l'ordre public universel. On se rend aisément compte de ce qui s'est passé, car le même procédé fut employé pour l'expression *colonies voisines*. Un fonctionnaire, ému de voir une controverse s'engager sur le sens d'une disposition de la charte, a cru devoir faire cesser toute incertitude — et par là même triompher son avis — en insérant dans un décret une précision que la loi ne contient pas. Quelle valeur cela a-t-il ? Aucune. Si la précision a le sens de la charte, elle est surabondante. Si, comme dans les deux cas cités, elle s'en écarte, elle est nulle, illégale, car un décret ne peut modifier une loi. Le juge salue et passe outre.

J'estime donc que seules sont inapplicables les coutumes contraires à l'ordre public colonial. Pour le développement et l'application de ce principe, je me permets de renvoyer à mon ouvrage récemment paru que j'ai mentionné en commençant.

A. SOHIER



## LA REFORME DE LA DOT ET LA LIBERTE DE LA FEMME INDIGENE

*Par A. Sohier - Procureur Général Honoraire près la Cour d'Appel d'Elisabethville,  
Conseiller à la Cour de Cassation.*

Beaucoup de personnes s'intéressant aux indigènes appellent de leurs vœux, les unes des mesures législatives limitant le taux des dots, les autres un décret déclarant nul tout mariage conclu sans le consentement de la femme. Ces deux courants, tendant l'un comme l'autre à protéger la liberté humaine et la famille, ne peuvent être sans fondement. On doit se demander cependant, s'ils diagnostiquent toujours exactement le mal et s'ils proposent les remèdes adéquats. Les réflexions qui vont suivre, ne prétendent pas épuiser le sujet, mais rappeler quelques-uns de ses éléments et formuler quelques propositions.

\* \* \*

A l'origine de certaines critiques se trouve une ignorance de la véritable nature de la dot qui crée un parti-pris défavorable à celle-ci. Les milieux féministes internationaux continuent à considérer cette forme de mariage comme un trafic de la personne humaine. Or, si cela peut être vrai ailleurs, par exemple dans les colonies françaises, dans aucune coutume du Congo belge la dot n'est, juridiquement, une vente de la femme. C'est une institution de protection de l'épouse et de garantie de la stabilité du mariage. Ne nous hâtons pas de la déclarer sauvage : il y a un siècle, on la pratiquait encore dans certains villages belges. L'évolution de la population noire la portant, d'une façon dont nous ne pouvons que nous réjouir, vers la civilisation occidentale, il est inéluctable que la dot aura disparu du Congo d'ici quelques décades. Mais en elle la femme indigène aura perdu un mode de protection efficace et la famille un de ses états. Pour éviter des redites, je renvoie sur ce point à mon *Traité élémentaire de Droit coutumier* (Bruxelles, Larcier, 1948). Le droit coutumier ! que d'erreurs administrateurs, missionnaires, employeurs, auteurs de plaidoyers et humanitaires, s'épargneraient en l'étudiant mieux ! Mais l'effet stabilisateur de la dot est reconnu par la majorité des missionnaires qui, après lui avoir été hostiles, ont reconnu la fragilité des unions conclues sans elle et exigent l'accomplissement de cette formalité avant d'accepter leurs fidèles au mariage religieux.

\* \* \*

Des critiques plus sérieuses visent, non la dot elle-même, mais l'exagération de son taux. On remarque que le montant élevé des dots crée aux jeunes gens de grandes difficultés pour se les procurer, et dès lors pour trouver une épouse, favorisant les vieux notables, notamment les polygames. Ainsi des jeunes filles reçoivent pour maris de riches vieillards, situation qu'on peut aussi observer malheureusement, en l'absence de tout usage de la dot, dans les milieux coloniaux blancs.

Première remarque : plus la dot est élevée, plus le mariage est stable. Non pas uniquement parce que la famille, pour ne pas devoir rendre la dot, oblige la femme à respecter ses devoirs et rester à son foyer, mais parce que le mari la traite mieux pour ne pas perdre la dot, et surtout que, assurée de l'amour de son conjoint par le sacrifice qu'il a consenti pour l'obtenir, la femme se sent appréciée, honorée, et lui rend cet amour.

Seconde remarque, très bien énoncée dans son étude sur Léopoldville par Mr l'administrateur territorial Capelle : le taux élevé des dots n'est pas un phénomène récent, mais traditionnel. Les versements étaient très forts autrefois. Ils comprenaient des esclaves, des ouvrages de métallurgie artistique, des objets importés, fusils, étoffes, perles, dont la valeur marchande était considérable au cœur de l'Afrique. Citons une dot, exceptionnelle il est vrai,

mais qui représente une fortune : quand Lupungu épousa la fille du chef Pania, il lui remit 100 esclaves, 200 chèvres, 300 croisettes, 10 tonnelets de poudre, une caisse de capsules (d'après Schimtz). Une dot assez normale chez les Baluba vers 1910, de 50 chèvres, 100 croisettes et un fusil, valait à l'époque au moins 1000 frs. Si nous appliquons le coefficient de dévalorisation 20, cela représenterait une dot de 20.000 frs actuels.

Autre phénomène : la dot variait d'après le rang social des intéressés. Or nous avons élevé celui de nombreux noirs. Dans les couches inférieures, plus d'esclaves. La multitude de nos clercs, soldats, travailleurs, forment une espèce de bourgeoisie nouvelle. Dans les milieux ruraux, il existe des enrichis grâce aux plantations et aux gains résultant du service du blanc. C'est dire que le nombre de ceux qui, non par goût du lucre, mais pour tenir leur rang, doivent exiger une dot importante pour leur fille, est beaucoup plus élevé qu'autrefois. On ne pourrait, sans l'avilir, se contenter d'une petite somme pour une demoiselle instruite... C'est un fait et, incontestablement, un indice de progrès.

Enfin, il est devenu plus onéreux de marier sa fille. Car les parents ne la remettent pas à son époux nue et les mains vides : on la munit d'un trousseau, ce que j'ai appelé le douaire (op. cit., p. 176, n° 218). Or la femme est devenue plus coquette. Le trousseau ne comprend plus seulement quelques pagnes et quelques pots pour sa cuisine, mais des robes, des souliers, parfois une bicyclette, une machine à coudre. Ne voit-on pas des mariages en toilette de soie blanche avec invités en smoking ? Comment s'étonner si la dot s'accroît ?

Erreur donc de croire que l'élévation du taux des dots est un phénomène nouveau dû uniquement à l'avidité des parents. C'est un phénomène social découlant de la dévaluation de la monnaie et de l'évolution de la vie indigène sous notre influence.

\* \* \*

On se rend compte combien il serait difficile de remonter un tel courant uniquement par voie législative, spécialement par la fixation d'un taux maximum. D'abord, comme l'a justement fait remarquer monsieur Capelle, on verrait bientôt un marché noir de la dot se créer, privant la femme des garanties que comportait la dot officielle. Puis, alors que la réglementation coutumière offrait tant de variété (op. cit., p. 174, n° 215), que le degré d'évolution de groupes est si différent, comment espérer pouvoir la remplacer par une législation unitaire pensée par des blancs ?

Un seul système est possible : des réglementations locales, étudiées et réalisées par les autorités coutumières elles-mêmes.

Mais est-ce la limitation du taux qui sera la solution ? Ne peut-on chercher dans d'autres voies ? Il faut répéter que trop souvent ceux qui se plaignent de certaines pratiques et appellent des réformes le font sans se préoccuper du véritable sens des coutumes et de nos lois.

Par exemple, on pense, avec raison, à instituer le prêt dotal. Les grandes sociétés minières l'ont créé pour leurs recrues : elles leur remettent le montant de la dot et le retiennent par mensualités sur les salaires. Le système fonctionne favorablement. Pour les milieux ruraux, on ne voit pas la possibilité d'improviser des organismes spéciaux. Mais, d'après la coutume, si le jeune homme devait, comme preuve de sa maturité, fournir une partie de la dot, le reste lui était remis par la famille, par le patrimoine du groupement. C'était là un prêt plutôt qu'un don, car, en cas de rupture du mariage, la dot, sitôt restituée, était redistribuée entre les donateurs. Assurément, les caisses de chefferies n'ont pas entièrement pris la place des patrimoines des clans, mais elles participent de leur nature, et il serait dans l'esprit de la coutume et de notre organisation administrative que ces caisses fonctionnent comme organismes de prêt dotal. Gestion facile, surveillance effective, seraient assurés avec le minimum de complication et de frais.

\* \* \*

La coutume peut nous fournir l'idée d'un autre système qui, sans limiter les montants,

leur enlèverait toute apparence de marché : c'est la consignation des dots.

Elles avaient, rappelons-le, surtout le caractère d'une garantie remise aux parents. Ceux-ci ne pouvaient en disposer, ils devaient conserver les valeurs dotales : le groupe du mari possédait, selon notre vocabulaire juridique, non seulement un droit de créance à l'égard du groupe de la femme, mais un droit réel sur les objets. Cette notion est à la base du système du remploi (*op. cit.*, p. 199, n° 254). La substitution de la monnaie européenne aux valeurs coutumières a modifié la pratique, parce que le noir n'aime pas conserver des sommes, d'où sa propension à utiliser, à transformer en marchandises cette dot qu'il n'avait autrefois qu'en dépôt.

Ne pourrait-on restituer à la dot son caractère de gage en ordonnant sa consignation dans une caisse officielle, par exemple la caisse de chefferie ? Pendant les fiançailles et au mariage, les versements dotaux seraient versés dans cette caisse et inscrits sur un livret spécial, remis à la famille, et qui constituerait, ce qu'est aussi essentiellement la dot, un titre de la régularité du mariage au point de vue clanique. L'amour-propre de la femme et des siens serait satisfait : quelle fierté d'exhiber le livret au fort montant ! En cas de dissolution du mariage aux torts du mari, la somme serait remise définitivement à la famille, et réciproquement, selon les modalités du droit local, et moyennant, soit l'accord des familles, soit décision de justice. Les dommages-intérêts éventuels, les indemnités pour naissance d'enfant, pourraient être prélevés sur le livret ou y être ajoutés.

Un tel système, en rapport avec la coutume, ne peut être introduit par une loi européenne. Il devrait d'abord être suggéré aux groupements, législateurs locaux. Une fois introduite ainsi dans la pratique, la consignation pourrait être généralisée sous sanctions pénales par un acte législatif.

Vraisemblablement l'étude attentive des coutumes ferait-elle découvrir d'autres systèmes de ce genre, plus aisément réalisables et plus efficaces qu'une artificielle limitation des dots.

\* \* \*

Parlons maintenant d'autres revendications : on voudrait un décret assurant qu'une jeune fille à laquelle on aurait prématurément fait contracter mariage soit libre de s'en dégager, et défendant qu'une femme soit remise contre son gré à l'héritier de son mari.

Je ne puis taire l'indignation avec laquelle je lis parfois les articles, les vœux traitant de ces questions. On nous donne en exemple tel décret français, en laissant supposer que notre législation est muette. C'est proprement nous calomnier en laissant croire que les pratiques dénoncées sont licites chez nous.

En réalité, ces articles et ces vœux sont souvent le fruit de l'ignorance. On néglige de se demander comment la question se présente sur le terrain juridique, coutumier d'abord, européen ensuite. On requiert de nouvelles armes sans même s'informer de celles qu'on possède.

Voyons d'abord la question des unions avant la nubilité. Il s'agit d'une pratique en soi raisonnable (*op. cit.*, p. 266, n° 205). L'union n'était en réalité pas mariage, mais fiançailles. La jeune fille arrivée à la nubilité avait, d'après le droit indigène, la faculté de retirer son consentement. Le mariage ne pouvait être consommé prématurément.

De même la coutume dite de l'héritage des veuves était un usage de remplacement du mari, institué dans l'intérêt de ces femmes auxquelles il était malaisé de trouver un nouvel époux (*op. cit.*, p. 197, n° 253). La supprimer serait vouer pas mal de vieilles à la misère. Il s'agissait, non d'un héritage, mais d'un remariage, et la femme avait toujours le droit de refuser l'héritier qu'on lui proposait comme nouvel époux.

Dans les deux cas, juridiquement, la femme était libre. Ce qu'on veut innover était déjà réalisé par la coutume. Les tribunaux indigènes avaient et ont conservé l'obligation de protéger sa liberté.

Supposons pourtant que la coutume soit différente, et que les tribunaux devraient, en vertu de ses dispositions, donner raison à ceux qui voudraient contraindre la femme à se marier contre son gré. Devant eux, la charte coloniale dresserait une barrière légale : la défense d'appliquer toute coutume contraire à l'ordre public. Car il est évidemment contraire à notre conception de l'ordre public colonial qu'une personne soit mariée sans son consentement (*op. cit.*, p. 19, n° 21). Notre loi déclare donc de tels mariages nuls. Si un tribunal indigène les sanctionnait, il serait du devoir de l'administrateur territorial, président du tribunal de territoire, d'évoquer l'affaire et de déclarer la femme libre.

Nous sommes doublement armés, par la coutume et par la loi. Comment donc expliquer les plaintes et les projets ? Sans doute par l'ignorance de ceux qui devraient intervenir.

L'an dernier, on m'a signalé un article d'une respectable religieuse. Elle racontait qu'une jeune institutrice noire, à la mort de son mari, catéchiste d'une mission, avait été remise de force comme esclave, avec son enfant, à l'héritier de son mari. Elle s'indignait que la loi permit de tels abus. Indignation bien compréhensible si la loi avait été telle. Mais comment est-il possible de le croire et de n'apercevoir qu'un recours à la presse comme arme contre de semblables pratiques ?

Comment ignorer que l'esclavage n'est pas reconnu par la loi congolaise, que l'esclave n'a qu'à demander sa libération pour l'obtenir et que ceux qui le retiendraient par force tombent sous le coup du code pénal ? Comment, devant un tel cas, la missionnaire n'a-t-elle pas plutôt pris sa plume pour adresser une plainte à l'administrateur, et en cas de négligence de celui-ci, au parquet et au commissaire de district ? Comment avoir préféré publier un article pouvant faire croire à l'étranger que la Belgique sanctionne l'esclavage ?

Mais il est à croire que l'auteur ne connaissait pas mieux la coutume que le droit européen, et que l'institutrice n'avait pas été remise au frère de son mari comme esclave, mais comme épouse. Dans ce cas encore, il suffisait de s'adresser à l'administrateur pour obtenir du tribunal de territoire l'annulation du mariage, la libération de la femme et des sanctions contre ceux qui avaient usé envers elle d'une contrainte illégale même au regard de la coutume.

Dira-t-on que la religieuse ne s'est pas adressée à l'administrateur parce que c'était inutile ; qu'il reste des fonctionnaires ignorant aussi la loi et la coutume, se désintéressant de tels cas ou craignant de s'en mêler par une fausse conception de la politique indigène ? A supposer que cela existe et explique la carence de certaines juridictions, on ne peut cependant oublier qu'il existe aussi de hautes autorités judiciaires et administratives qu'il suffirait d'alerter.

\* \* \*

Inutile donc de recourir au législateur pour proclamer une liberté de la femme inscrite déjà dans notre droit autant que dans le droit indigène.

Est-ce à dire qu'il n'y a rien à faire ? Non sans doute, mais par des textes précis et pratiques, en comprenant l'état exact de la question.

Assurée juridiquement, la liberté de la femme est souvent violentée en fait. Des parents, pour maintenir une alliance traditionnelle, montrer leur déférence envers un notable, ne pas restituer une dot importante, ou par une conception de l'intérêt de leur fille ne tenant pas compte de ses sentiments, lui forcent la main pour lui faire contracter une union contraire à ses inclinations. Souvent la jeune fille s'incline par crainte révérentielle ou par dévouement envers sa famille, et ne désire pas déposer plainte. Que de jeunes filles, bourgeoises vouées aux mariages d'affaires, princesses destinées aux alliances dynastiques, cadettes paysannes sacrifiées à l'indivisibilité du domaine, ont accepté ainsi en Europe, et consentent encore parfois, des mariages de convenance violant leur sentiment profond ! Si elles s'inclinent, rien à faire évidemment. La nullité éventuelle sera couverte par la ratification. L'intérêt de l'ordre des familles est en faveur de la stabilité du mariage.

Mais la jeune fille moderne est émancipée et ne se laisse pas forcer si aisément. Alors les parents sont obligés de recourir, non plus à une simple pression, mais à des mesures de contrainte : menaces, violences, et surtout manœuvres superstitieuses. Le féticheur intervient pour faire naître en la fille la crainte d'un mal, réel ou imaginaire, si elle n'obéit pas. Et, dominée par les croyances ancestrales, elle s'incline.

Remarquons d'abord que cet emploi de la force constitue une preuve de la nécessité juridique du consentement de la femme. On n'extorque pas un consentement inutile. Ensuite que les pratiques superstitieuses dans un but illégal tombent sous le coup de la coutume bien comprises (*op. cit.*, p. 112, n° 129). Une répression pénale pourrait être prononcée par les tribunaux indigènes. Il reste cependant une lacune : un texte punissant tout emploi de la force ou de la menace pour contraindre une personne à consentir au mariage serait utile.

Sera-t-il fréquemment appliqué ? Non, sans doute : dès qu'il s'agit de superstitions l'action de la justice se trouve entravée par le silence craintif des victimes. Pourtant la menace des sanctions et la vigilance de la répression peuvent beaucoup. N'oublions pas que l'efficacité de notre organisation répressive se trouve démontrée par la disparition de tant de pratiques sanguinaires !

Et cependant, en de telles matières, c'est du progrès des idées et de l'évangélisation, plus que du recours au législateur, que dépend l'évolution de la société indigène !

A. SOHIER

---

## ENSORCELLEMENT PAR L'UZI.

Par P. B. J. Costermans O. P.

Des chrétiens viennent parfois se plaindre d'avoir été menacés : « L'uzi va vous manger ». Qu'est-ce que l'uzi ? Pour les uns l'uzi est un animalcule, une espèce de puce, invisible pour le commun des mortels. Certains « uziba » (hommes ou femmes qui possèdent l'uzi) affirment l'avoir vu et en font la description suivante : une petite bête rouge qui ressemble très fort au « kikia » (fourmi). Pour d'autres l'uzi serait un genre de fourmi construisant en terre un nid en forme de champignon. Seuls les uziba connaîtraient ces sortes de termitières, qui de l'avis des indigènes ne sont cependant pas rares. Quant à l'opinion générale, la voici : L'uzi habiterait un petit trou où est placé le « mora » (un grand pot de bière). Lorsque le récipient est plein, les uzi grimpent dans le pot, font fermenter la bière et empêchent le brassin de s'affaisser. Le mora n'est que rarement déplacé. Si on le déplace l'uzi se réfugie sous le lit ou ailleurs. Parfois l'uzi habite une petite termitière en forme de champignon près de laquelle on place un pot d'eau. Lorsque l'épouse d'un uziba ou une femme uziba moud du maïs, du millet, de l'éleusine, des haricots ou pile du manioc, elle réserve une partie de sa mouture qu'elle va verser autour du mora. De même à chaque brassin, elle répandra un peu de bière autour du récipient : vénération de l'uzi.

Les origines de l'uzi. Généralement les indigènes affirment que l'uzi est originaire des Logo-Moduba (chefferie Alémo), et si les Logo-Agnaba ne l'ont pas inventé, ils l'auraient cependant répandu dans les villages et les chefferies environnantes. C'est ainsi que dans les chefferies Kitambala, Alémo et Matafa, l'uzi fait fureur depuis une quarantaine d'années. Chez les Dongo, c'est Turuku, un Logo-Obiliba, qui aurait introduit l'uzi. Chez les Logo-Ogambi on entendit parler pour la première fois de l'uzi sous le chef Maruka ; son fils Gabriel Madrapile aurait été « mangé » par l'uzi en 1925. Dans l'ouest de cette chefferie, l'uzi est actuellement très répandu, je parle des villages de Ndoa, Malezi, Tandro, Batari, Bungi... Chez les Logo-Tabuluba par contre l'uzi est peu connu, les préférences des indigènes de cette région allant à la secte défendue du Kpwira, plus dangereuse encore que l'uzi.

« Uzi ado ama nga ni » : l'uzi me saisit pour me dévorer, disait en pleurant un petit écolier ; et ses larmes brillaient sur ses joues tandis que ses yeux angoissés me fixaient. Il sentait dans sa poitrine un grignotement, comme une morsure de termite. Oui, c'était bien l'uzi qui le dévorait. Il avait quelques jours auparavant, bien inconsciemment sans doute, arraché une poignée de chaume au toit de la hutte d'une femme-uzi. Le petit écolier était fidèle à la conception indigène qui attribue toute maladie, toute indisposition à des effets extérieurs, étrangers et en recherche l'auteur par l'augure.

L'uzi peut s'infiltrer dans la tête, le cou, les dents, bref dans n'importe quelle partie du corps et même dans tout le corps à la fois. Des lancements se font sentir à l'endroit malade. Le remède consiste en l'application de pansements à l'eau froide ou chaude où l'on a fait au préalable infuser des feuilles de manioc, de lupi ou de lèpè ou autres plantes ; remède différent suivant la famille, le clan ou les conseils de l'augure. Ce remède n'est d'ailleurs que bien temporaire, car après un bref soulagement, le mal se fait sentir ailleurs.

L'uzi peut aussi se réfugier dans une plaie. Lorsque celle-ci grandit au point d'attaquer un membre ou même le corps entier, il n'y a pas de doute, c'est l'effet de l'uzi. De même on attribue à l'uzi le gonflement des jambes quand cette infirmité est due à une cause inconnue.

Enfin ajoutons que c'est l'augure du lëndri ou viomva qui détermine si la plaie est provoquée par l'uzi, le tori (esprit d'un parent décédé) ou une autre cause, et qui prescrit le traitement, l'exorcisme ou la vénération.

Comment peut-on se procurer l'uzi ?

On peut l'acheter ou le recevoir d'un uziba. L'uziba est universellement connu, même des

enfants. Sans cesse les enfants sont, mis en garde par leurs parents. L'uziba lui-même prévient d'ailleurs sa parenté qu'il a l'uzi, afin d'être redouté et sollicité par eux. Les parents les plus proches ne l'aiment plus, mais qu'importe à l'uziba qui est considéré comme un Chef et se fait de beaux bénéfices.

Lorsqu'on a refusé d'accorder à l'uziba ce qu'il demandait, ou pour toute autre cause aussi futile, l'uziba envoie l'uzi : c'est sa vengeance. L'uziba enverra l'uzi à quelqu'un également sur sollicitation d'une tierce personne.

L'uziba se fâche contre vous et vous maudit, vous êtes frappé par l'uzi. La femme de l'uziba, son parent, son propre fils n'échappent même pas à cet ensorcellement. L'uzi s'en prend à celui contre qui se fâche l'uziba « tout comme un chien se précipite sur celui que son maître a désigné ». On peut encore attraper l'uzi par imprudence lorsqu'on n'observe pas, même involontairement ou inconsciemment, certaines prescriptions. Si l'on mange p. ex. chez un uziba, on ne peut pas, en sa présence, se curer les dents ou se rincer la bouche, sinon l'uzi s'introduirait dans vos dents ou votre bouche. Si vous êtes assis près de l'uziba, et qu'en vous relevant vous secouez le sable ou la poussière de votre vêtement, l'uzi se fauflera dans votre corps. Une fois rentré chez vous, vous pouvez évidemment vous curer les dents, vous rincer la bouche ou secouer la poussière de votre vêtement, sans encourir les conséquences ci-dessus nommées. L'uziba attirera d'ailleurs votre attention sur ces prescriptions : « n'oubliez pas que vous mangez chez un uziba. »

On ne peut pas pénétrer dans la hutte d'un uziba pendant son absence, on ne peut rien lui dérober, rien voler dans son champ, on ne peut même pas arracher une feuille ou un brin de chaume du toit de sa hutte, sans que l'uzi assaille l'audacieux ; tout bien de l'uziba est tabou.

Les sœurs de l'uziba ne peuvent transporter de la hutte de leur frère dans la leur, ni sel indigène, ni farine de manioc, de maïs ou de sorgho, pour en faire de la bière, sinon l'uzi les poursuivra et s'introduira dans la hutte de leur mari. Les uzi se multiplieront chez lui et leur mari deviendra uziba.

L'uzi peut aussi attaquer l'uziba et le rendre malade, non seulement l'uzi d'un uziba étranger, mais son propre uzi. Lorsque vous vous fâchez sur un uziba, lorsque vous le menacez ou le punissez, l'uzi ne s'attaquera pas nécessairement à vous ; au contraire il vous redoutera.

On craint et on n'aime pas l'uziba en général, même ses parents. Cependant sa femme ne le quittera pas, par crainte ; car il peut envoyer l'uzi à sa poursuite. D'autres femmes n'hésiteront pas à prendre comme époux un uziba. Elles se basent sur le principe que l'uzi ne s'attaque pas aux innocents

Lorsque quelqu'un désire envoyer l'uzi à un autre, et qu'il n'est pas lui-même uziba, il s'en va trouver un uziba. Il lui présente un petit bâton qui représente la victime et lui paie 5 ct. L'uziba place le bâton à côté d'une termitière en forme de champignon (des termites kotro), part en brousse, tranche un bâton de « gbarigbari » et une liane « abvoba », en fait un arc, et coupe une flèche en bois de « mbarifa ». Il verse ensuite un peu d'eau sur la termitière kotro, remue la terre pour en faire de la boue et y trempe la flèche. Il la donne à son client qui prend le chemin de la demeure de sa victime. Il tire la flèche dans la direction de la demeure, et s'en va sans se retourner.

Cette cérémonie n'est ni habituelle ni exigée pour l'ensorcellement par l'uzi. Il suffit que l'uziba déclare : « l'uzi vous mangera », et la victime est atteinte. Quelques jours après elle ressent des démangeaisons ; l'uzi est fixé sur la peau et petit à petit, sans qu'on s'en rende compte, mange la chair. Après une ou deux semaines les yeux, les oreilles, la bouche et le foie sont dévorés. La victime mourrait si d'urgence on n'appellait l'uziba pour extirper l'uzi (uzi sè).

*Uzi sè* : extirpation de l'uzi. Dès que l'augure de la « viomva » a attribué à l'uzi la cause de la maladie, on appelle un uziba. Celui-ci ne se fait nullement prier parce que l'affaire est lucrative et lui acquiert de la considération. Parfois il s'accusera sans honte d'avoir envoyé l'uzi, parce qu'on lui a refusé l'un ou l'autre service. Dans ce cas il réclame, comme paiement,

le service refusé. Parfois il nie toute responsabilité, mais moyennant une somme de 30, 50 ou 100 fr. (= une chèvre), il s'engage à retirer l'uzi donné par un autre uziba. D'habitude on paye à l'avance car, comme on va le voir dans la suite, après la cérémonie il n'y a plus guère d'occasion pour effectuer le paiement.

Dans certains cas où l'uzi est envoyé, en vue d'obtenir le remboursement d'un prêt, le payement d'une dette, le retour d'une dot ou d'une indemnité funéraire, le plaignant avertira l'uziba qu'il a obtenu satisfaction et lui demande de retirer l'uzi. L'uziba réclame alors son honoraire qu'il proportionne à la somme réclamée par celui qui a porté plainte. Après quoi l'uziba s'en va à la hutte du malade pour le libérer de l'uzi. D'après Mr. Lartiller, qui fut Administrateur Territorial à Faradje, le plaignant et le malade se rendraient chez l'uziba. L'uziba jette un peu de terre « kotro » dans un récipient renfermant de l'eau. Après cela il plonge une branche dans l'eau et asperge la tête et la poitrine du malade pendant qu'il prête le serment suivant : « Vous ne m'avez fait aucun tort. Je vous retire l'uzi sur la demande de N... Celui-ci a obtenu satisfaction. Vous êtes guéri. » Je ne puis affirmer le bien fondé de cette affirmation, ni citer les endroits où la cérémonie de l'exorcisme de l'uzi se passe dans la forme précitée. Chez les Logo-Tabuluba, chez les Logo-Moduba de Malezi qui habitent près du berceau de l'uzi, la cérémonie se passe comme suit. L'uziba prend du chaume vert et une autre plante (« alia », « alilia ») dans les mains droite et gauche. Ailleurs il prend ou du chaume ou une autre plante. Il place le chaume ou l'autre plante sur l'épaule droite et l'épaule gauche, la fait passer sur la poitrine, la dirige ensuite vers les bras et les jambes du malade et dit : « si c'est mon uzi, que l'uzi m'a suive. » Précipitamment il fait volte face, s'encourt vers sa maison avec le chaume et l'alia, sans se retourner afin que l'uzi le suive et ne retourne pas. Chez lui il jette le chaume et l'alia dans la brousse près de sa hutte. Le malade ne guérit-il pas, on rappelle l'uziba pour chasser tout à fait l'uzi ; cela suppose qu'il reste en partie chez le malade. Les indigènes affirment d'ailleurs qu'il en est ainsi. Celui qui a souffert par l'uzi, et qui a pour s'en défaire payé beaucoup d'argent à l'uziba, ne sera plus atteint par l'uzi, et pourra à son tour l'envoyer à d'autres. Il deviendra ainsi uziba, redouté de tous.

À la mort de l'uziba, l'uzi reste dans la hutte de sa veuve. En cas de décès de la femme, la hutte est abandonnée. Les enfants de l'uziba peuvent hériter de l'uzi, mais peuvent aussi impunément le refuser. À la mort de la veuve de l'uziba, ou d'un uziba célibataire ou veuf, l'uzi ou bien disparaît avec lui dans la tombe, ou bien survit et demeure au village. On évitera donc la tombe ou le « tandro » (village abandonné) d'un uziba, et on n'en approchera que forcé par la nécessité.

*Quelques cas :* A Malezi un homme de Kitambala, accompagné de sa femme, vient rendre visite à son oncle maternel Akodroma, forgeron riche et influent. Akodroma considéra la femme de son neveu comme sa propre femme, et celle-ci ne voulut plus de son mari, qui s'enfuit chez lui. Il acheta l'uzi et l'envoya à Akodroma, qui fut torturé de démangeaisons, et consulta l'augure du « lëndri ». Celui-ci imputa la maladie à l'uzi et accusa le neveu d'Akodroma qui fut convoqué et avoua. Il consentit à retirer l'uzi moyennant 10 chèvres et 20 houes (la valeur d'une femme) et réclama en outre sa propre femme. Akodroma paya son neveu et guérit. La femme consentit non sans crainte à rentrer chez son mari.

Le Chef Saboni reconnaît avoir payé 2 chèvres à l'uziba pour guérir sa femme. De même le grand notable Djabere paya un uziba.

Personne donc n'est plus grand que l'uziba, même le Chef doit s'incliner devant l'uzi de son inférieur et le payer comme il le désire.

L'Administrateur Lartiller écrit encore : « L'uzi est surtout... employé pour se faire rendre justice en matière civile : réglemens de dot, d'indemnité coutumière, remboursements de prêt. »

« Malheureusement l'uzi n'est pas seulement requis dans les cas de justice stricte. Son action est grave parce que précisément elle s'exerce au mépris de l'autorité : telle sentence rendue par une juridiction indigène ne sera pas appliquée parce que le demandeur, faisant

appel à l'uzi, fera exécuter ce qui lui paraît équitable. Un exemple parmi d'autres : un indigène désire répudier sa femme pour inconduite répétée. Du mariage sont nés deux enfants qui, à l'époque, sont âgés de dix ou douze ans. Le mari, l'épouse et son frère se présentent devant le tribunal indigène qui, après avoir entendu les parties et étant fixé sur la dot versée, statuera comme suit : « La femme rentrera dans sa famille et la dot sera rendue au mari. Toutefois, comme deux enfants sont nés du mariage et tous deux enfants en vie, une partie de la dot restera à la famille de la femme. Jugement tout à fait conforme à la coutume indigène. »

« Il est arrivé que le mari, à l'aide de l'uzi, s'est fait restituer l'entièreté de la dot, et a gardé les deux enfants. »

« De l'exemple ci-dessus, il résulte que l'uzi, agissant sur la crédulité des indigènes, porte atteinte à nos efforts civilisateurs, basés sur l'application même de la coutume, celle-ci n'étant plus respectée, il s'en suit que dans bien des cas, l'avis des chefs et des anciens n'est plus sollicité, à quoi bon ? »

« Pis encore, des membres de la famille des chefs, persuadés de l'efficacité et de la supériorité de l'uzi sur les moyens légaux et ordinairement employés, recourent aux sorciers pour leurs affaires personnelles négligeant de demander l'arbitrage du chef de famille... L'usage de telles manœuvres compromet gravement l'autorité des juges indigènes et du chef, et menace la vie indigène dans sa base elle-même : la coutume. Quant aux pratiques d'envoûtement, elles agissent très fortement sur le Logo qui éprouve à leur sujet une crainte justifiée par les cas de morts que les indigènes se racontent... »

Monsieur Lartiller conclut : « Le double danger de telles pratiques apparaît clairement. D'une part il s'oppose à nos principes civilisateurs en sapant l'action des juridictions indigènes et en maintenant la population dans un état presque perpétuel de crainte, de pouvoirs magiques, et d'autre part, en faisant croire à un péril imaginaire, l'envoûteur et l'exorciseur se font remettre des valeurs qui, très souvent, sont le fruit de mois, voire d'année de travail. »

Ainsi écrivait Monsieur Lartiller en juin 1935. Quinze ans après nous retrouvons les mêmes pratiques, escroquerie d'argent et violation de la coutume indigène.

Il est inutile de défendre le kpwira, mani, sawula, manga, etc... si l'ensorcellement par l'uzi reste toléré. On ne peut même pas faire appel au droit coutumier pour tolérer son existence. Heureusement que les chefs indigènes se sont décidés à condamner l'ensorcellement par l'uzi. Espérons qu'ils auront le courage de condamner également les uziba.

P. B. J. Costermans O. P.

Note : J'ignore si l'uzi existe dans les territoires limitrophes de l'Est de la colonie. On retrouvera peut-être l'uzi chez les Ndo et les Lugbara. L'uzi existe naturellement dans les camps miniers de la division Moto qui regorgent de travailleurs Logo. L'étude a été faite dans le territoire de Faradje du District Kibali-Ituri.

Je tiens à remercier spécialement Mr. l'A. T. Carpiaux pour la composition de l'étude.

---

## AUTRES PROVERBES DES ARABISES.

*Par Lecoste Beaudoin.*

1. — Kuku hashindake na kisu.

La poule ne résiste pas au couteau.

Sens : celui de « la lutte du pot de terre contre le pot de fer ».

(Note : le suffixe -ke après le verbe -shinda est la forme négative du suffixe « habituel »

-ka, forme archaïque swahilie conservée en ki-ngwana).

2. — Yuzi na yana si kama leo.

Avant hier et hier ne sont pas comme aujourd'hui.

Sens : les jours se suivent et ne se ressemblent pas.

3. — Musema kweri hakose.

Celui qui dit la vérité ne risque pas de se tromper.

Sens : le menteur finit toujours par se « couper. »

4. — Haba na haba, inayaza kibaba.

Peu à peu le pot se remplit.

Sens : petit à petit l'oiseau fait son nid.

5. — Kukopa ni halusi, kulipa ni matanga.

Emprunter égale noce, payer égale funérailles.

Sens : Emprunter est aisé, mais payer est souvent bien pénible.

6. — Mutoto wa paka haanguke machari.

L'enfant du chat ne tombe jamais sur le dos.

Sens : tel père tel fils.

7. — Lebeka si utumwa.

Politesse n'est pas esclavage.

Sens : Etre poli ne signifie pas nécessairement asservissement ou flagornerie.

Note : Lebeka ou labeka est un mot arabe signifiant « à votre service ».

8. — Taratibu ndjoo mwendo.

La lenteur est la meilleure allure.

Sens : Rien ne sert de courir...

9. — Usikate mayani huyauua nyama.

Ne coupe pas l'herbe avant d'avoir tué la bête.

Sens : il ne faut pas vendre la peau de l'ours...

Note : quand une bête est tuée on l'étend sur de l'herbe coupée à cet effet.

10. — Chui na mbuzi hawalalake nyumba moja.

Le léopard et la chèvre ne dorment pas dans la même maison.

Sens : l'accord n'est pas possible entre gens dissemblables. — le noble et le manant ne se rencontrent pas dans les mêmes endroits.

Note : voir note au proverbe n° 1 au sujet du suffixe -ke (après le verbe -lala).

11. — Muguu wenyi uliounwa na nyoka hauishi woga ; hata ukiona kamba unazani ni nyoka.

Le pied qui a été mordu par un serpent a toujours peur ; même s'il ne voit qu'une corde, il croira qu'il s'agit d'un serpent.

Sens : chat échaudé craint l'eau.

12. — Samaki inaoza kichwani.

Le poisson pourrit par la tête.

Sens : quand les dirigeants montrent le mauvais exemple, les autres suivent rapidement.

Note : le poisson commence à pourrir par la tête.

13. — Muguu wa imbwa haushike tope.

La patte du chien n'amasse pas la boue.

Sens : se dit d'un coureur invétéré que rien ne rebute, qui rentre la nuit, que rien n'effraie.

Si un homme rentre au milieu de la nuit, venant d'une fête, ivre, et que la chose lui arrive souvent, sa femme le recevra par ces mots.

14. — Kula nyingi si kushiba.

Trop manger n'est pas nécessairement se rassasier.

Sens : qui trop embrasse mal étreint.

15. - Njala ya leo ni shiba ya kesho.

La faim d'aujourd'hui sera la satiété de demain.

Sens : se priver d'un vie facile afin de pouvoir apprendre un métier qui rapporte, puis plus tard une vie confortable remplace les privations voulues du début. Epargner pour pouvoir entreprendre un commerce.

16. - Mu tumbu haina mufupa.

Dans le ventre il n'y a pas d'os.

Sens : ventre affamé n'a point d'oreilles.

17. - Mukono moja hauvundji chawa.

On ne tue pas une puce avec une seule main.

Sens : on ne fait rien avec rien.

18. - Muti peke hauyengi.

On ne construit rien avec un seul arbre.

Sens : on ne fait rien avec rien.

19. - Muguu ukikanyaga mavi, mwenyi muguu hawezi kuukata.

Celui dont le pied a touché de la matière fécale ne le coupe pas pour cela.

Sens : si un membre de votre famille a fauté ce n'est pas un motif pour le renier.

20. - Imbwa hawezi kula fulushi walimufunga ku shingo.

Le chien ne peut pas manger le fardeau qu'on lui a lié au cou.

Sens : il n'est pas permis de disposer d'un objet mis à votre garde.

Lecoste B.



## JURISPRUDENCE

Jugement n° 165 — Tribunal de Territoire de Shangugu.

Séant à Shangugu.

Audience Publique du 4 mars 1946.

En cause :

Mugufi c/ Gakoko.

### **Régime foncier : droit d'occupation - abandon de la propriété - perte du droit d'occupation.**

*I. Le fait pour des gens d'abandonner leur propriété sans esprit de retour, autorise le chef de chefferie à céder les dites propriétés à des tiers.*

*II. Ne peut revendiquer sa propriété, l'émigrant qui y retourne et y trouve un nouvel occupant.*

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Manuza, Rwamatemba et Mazimpaka, assesseurs et Sarambuye, Greffier.

#### NOTE

1. En temps de prospérité, le demandeur a quitté la s/chefferie avec toute sa famille ; quelques années après, il revient et demande au s/chef sa propriété. Celui-ci lui accorde une autre propriété dans les terres collectives et le demandeur refuse, réclamant les siennes. Ce dernier reconnaît lui-même qu'il l'a quitté de sa propre volonté sans être expulsé. Le tribunal a déclaré l'émigrant non fondé dans ses prétentions.

S. G.

Jugement n° 167 — Tribunal de territoire Biumba.

Séant à Biumba.

Audience publique du 1 avril 1946.

En cause :

Shyirambere c/ Gishyendegeri

### **REGIME FONCIER : Droit d'occupation.**

*Après son retour le premier occupant ne peut reprendre sa propriété si un autre*

*l'occupe depuis trois ans et y a planté une bananeraie.*

Jugement conforme à la notice :

Siégeaient : Monsieur l'Administrateur Territorial Petit, Juge-Président ; Rukeribuga et Rwigemera, assesseurs et Mayandu, Greffier.

Le demandeur occupait depuis trois ans une propriété abandonnée par un tiers. L'enfant de ce dernier revint dans la sous-chefferie et demanda au s/chef de rentrer en possession des biens de son père. Le s/chef porta l'action devant le Tribunal du Territoire qui décida de rendre la dite propriété à l'enfant requérant et ordonna au sous-chef de remettre une nouvelle propriété au demandeur.

Ce dernier refusa un terrain où l'on avait arraché des patates douces.

Il revint devant le Tribunal du territoire et redemanda sa propriété.

Le s/chef prétendit qu'il n'a plus revu le demandeur qu'il a même voulu lui donner une autre propriété en déshérence mais qu'il ne put le trouver.

Le Tribunal fit droit aux prétentions du demandeur et lui accorda sa propriété qu'il occupe depuis trois ans.

Il semble dans la présente cause que le même tribunal a prononcé deux sentences, la première ordonnant la reprise de la propriété au nouveau occupant.

Si telle a été la procédure; il semble que le demandeur ne pouvait demander un recours devant ce même tribunal, qui avait vidé sa saisine, mais bien devant le tribunal du Mwami, seul compétent après décision du tribunal de territoire.

Ce jugement infirmant radicalement la première décision ne peut être considéré comme complémentaire.

Peut-on dire que la première décision n'ait été qu'un avis ? Il est probable mais il serait prudent pour le tribunal de se garder de donner un avis dans une cause qu'il pourrait ultérieurement juger.

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 numéros restants des années 1930, 1931 et 1932 : 200 francs.  
Les collections non reliées des années 1933 à 1942 : 60 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1943 à 1946 : 75 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1947 et 1948 : 85 frs par année.  
Reliure : par année 75 francs.

## BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (le n° 4 de 1933 étant épuisé), de 1933 à 1942, non reliées : 50 frs par année.  
Celles des années 1943 à 1946, : non reliées, 55 frs, par année.  
Celles des années 1947 et 1948, non reliées, 65 frs par année.  
Reliure : par deux années : 75 frs.

## 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; Le Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jenigen; L'âme Luba, par le Révérend W. Burton; Les Bayeke, par F. Grévisse; Contribution l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J.

### *Ouvrages disponibles :*

*Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique*, par A. de Beaufort et L. Van Hoof, broché 15 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. Lanfani, 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 frs.  
*Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise* par J. P. Colin, 100 frs.  
*Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise*, par L. Bours : 150 frs.  
*Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec ses deux suppléments :* 325 frs.  
*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  
*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 Waiendu*, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.  
*La nationalité de statut Colonial*, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 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  
*Comment libeller les Préventions*, par D. Mercckaert, 15 frs.  
*Le Droit Coutumier du Congo Belge*, par A. Sohier, 25 francs.  
*Samba-a-kya Buta*, par B. Makonga, 25 francs.

## PORT EN PLUS



#### BIBLIOGRAPHIE

La Revue Juridique du Congo Belge a reçu de Monsieur Le Conseiller à la Cour de Cassation, Ant. SOHIER, une série d'études groupées sous l'intitulé : *Les fonctions judiciaires : Conseils et Souvenirs*.

L'abondance des matières nous a empêché d'en entreprendre immédiatement la publication. Les premières paraîtront dans notre prochain numéro.

Il entre dans nos intentions de les réunir en un nombre limité de tirés à part.

Ceux de nos lecteurs qui seraient désireux d'en obtenir, sont dès à présent, invités à se faire inscrire. Ils leur seront facturés au prix coûtant.

Ces « Conseils » seront particulièrement utiles aux magistrats et aux fonctionnaires chargés de fonctions judiciaires. Ces « Souvenirs » de l'ancien Procureur Général près la Cour d'Appel d'Elisabethville, constituent une riche moisson récoltée au cours d'une carrière coloniale particulièrement féconde.

La Rédaction.



13004



# 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 : 200 frs ; au Bulletin seul : 100 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

MONOGRAPHIE DE LA PLAINE DE LA RUZIZI, par Guillaume H.-A., Administrateur Territorial	33
JURISPRUDENCE	
SUCCESSION : femme divorcée - mari polygame - enfants d'un premier lit - droits des enfants nés d'unions polygamiques - testament oral en présence de témoins se limitant aux têtes de bétail	67
REGIME FONCIER : Labour d'un champ d'autrui - infraction coutumière - sanctions.	67
PROCEDURE en droit coutumier : ugushingana - autorités compétentes - modes-droit de l'opposant - abus d'une autorité indigène - sanction du s/chef - attributions des dommages intérêts au préjudicié.	68



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

## **Comité de Patronage :**

MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice ;  
le Gouverneur Général E. JUNGERS ;  
GORLIA E. : Secrétaire Général Honoraire du Ministère des Colonies, Président du Comité Spécial du Katanga ;  
Le Vice-Gouverneur Général, L. PETILLON ;  
JAMAR, Premier Président Honoraire de la Cour de Cassation ;  
CORNIL L., Procureur Général près la Cour de Cassation ;  
GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ;  
Le président de Cour d'appel honoraire baron NISCO ;  
DELLICOUR F. : Procureur Général Honoraire, Professeur à l'Université de Liège et à l'Université Coloniale d'Anvers ;  
SOHIER A. : Procureur Général Honoraire, Conseiller à la Cour de Cassation ;  
GASPAR A. : Procureur Général Honoraire ;  
TINEL G. : Procureur Général Honoraire, Juge au Tribunal de Première Instance de Bruxelles ;  
Les Vice-Gouverneurs généraux honoraires : BUREAU, HEENEN, MARZORATTI et MOELLER de LADDERSOUS ;  
de MUELENAER F. : Directeur Général honoraire au Ministère des Colonies ;  
VAN HECKE M. : Inspecteur Royal honoraire des Colonies ;  
GUILLAUME A. : Secrétaire général du Comité Spécial du Katanga ;  
HAYOIT de TERMICOURT, Premier Avocat général à la Cour de Cassation ;  
PINET J., Président Honoraire de la Cour d'appel de Léopoldville ;  
GUEBELS, Procureur Général près la Cour d'Appel de Léopoldville ;  
PHOLIEN, Procureur Général près la Cour d'Appel de Bruxelles ;  
JENTGEN J. : Conseiller honoraire au Ministère des Colonies ;  
VERSTRAETE, Professeur de droit civil à l'Université Coloniale d'Anvers ;  
WALEFFE F. : Président honoraire à la Cour de Cassation ;  
DEVAUX V., Procureur Général honoraire - Conseiller d'Etat ;  
BOURS, L., Procureur Général honoraire ;

## **Comité de la Société d'Etudes Juridiques.**

*Président* : Mr. P. HAMOIR, Président de la Cour d'Appel,  
*Vice-Présidents* : Mr D. MERCKAERT, Procureur Général, et Mr A. VROONEN, Avocat près la Cour d'Appel ;  
*Secrétaire Général* : Mr J. de MERTEN, Conseiller à la Cour d'Appel ;  
*Secrétaire* : Mr L. JANSSENS, Conseiller suppléant à la Cour d'Appel ;  
*Membres* : MM. F. RICHIR, Juge-Président du Tribunal de Ire instance ; R. BURNIAUX, premier substitut du Procureur du Roi ; A. de CASTELBERG et J. HUMBLE, Avocats près la Cour d'Appel.

## **Comité de Rédaction.**

*Président* : Mr P. HAMOIR.  
*Vice-Présidents* : MM. D. MERCKAERT et A. VROONEN.  
*Secrétaire Général* : Mr J. de MERTEN.  
*Secrétaire* : Mr L. JANSSENS.  
*Membres* : MM. F. RICHIR ; R. BURNIAUX ; A. de CASTELBERG ; J. HUMBLE.

### **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 200 francs ; celui de l'abonnement à la *Revue Juridique* seule est de 130 francs et celui de l'abonnement au *Bulletin des Juridictions indigènes* est de 100 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<sup>e</sup> page de la couverture.

---

---

# Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

---

---

## Monographie de la plaine de la Ruzizi

### *Préambule*

C'est à la fin de l'année 1947 que, suite à l'intérêt manifesté par la Mission Anti-Erosive envers la Plaine de la Ruzizi, intérêt qui avait déjà pris corps sur la rive droite de la rivière dans la fondation du paysannat de Lubirizi, le Gouvernement du Ruanda-Urundi prit la décision de mener sur la rive gauche, c'est-à-dire dans la partie de la plaine relevant des territoires sous tutelle, les études préliminaires préconisées par Monsieur Tondeur, Chef de la Mission, dans sa brochure « Conservation des Sols ». Il ne s'agissait de rien moins que de réunir un inventaire complet — humain, animal, politique, économique, foncier, agricole et pédologique — des régions où la Mission souhaitait fonder un nouveau paysannat. Les études agricole et pédologique furent confiées à des spécialistes ; les travaux ethnographiques et plus étroitement humains me furent réservés. C'est le résultat de ces derniers que j'ai consignés dans ces pages.

Le programme d'études déterminait les limites de la zone à étudier comme suit :

- a) au nord : l'étranglement de la vallée de la Ruzizi dans les gorges à l'amont de la plaine.
- b) au sud : la limite sud des territoires d'Uvira et d'Usumbura.
- c) à l'est et à l'ouest : limites à déterminer par les études elles-mêmes de façon à englober la totalité des groupements indigènes exerçant partie de leur activité agricole dans la plaine proprement dite (c'est-à-dire les zones dont l'altitude se situe entre la côte 800, celle du lac Tanganika, et la cote 1.000).

Ces directives ont été interprétées comme suit : par groupement indigène, on a entendu la plus petite unité politique reconnue : la sous-chefferie. Toute sous-chefferie dont une partie au moins était située en plaine ou qui exerçait une partie de son activité agricole dans la plaine a été étudiée entièrement. Cependant, de la chefferie Kisage, située en bordure du lac Tanganika au sud d'Usumbura, on n'a étudié que les sous-chefferies Bagaya et Kisage : au sud de cette dernière en effet, la plaine se réduit à une étroite corniche, au-delà de laquelle surgissent les montagnes.

La liste des sous-chefferies étudiées est la suivante :

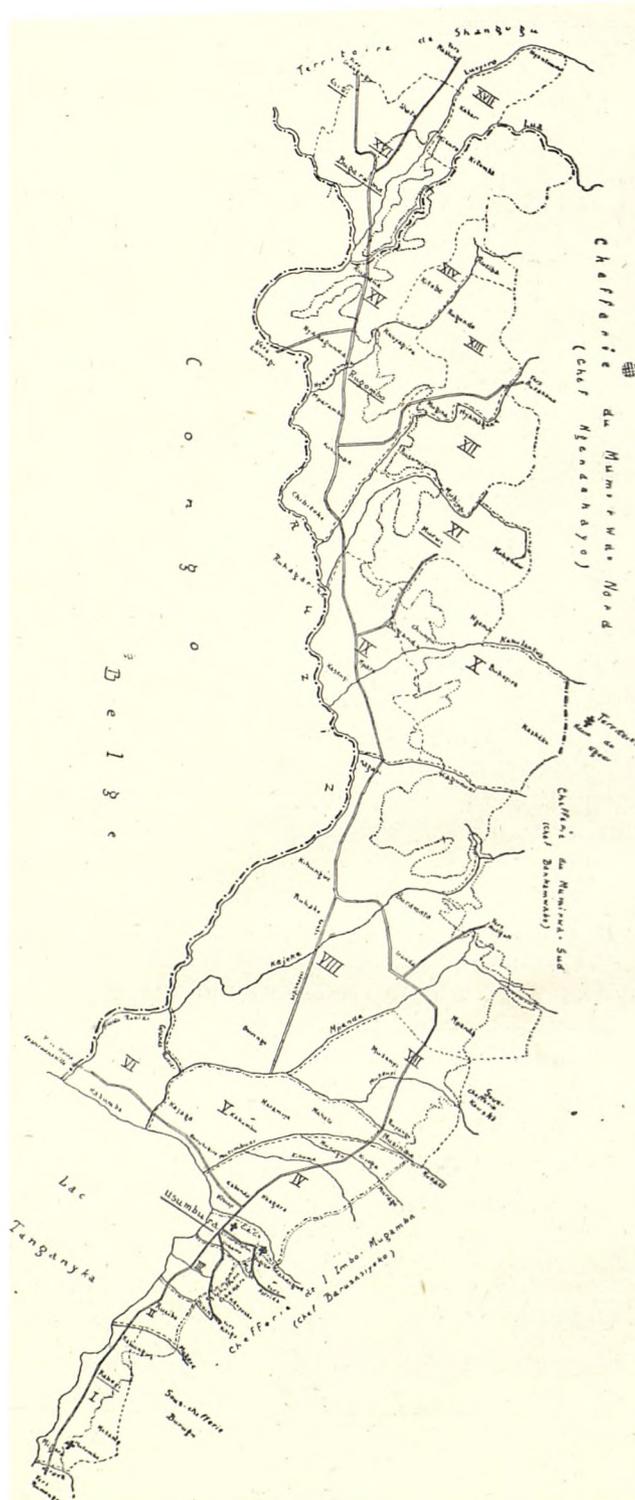
#### *I. En territoire d'Usumbura :*

- A. Chefferie Kisage : sous-chefferies Bagaya et Kisage
- B. Chefferie Libakare : sous-chefferies Sinanse, Rwakayero, Rutaganda et Binonde
- C. Chefferie Kaushi : sous-chefferies Mushatsi, Rwamibango, Kabutura, Boyi, Nsavye, Kapomora, Berahino, Hagora, Mfizi.

#### *II. En territoire de Shangugu :*

Chefferie Gitefana : sous-chefferies Rukoro et Mudabari (y compris le Centre extra-coutumier de Bugarama).

---



PREMIERE PARTIE  
SOCIOLOGIE ET POLITIQUE

**I. Recensement**

Le recensement des populations de la plaine a été exécuté par mes soins entre janvier 1948 et janvier 1949. On en trouvera les résultats aux tableaux ci-joints. Rien n'a été négligé pour en faire un dénombrement aussi complet et aussi exact que possible.

Vu les extrêmes difficultés qu'on éprouve, même avec une longue expérience, pour déterminer, fût-ce approximativement, l'âge des jeunes gens, leur maturité, leur puberté, on a considéré comme hommes tous les jeunes gens payant l'impôt ; comme femmes les filles déjà mariées ou ayant atteint un âge ou elles auraient dû l'être. Cette méthode présentait l'imperfection suivante : certaines filles déjà adultes, mais non encore mariées, devaient être considérées comme filles, alors que les jeunes gens du même âge, s'ils payaient l'impôt, devaient être rangés au nombre des hommes. Pour pallier cette imperfection, on a recensé tous les jeunes gens encore célibataires quoique déjà imposés ; si l'on soustrait le nombre de ces jeunes gens du nombre total des hommes, on obtient un chiffre qui peut être considéré comme le nombre véritable des hommes adultes.

Outre la population brute (hommes, femmes, garçons, filles, vieillards, vieilles femmes) on a fait un recensement exact des étrangers (Bavira, Babembe et autres), des Batwa, de polygames ; on a établi le nombre de femmes vivant seules, de ménages sans enfants, de jeunes hommes célibataires, on a nommé enfin le gros bétail, les chèvres, les moutons, les pirogues et les filets de pêche.

**A. Population**

Ss-chefferie	Date du recens.	H.	F.	G.	F.	V. F.	V. H.	Totaux
Kisaga	XII 48	1342	1152	868	919	163	9	4453
Bagaya	VIII 48	396	335	250	197	54	2	1234
Sinanse	V 48	1502	1213	608	622	154	3	4102
Rwakayero	I 48	2134	1723	856	751	109	7	5580
Rutaganda	III 48	882	714	343	264	92	2	2297
Binonde	III 48	397	347	151	154	40	3	1092
Mushatsi	IV 48	1023	841	527	500	145	5	3041
Rwamibango	II 48	1319	1027	694	586	86	6	3718
Kabutura	VI 48	413	366	279	267	104	1	1430
Boyi	VI 48	531	446	492	474	113	9	2065
Nsavye	VI 48	748	574	570	644	103	11	2650
Kapomora	XI 48	204	180	190	167	44	2	787
Berahino	XI 48	385	312	343	381	93	9	1523
Hagora	VII 48	369	313	317	350	57	5	1411
Mfizi	X 48	1160	949	731	695	168	9	3712
Yusuf (C. E. C.)	I 49	137	164	101	107	33	—	542
Rukoro	I 49	766	769	766	710	153	2	3166
Mudabari	I 49	486	536	691	647	121	12	2493
<b>Totaux</b>		<b>14194</b>	<b>11961</b>	<b>8777</b>	<b>8435</b>	<b>1832</b>	<b>97</b>	<b>45296</b>

**B. Démographie, non-autochtones, Batwa**

Ss- chefferie	Polyg.	F. seules	Mariés ses enf.	J. h. célib.	Bavira	Babembe	Batwa
Kisage	26	53	261	247	1	49	—
Bagaya	9	17	110	81	5	9	2
Sinanse	29	46	429	295	17	9	—
Rwakayero	67	64	667	495	31	72	—
Rutaganda	44	46	260	230	84	49	—
Binonde	28	12	112	85	67	—	—
Mushatsi	67	21	226	260	26	71	21
Rwamibango	47	18	349	334	10	49	47
Kabutura	40	13	75	82	10	—	5
Boyi	57	6	57	124	3	38	43
Nsavye	51	27	81	215	1	—	48
Kapomora	26	9	25	52	—	—	6
Berahino	22	11	45	90	—	—	30
Hagora	46	9	46	89	3	—	12
Mfizi	106	12	223	271	16	5	—
Yusuf	31	12	28	30	15	—	—
Rukoro	112	14	118	137	26	—	—
Mudabari	100	39	41	104	1	—	1
<b>TOTAUX</b>	<b>908</b>	<b>429</b>	<b>3153</b>	<b>3221</b>	<b>316</b>	<b>351</b>	<b>218</b>

N. B. Le nombre renseigné pour les Babembe, les Bavira et les Batwa est celui des familles, non des individus.

**C. Biens**

SS-chefferie	Propr. G. bét.	Têtes G. bét.	Chèvres	moutons	Pirogues	Filets
Kisage	137	458	1117	38	95	119
Bagaya	43	219	355	9	31	37
Sinanse	31	94	781	43	68	69
Rwakayero	44	252	1088	224	39	21
Rutaganda	83	633	366	84	69	125
Binonde	53	343	248	74	62	58
Mushatsi	35	230	259	21	—	—
Rwamibango	169	2137	986	236	—	—
Kabutura	102	687	438	120	—	—
Boyi	63	218	491	123	—	—
Nsavye	64	241	559	178	—	—
Kapomora	47	188	289	70	—	—
Berahino	58	304	390	106	—	—
Hagora	68	358	386	75	—	—
Mfizi	203	1396	1286	246	—	—
Rukoro	67	121	1012	234	—	—
Mudabari	45	83	764	235	—	—
<b>TOTAUX</b>	<b>1312</b>	<b>7962</b>	<b>10815</b>	<b>2116</b>	<b>364</b>	<b>429</b>

N. B. Il a semblé intéressant de noter, en parallèle avec le nombre de têtes de gros bétail et avec le nombre total des hommes, le nombre des indigènes propriétaires de gros bétail, ce qui permet de localiser immédiatement les Batutsi et autres gros éleveurs.

**D. La M. O. I. des gros employeurs**

	Cie de Ruzizi Murago	Cie de Ruzizi Musenyi	Cie de Ruzizi Nyaka- gunda	Cie du Kivu Kivoga	Minétain à Muhira	TOTAUX
Travailleurs	107	173	488	276	223	1267
Femmes	61	127	359	215	139	901
Garçons	17	70	205	105	86	483
Filles	9	53	207	122	79	470
Vieilles femmes	4	14	59	14	11	102
Vieillards	—	—	1	—	—	1
<b>TOTAUX</b>	<b>198</b>	<b>437</b>	<b>1319</b>	<b>732</b>	<b>538</b>	<b>3224</b>
Polygames	—	5	25	9	4	43
Femmes seules	—	—	—	2	3	5
Mariés sans enf.	37	39	108	76	32	292
J. hommes célib.	44	46	117	61	91	359
Bavira	1	3	3	2	—	9
Babembe	—	5	5	1	—	11
Propriét. G. bétail	—	4	15	—	—	19
Tête de gros bétail	—	9	27	—	—	36
Chèvres	16	46	330	8	46	446
Moutons	2	—	19	—	14	35

*Note explicative du tableau « Indices démographiques » (p. 4)*

*Colonne I*: Nombre de femmes pour 100 hommes

*Colonne II*: Nombre de filles pour 100 garçons

*Colonne III*: Nombre d'indigènes de sexe féminin (femmes, filles, vieilles femmes) pour 100 indigènes de sexe masculin (hommes, garçons, vieillards)

*Colonne IV*: Nombre de ménages sans enfants pour 100 hommes mariés (dont le nombre a été calculé en déduisant le nombre des jeunes gens célibataires du nombre des hommes, les hommes veufs devant être considérés comme ménages puisqu'ils peuvent avoir des enfants à charge)

*Colonne V*: Nombre de jeunes gens célibataires pour 100 hommes

*Colonne VI*: Nombre d'enfants pour 100 femmes

*Colonne VII*: Nombre de personnes pour 100 hommes (total de la population comprenant hommes, femmes, enfants et vieillards)

*Colonne VIII*: Nombre de polygames pour 100 hommes

*Colonne IX*: Nombre de propriétaires de gros bétail pour 100 hommes

*Colonne X*: Nombre de têtes de gros bétail par propriétaire

*Colonne XI*: Nombre de têtes de petit bétail pour 100 hommes

*Colonne XII*: Nombre de moutons pour 100 chèvres.

### INDICES DEMOGRAPHIQUES

	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII
Kisange	85	105	100	23	18	155	331	1,9	10	3	86	3
Bagaya	84	78	90	34	20	133	311	2,2	10	5	91	2
Sinanse	80	102	94	35	19	101	273	1,9	2	3	54	5
Rwakayero cout.	81	84	85	40	23	93	263	3,2	2	5	72	20
Rutaganda	80	76	87	39	26	85	260	4,9	9	7	51	22
Binonde	87	101	98	35	21	87	275	7,-	13	6	81	29
Mushatsi cout.	85	97	99	28	23	127	311	7,4	3	7	28	9
Rwamibango cout.	78	83	84	35	24	125	284	3,7	13	12	96	23
Kabutura	86	95	106	22	19	149	346	9,6	24	6	135	27
Boyi	83	96	100	14	23	216	388	10,7	11	3	115	25
Nsavye cout.	82	116	107	12	23	241	402	8,9	12	3	128	31
Kapomora	88	87	98	16	25	198	385	12,7	23	4	175	24
Berahino	81	111	106	15	23	232	395	5,7	15	5	128	27
Hagora	84	110	104	16	24	213	382	12,4	18	5	124	19
Mfizi cout.	87	92	98	22	22	171	356	12,-	27	7	176	23
Yusuf	119	105	127	26	21	126	395	22,6	2	1	114	28
Rukoro	100	92	106	18	17	191	413	14,6	8	1	142	22
Mudabari	110	93	109	10	21	249	512	20,5	9	1	205	30
Ruzizi Murago	57	52	59	58	41	42	185	0	0	0	16	12
Ruzizi Musenyi	73	75	79	30	26	96	252	2,8	2	2	26	0
Ruzizi Nyaka.	73	100	90	29	23	114	270	5,1	3	1	71	5
C. K. V. Kivoga	77	116	92	35	22	105	265	3,2	0	0	2	0
Minétain Muhira	62	91	74	24	40	118	241	1,7	0	0	26	30
TCTAUX PLAINE	84	96	96	28	22	143	319	6,3	9	6	91	19

Les sous-chefferies dont une partie importante de la population est au service des gros employeurs de main-d'œuvre ont été l'objet d'un calcul spécial. En effet, la M. O. I. Ruzizi, Kivu et Minétain fournit des indices démographiques absolument différents de ceux des populations coutumières. Aussi, pour les sous-chefferies Rwakayero, Mushatsi, Rwamibango Nsavye et Mfizi, on a fait les calculs après avoir défalqué des chiffres totaux de population les travailleurs de Murago, Musenyi, Nyakogunda, Kivoga et Muhira et leurs familles. Tel est le sens de la rubrique « Rwakayero cout. » « Mushatsi cout. », etc. (coutumier, population coutumière). La démographie de la M. O. I. a été étudiée à part au bas du tableau.

## COMMENTAIRES SUR LA DEMOGRAPHIE DE LA PLAINE

Il suffit d'examiner, même d'un regard rapide, le tableau des indices démographiques, pour en déduire les principales caractéristiques de la démographie de la plaine et les causes des variations qu'on y relève. Il apparaît immédiatement ;

1<sup>o</sup>) que les indices sont meilleurs au fur et à mesure que l'on s'éloigne du Centre d'Usumbura. Le nombre de femmes et d'enfants augmente, le nombre de célibataires diminue ; en outre, parallèlement à cette évolution, on constate que le bien-être, la richesse de l'indigène augmente (forte augmentation du pourcentage de têtes de petit bétail, du nombre de polygames)

2<sup>o</sup>) Que les indices sont meilleurs au fur et à mesure que l'on s'éloigne de la plaine proprement dite pour pénétrer dans les contreforts et se rapprocher de la montagne.

Examinons successivement ces deux influences pour tenter d'en dégager les causes.

### 1<sup>o</sup>) L'influence du Centre d'Usumbura

Si l'on suit trois lignes théoriques partant d'Usumbura, l'une dans la direction de la route de Rumonge, l'autre dans celle de la route d'Uvira, la troisième dans celle de la route de Shangungu, on constate que les indices deviennent meilleurs au fur et à mesure que l'on s'éloigne de la cité. La colonne VII (p. 4), total de population pour 100 hommes, est particulièrement parlante. Les trois sous-chefferies



Photo Guillaume

*Vue prise des contreforts et montrant l'extrémité du lac, la ville d'Usumbura et un grande partie des sous-chefferies Rwakayero et Rutaganda (à l'horizon les montagnes du Kivu)*



Photo Guillaume

*Tête d'homme à Mugina  
(sous-chefferie Berahino)*

se présentant les premières sur les trois lignes précitées offrent des indices extrêmement faibles : Sinanse : 273 ; Rwakayero : 263 ; Rutaganda : 260. Suivons la route de Rumonge ; Sinanse : 273 ; Bagaya : 311 ; Kisage : 331. La route d'Uvira : Rutaganda : 260 ; Binonde : 275. La route de Shangungu : Rwakayero : 263 ; Mushatsi : 311 ; Rwamibango : 284 ; Kabutura : 346 ; Boyi : 388 ; Kapomora : 385 ; Berahino : 395 ; Rukoro : 413 ; Mudabari 512.

De même pour la colonne I (pourcentage de femmes) : de 80 femmes pour cent hommes en sous-chefferies Sinanse et Rutaganda, on monte à 100 chez Rukoro, 110 chez Mutabari.

De même pour la colonne VI (nombre d'enfants pour 100 femmes) de 85 chez Rutaganda, on passe à 125 chez Rwamibango, 133 chez Bagaya, 149 chez Kabutura, 155 chez Kisage, 171 chez Mfizi, 191 chez Rukoro ; dans les contreforts à 216 chez Boyi, 241 chez Nsavve, 249 chez Mudabari.

Le nombre de ménages sans enfants pour 100 hommes mariés, de 40 chez Rwakayero, descend à 35 chez Binonde, 28 chez Mushatsi, 22 chez Kabutura, 16 chez Kapomora, 15 chez Berahino.

Incontestablement, il y a donc plus de femmes et plus d'enfants loin d'Usumbura. Quelles sont les raisons de cet état de choses ?

1<sup>o</sup>) *l'immigration* : Des centaines de jeunes indigènes adultes : mais célibataires descendent des montagnes pour venir se louer à Usumbura, soit dans le but d'y trouver un emploi définitivement, soit pour y ramasser un pécule qui leur permettra de prendre femme et de s'établir. Ce chapitre sera étudié plus loin : ce qui nous intéresse ici, c'est l'incidence de ce phénomène sur la démographie.

2<sup>o</sup>) *l'état sanitaire* : tous ces jeunes gens, et en général la population des sous-chefferies limitrophes d'Usumbura, se borne la plupart du temps à s'établir de façon tout à fait précaire, à se construire une hutte qui est plutôt un gîte extrêmement rudimentaire. Elle n'est pas installée à demeure sur une terre comme la population coutumière, elle se borne à cultiver un champ de manioc et se fournit au marché pour le surplus. En outre, elle s'accumule sur des espaces restreints, comme la carte de répartition de la population jointe à cette étude le démontre à suffisance. 1.700 habitants pour les villages de la sous-chefferie Rwakayero avoisinant immédiatement la Circonscription Urbaine, 4100 habitants pour l'étroite sous-chefferie Sinanse. On comprend que l'état sanitaire de ces populations, plus exactement l'état d'hygiène, ne peut être idéal.

3<sup>o</sup>) *l'état moral* : Il est certain que la proximité des Centres extra-coutumiers (inclus dans la Circonscription Urbaine), avec leurs débits de boissons et leurs prostituées, ne peuvent qu'exercer une influence néfaste sur l'indigène, qui, par la force des choses, se refuse de plus en plus à constituer un ménage, à fonder un foyer, et préfère dissiper son argent en beuveries, ou en vêtements et en souliers d'un « luxe » criard qui lui permettront de se pavaner au marché le dimanche matin. Il est probable aussi que les pratiques d'avortement sont plus connues et plus utilisées par suite de la proximité des centres.

Parallèlement à ces particularités démographiques, on relève aux environs d'Usumbura, comparativement aux sous-chefferies plus éloignées, un véritable paupérisme indigène. Il y a pour 100 hommes : 54 têtes de bétail en sous-chefferie Sinanse, 51 chez Rutaganda, 81 chez Binonde, 86 chez Kisage, 91 chez Bagaya, 96 chez Rwamibango, 135 chez Kabutura, 175 chez Kapomora, 176 chez

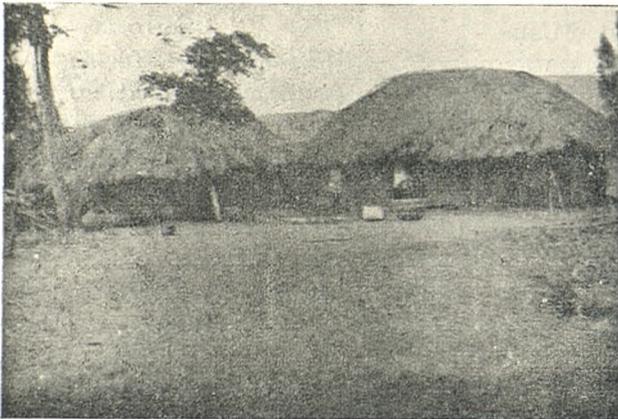


Photo Guillaume

*Hutes indigènes en ss-ch. Sinanse*

Mfizi, 205 chez Mudabari. De même pour la polygamie, qui doit être considérée comme un indice de richesse. Une seconde femme, c'est une servante de plus pour le Murundi, c'est un second travailleur qui cultivera un second champ de coton et rapportera un second billet ; c'est une seconde parturière de garçons qui travailleront et de filles dont on tirera des dots Pour 100 hommes, il y a 1,9 polygame chez Sinanse, 2,2 chez Bagaya, 3,2 chez Rwakayero, 4,9 chez Rutaganda, 7 chez Binonde, 7,4 chez Mushatsi, 9,6 chez Kabutura, 10,7 chez Boyi, 12,7 chez Kapomora, 12,4 chez Hagora, 12 chez Mfizi, 22,6 chez Yusuf, 14,6 chez Rukoro, 20,5 chez Mudabari. Pour 100 hommes, il y a 6 vaches seulement chez Sinanse, 10 chez Rwakayero, 78 chez Binonde, 156 chez Rwamibango, 144 chez Kabutura, 33 chez Boyi, 36 chez Nsavye, 92 chez Kapomora, 75 chez Berahino, 90 chez Hagora, 189 chez Mfizi ; les faibles pourcentages de la région de Bugarama sont dus à la grande épizootie qui anéantit le bétail en 1947.

Ce paupérisme relève des mêmes causes que la dépopulation signalée plus haut :

1<sup>o</sup>) Les jeunes gens descendant de la montagne n'ont aucun bien, puisque c'est pour tenter d'en acquérir ou au moins de trouver un gagne-pain qu'ils viennent se louer à Usumbura.

2<sup>o</sup>) A part certaines catégories de salariés (boys, chauffeurs, etc.) le salaire des travailleurs n'est en général pas très élevé. Il est cependant suffisant pour les indigènes qui descendent chaque jour des premières-sous-chefferies de la montagne où ils ont leurs habitations, et des champs de vivres que leurs femmes ou leurs enfants cultivent. Par contre, dans les sous-chefferies Rwakayero (surtout pour les collines Mutanga et Vugizo, dont la population presque intégrale est contractée à Usumbura) et Sinanse (surtout pour les collines Musage et Kinanira, même situation), d'une part la densité de la population est telle que les superficies disponibles sont insuffisantes pour établir des cultures vivrières nombreuses ; et d'autre part, même s'ils disposaient des terrains disponibles, ces indigènes pour une grande partie ne pourraient pas les cultiver puisqu'il s'agit dans bien des cas de célibataires qui ne quittent le travail que le soir, et qui sont donc contraints de se procurer presque toute leur nourriture au marché d'Usumbura, où les prix sont très élevés.

3<sup>o</sup>) Enfin, le voisinage des centres extra-coutumiers fait de ces indigènes, vis-à-vis de leurs congénères de la brousse, des « citadins ». Peut-être n'y a-t-il pas en réalité paupérisme, mais mauvaise utilisation de l'argent. Là où le Murundi de la plaine achète une vache ou paie la dot d'une seconde femme, l'indigène des environs d'Usumbura préfère un veston, des souliers ou une bicyclette. Les cabarets du village Belge exercent eux aussi, à n'en pas douter une fâcheuse attraction, et dévorent une bonne part du budget.

## 2<sup>o</sup>) L'influence des variations d'altitude.

L'influence des variations d'altitude est tout au moins aussi incontestable que celle de la proximité ou de l'éloignement du Centre d'Usumbura. De toute évidence, il s'agit, en ordre principal au moins, de causes d'ordre climatique. Il ne fait aucun doute, pour n'importe quel indigène de la plaine, que le climat de la montagne ou des contreforts est de loin préférable à celui de la plaine. Il suffit pour s'en convaincre de reprendre le tableau des indices démographiques (p. 4). Pour 100 hommes, il y a en sous-chefferie Kabutura (plaine proprement dite) 346 habitants ; en sous-chefferie Boyi (partie plaine, partie contreforts) 388 habitants ; en sous-chefferie Nsavye (petite minorité en plaine, majorité contreforts, atteignant à la colline Mahande les 1700 mètres d'altitude) 402 habitants, en sous-chefferie Mudabari (presque entièrement montagne) 512 habitants.

A l'intérieur d'une même sous-chefferie, il est tout aussi intéressant d'examiner les différences entre une colline de plaine et une colline de montagne. Ainsi, en sous-chefferie Kisage, pour 172 hommes à la colline Kakungwe, il y a 183 enfants (plaine) ; pour 313 hommes à la colline Masama (montagne), il y a 468 enfants.

L'indigène des contreforts descend cultiver le coton en plaine : il fera s'il le faut trois heures de marche à l'aller et autant au retour, journallement pendant la saison ; si la distance est trop grande, il se construira dans un des villages cotonniers de la plaine, un gîte, une hutte provisoire

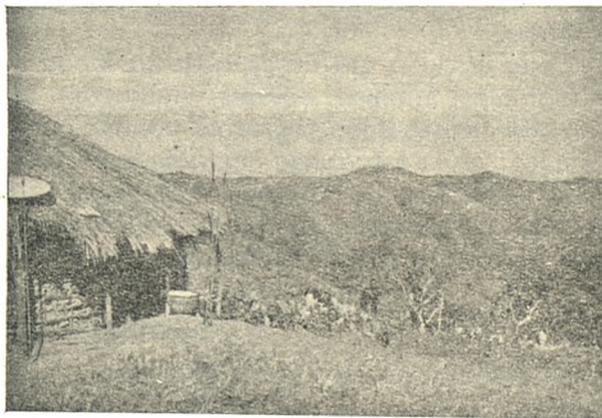


Photo Guilleume

*Mahande (contreforts) Paysage vers la plaine. A l'horizon les montagnes du Kivu*

où il passera la saison, retournant chez lui à chaque occasion pour voir sa famille ou son bétail, aller chercher son impamba (paquet de provisions) ou discuter affaires avec ses voisins. Mais il préfère tout cet inconfort à une installation définitive en plaine ; ses champs de vivres resteront en montagne, près de sa hutte.

### **Démographie de la M. O. I. des grandes concessions**

Le bas du tableau de la page 4 (indices démographiques) donne une idée assez désastreuse de la démographie de la main-d'œuvre.

Les caractéristiques en sont les mêmes que celles des sous-chefferies des environs d'Usumbura (peu de femmes, peu d'enfants) et pour les mêmes raisons : la main-d'œuvre est en effet constituée en grande partie par des jeunes gens descendus de la montagne, pauvres (les riches n'ont pas besoin de travail) et n'ayant bien souvent pas encore fondé un foyer. Cette population est essentiellement saisonnière et instable ; et, comme le renouvellement perpétuel de la M. O. I., en empêchant la formation d'habitudes et la mécanisation du travail, est un manque à gagner pour l'employeur, celui-ci a tout avantage à s'efforcer de stabiliser sa main-d'œuvre. Les moyens sont simples à concevoir, sinon peu coûteux à réaliser : favoriser la constitution de familles par un système d'indemnités familiales équitables ; construction d'habitations plus spacieuses et plus saines ; octroi d'indemnités d'ancienneté ; et enfin abandon du système des camps compacts, auxquels on souhaiterait voir se substituer des agglomérations conçues sur le modèle des cités-jardins, ce qui permettrait au travailleur d'avoir près de son habitation son champ de manioc ou de haricots-mâis.

### **Répartition de la population**

On se reportera, pour ce chapitre, à la carte de répartition de la population jointe à cette étude.

Cette carte a été dressée de la façon suivante : chaque point noir représente 100 habitants (hommes, femmes, enfants, vieillards). La population d'une colline comprenant 330 habitants a été représentée par trois points ; celle d'une colline de 252 habitants par trois points également ; on a forcé à la centaine supérieure ou inférieure suivant que le nombre des dizaines était supérieur ou inférieur à 5. Dans le cas des collines de moins de 50 habitants, on a établi des groupements de deux ou plusieurs collines. On a vérifié dans chaque cas le nombre total de points par sous-chefferie pour qu'il réponde à la même règle.

### **Instabilité de la population**

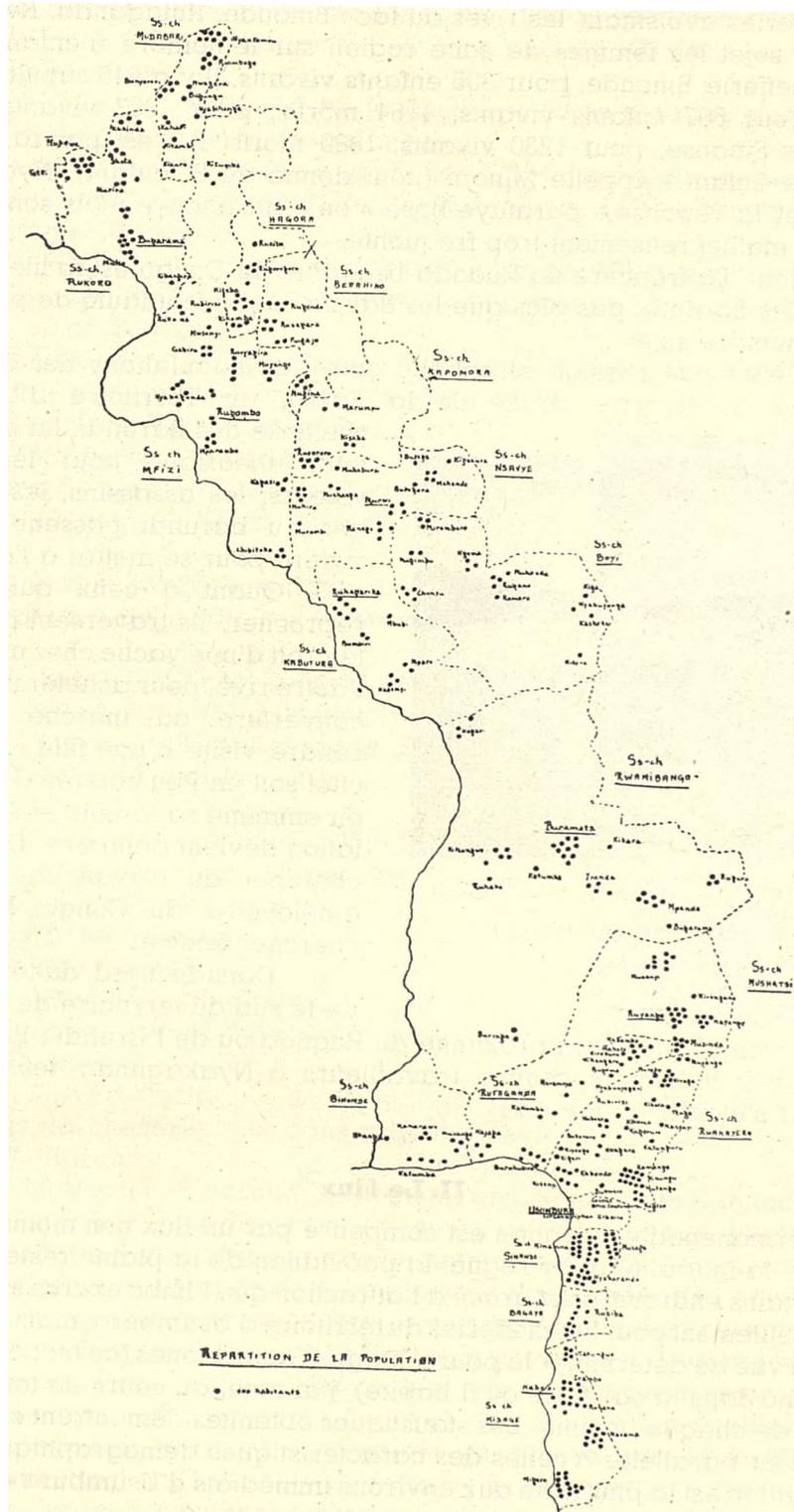
La population de l'Imbo se détruit et se recrée sans cesse, dans un flux et un reflux perpétuel.

Le reflux, c'est la mortalité infantile, l'abandon de certaines collines envahies par les phacochères ou dévastées par les éléphants, l'émigration au Congo ou au Ruanda.

Le flux, c'est l'immigration perpétuelle, c'est l'appât au gain, ou l'impôt à payer, qui amène dans la plaine, à la recherche de travail, une partie de la population des montagnes ; ce sont les Bavira, les Babembe, qui quittent leur pays pour l'Imbo, comme les Barundi de l'Imbo quittent le leur pour le Congo.

### **I. Le reflux**

1°) *La mortalité* : On l'a vu, la plaine se caractérise par des indices démographiques beaucoup plus faibles que ceux de la montagne, se rapprochant déjà de ceux du Congo Belge. La mortalité en général et plus spécialement la mortalité infantile sont particulièrement fortes



dans les sous-chefferies avoisinant les rives du lac : Binonde, Rutaganda, Rwakayero, Sinanse. J'ai interrogé à ce sujet les femmes de cette région sur le nombre d'enfants qu'elles avaient perdus. En sous-chefferie Binonde, pour 305 enfants vivants, il y a 645 sépultures. En sous-chefferie Rutaganda, pour 607 enfants vivants, 1164 morts ; pour 1357 vivants chez Rwakayero 2037 morts ; et chez Sinanse, pour 1230 vivants, 1889 morts. Il n'est pas rare de recenser des familles où l'unique enfant s'appelle Minani (nom donné au 8<sup>e</sup> enfant), Nyarwenda (le 9<sup>e</sup>) ou Buchumi (le 10<sup>e</sup>) ; et la réponse « barafuye bose » ou « barahonye » (ils sont tous morts, ils ont été exterminés) est malheureusement trop fréquente.

2<sup>o</sup>) L'émigration : La frontière du Ruanda-Urundi et du Congo est facile à franchir malgré les crocodiles ; et les Barundi, pas plus que les Bavira, ne se font faute de passer « ha kurya » (au-delà) pour le moindre sujet.

Il n'y a d'ailleurs pas scission essentielle entre les populations des deux rives, puisque une grande partie de la rive droite de la Ruzizi, en Territoire d'Uvira, constitue la chefferie des Barundi. La séparation est donc toute théorique pour les indigènes : les voleurs, les assassins, les déserteurs congolais ou barundi passent immédiatement la rivière pour se mettre à l'abri des poursuites.

Quant à ceux qui n'ont rien à se reprocher, ils traversent pour aller réclamer le croît d'une vache chez un muhutu qui habite l'autre rive, pour acheter une casserole ou une couverture au marché de Luvungi, pour rendre visite à une fille mariée. Que le sous-chef soit un peu coléreux, un rien tracassier, on emmène sa famille et son bétail, et l'installation devient définitive. Les jeunes gens vont chercher du travail chez les colons et les employeurs du Congo, les garçons y vont chercher femme.

Dans le nord du territoire d'Usumbura ou le sud du territoire de Shangugu, la proxi-

mité du Congo se complique de la proximité du Ruanda ou de l'Urundi : les banyarwanda de Bugarama s'engagent volontiers comme travailleurs à Nyakagunda, les Barundi traversent parfois la Lua pour s'établir au Ruanda.

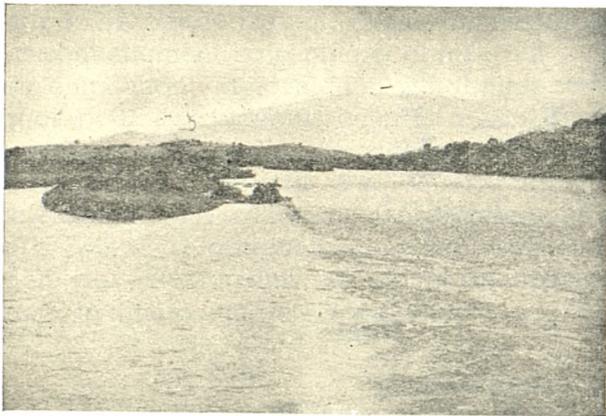


Photo Guillaume

*La Ruzizi au passage d'eau de Kimangu  
(route Nyakagunda-Luvungi)*

## II. Le flux

Ce reflux permanent d'émigration est compensé par un flux non moins permanent d'immigration. Si, malgré la mortalité qui y règne, la population de la plaine reste stationnaire et augmente même à certains endroits, c'est grâce à l'attraction que l'Imbo exerce sur les populations de la montagne, non seulement pour les chefferies du territoire d'Usumbura, mais pour tous les territoires de l'Urundi. En vue de déterminer le pourcentage d'autochtones (ce mot étant entendu au sens étroit d'indigène né dans la chefferie où il habite), j'ai noté, au cours de tout le recensement, le lieu de naissance de chaque homme. Les statistiques obtenues démontrent clairement deux faits, dont les causes sont parallèles à celles des caractéristiques démographiques :

1<sup>o</sup>) l'immigration est la plus forte aux environs immédiats d'Usumbura et diminue au fur et à mesure que l'on s'en éloigne ;

2<sup>o</sup>) l'immigration est beaucoup plus forte dans la plaine proprement dite que dans les contreforts, où elle est la plupart du temps presque nulle.

*Sous-chefferie Kisage* : Pour 801 autochtones nés dans la chefferie, on compte 372 hommes nés en territoire de Bururi, 53 en territoire de Kitega, plus de 100 dans les autres chefferies du territoire d'Usumbura.

*Sous-chefferie Bagaya* : 183 nés dans la chefferie, 88 en d'autres chefferies du territoire, 80 en territoire de Bururi, 32 en territoire de Kitega.

*Sous-chefferie Simanse* : 591 nés dans la chefferie, 554 dans d'autres chefferies du territoire, 116 en territoire de Kitega, 71 en territoire de Muramvya, 147 en territoire de Bururi, 11 au Ruanda, 3 au Tanganyka Territory.

*Sous-chefferie Rutanganda* : 274 nés dans la chefferie, 223 des autres chefferies du territoire, 49 en territoire de Kitega, 82 en territoire de Muramvya, 48 en territoire de Ngozi, 14 en territoire de Bururi, 30 au Ruanda.

*Sous-chefferie Binonde* : 176 nés dans la chefferie, 64 dans les autres chefferies du territoire, 27 en territoire de Kitega, 19 en terr. de Muramvya, 8 en T. de Ngozi, 10 en T. de Bururi, 12 au Ruanda.

*Sous-chefferie Mushatsi* : 344 nés dans la chefferie, 247 des autres chefferies du territoire, 32 en T. de Kitega, 97 en T. de Muramvya, 61 en T. de Ngozi, 36 en T. de Bururi, 8 au Ruanda.

*Sous-chefferie Kabutura* : 304 nés dans la chefferie, 57 dans les autres chefferies du territoire, 46 dans les autres territoires.

*Sous-chefferie Boyi* : 335 nés dans la chefferie, 70 d'autres chefferies du territoire, 70 du territoire de Ngozi.

*Sous-chefferie Nsavye* : 435 nés dans la chefferie, 59 dans d'autres chefferies du territoire, 33 au Ruanda et autres territoires de l'Urundi.

*Sous-chefferies Hagora, Kapomora, Berahino* : Sauf les apports de la chefferie de montagne voisine (Ngendahayo), les autochtones forment la grosse majorité. Le pourcentage de Banyarwanda augmente au fur et à mesure que l'on se rapproche du Ruanda.

*Sous-chefferie Mfizi* : 610 nés dans la chefferie, 209 dans la chefferie Ngendahayo, 47 dans d'autres territoires de l'Urundi, 170 au Ruanda.

*Sous-chefferie Rukoro* (territoire de Shangugu, Ruanda) : 540 nés dans la chefferie, 122 dans d'autres chefferies du territoire, 71 Barundi.

*Sous-chefferie Mudabari* : 7 Barundi seulement, grosse majorité d'autochtones.

N. B. Seuls les apports importants ont été notés, ce qui explique que le total des chiffres pour chaque sous-chefferie ne correspond pas au nombre total des hommes.

Il est facile de remarquer et de comprendre que l'immigration la plus forte est celle des chefferies ou territoires les plus voisins de chaque région étudiée. Les raisons en sont diverses : la majorité des immigrants viennent se louer chez les employeurs d'Usumbura, chez les colons ou dans les grandes concessions. D'autres demandent une terre à un gros propriétaire indigène dont ils deviennent bahutu : ils fondent un foyer et cherchent à rassembler un troupeau qui s'agrandira peu à peu. Ces derniers sont attirés en général par la fertilité des sols de la plaine ; ils sont séduits aussi par la facilité avec laquelle ils pourront y gagner quelque argent en se louant chez les Européens ou chez les indigènes aisés, ou en y cultivant le coton. Dans les premiers mois de l'année, on voit passer sur les routes, venant des chefferies ou des territoires voisins, des caravanes de dix, quinze, vingt hommes qui viennent gagner dans l'Imbo l'argent



Photo Guillaume

Femme Mubembe à Kabezi

de leur impôt. Certains retournent dans leur pays une fois qu'ils ont ramassé quelque argent ; mais certains aussi s'établissent dans la plaine, retournent chez eux pour amener leur famille, leur bétail, qui trouvera dans l'Imbo les meilleurs pâturages du pays.

### Les saisonniers

1°) *Les abisumamwo ou abadeyideyi* : (littéralement « ceux qui travaillent sans entrain » avec une nuance péjorative ; abisumamwo signifiant plus simplement « ceux qui viennent s'approvisionner ») les Barundi de l'Imbo désignent sous l'un de ces deux noms les saisonniers qui descendent de la montagne pour se louer chez les Européens ou les indigènes, aux fins de gagner l'argent de leur impôt, ou de se constituer un pécule qui leur permettra de payer la dot d'une femme et de fonder un foyer. Il s'agit en grande partie, mais non exclusivement, de jeunes gens encore célibataires, ne possédant pas encore de rugo (enceinte clôturant la hutte) dans leur pays. On est assez unanime à penser, non seulement pour les saisonniers, mais pour tous les immigrants, provisoires ou définitifs, que ce sont les moins bons éléments de la société indigène qui quittent ainsi leur colline pour aller vagabonder dans le « Kizungu ». Ceux qui partent, ce sont les fainéants, les traîneurs, ceux qui détestent les sueurs de la houe et la discipline du sous-chef, ceux qui n'ont pas le courage de se construire une hutte et de défricher un « ubwatsi » (terrain) encore vierge. Aussi n'est-ce pas en vain que le Murundi perspicace leur donne le sobriquet péjoratif de Badeyideyi. Souvent d'ailleurs, il ne s'agit même pas d'impôt : on trouve parmi les abisumamwo des gamins de 13 ou 14 ans, vagabonds en rupture d'autorité paternelle, venus chercher un sort. On se demande parfois si ces migrations ont réellement des causes rationnelles, si l'indigène qui part pour l'Imbo n'est pas mû, comme celui des territoires de l'Est qui passe la frontière du Tanganyka Territory ou de l'Uganda, par un mystérieux instinct de transhumance.

2°) *Les cotonniers* : Beaucoup d'indigènes des contreforts descendent dans la plaine pour y cultiver le coton. Ils y construisent de véritables villages provisoires, qui sont occupés intensément surtout à l'époque de la récolte (de mai à août). Les nécessités de la culture du coton s'accordent à merveille avec les exigences du bétail qui, en fin de saison des pluies, s'accommode mal en montagne de l'herbe trop haute, refuge des taons et des tsétsés, et qui trouvera au bord de la Ruzizi l'herbe courte et légèrement salée qui est sa meilleure nourriture.

### L'immigration du Congo Belge

On trouve aux environs d'Usumbura une macédoine de toutes les races du Congo Oriental : Banyabongo, Bavira, Bafurero, Babembe, etc. Mais il ne s'agit pour la plupart que d'individus isolés : il n'y a occupation assez importante que pour les Babembe et les Bavira. Les indigènes islamisés doivent également faire l'objet d'une mention spéciale.

1°) *Les Babembe* : Les principales agglomérations de Babembe dans la plaine sont celles de Kakungwe (sous-chefferie Kisage) : 49 Babembe et leurs familles, groupés en village ; celles de la sous-chefferie Rwakayero (71 familles dispersées) ; de la sous-chefferie Rutaganda (49 familles éparses) ; de la sous-chefferie Mushatsi (29 familles), Rwamibango (49 familles dont 41 au village de Mpanda) et Boyi (38 familles à Chunyu).

Les Babembe sont en général chasseurs ou pêcheurs ; ils emploient pour la chasse des lances beaucoup plus fortes et plus lourdes que celles des Barundi ; ils connaissent le piégeage, et l'on rencontre souvent dans la zone désertique des trous aménagés par eux pour capturer les bêtes sauvages ; ils ont d'ailleurs plus d'intérêt à la chasse que les Barundi, étant friands de ce gibier dont les Barundi se détournent avec dégoût. Le Mubembe pratique également avec beaucoup plus d'habileté l'art de la pêche : là où le Murundi ne connaît que le traditionnel

« rusenga » (nasse, épuisette) et ne pêche que le petit poisson (**ndangara**) le Mubembe pose souvent plusieurs variétés de filets et pêche les plus gros poissons.

La plupart des Babembe installés dans l'Imbo sont originaires de Fizi, Baraka, Uvira. Il s'agit en général de gaillards robustes, moins paresseux que le Murundi, polygames pour la plupart. Ils construisent de véritables villages aux cases alignées et rapprochées, composés de spacieuses huttes de pisé. La pêche leur procure d'excellentes ressources : souvent, on les remarquera parmi les Barundi à leurs vêtements propres.

Il est excessivement difficile de faire dire à un indigène les raisons d'une migration. Dans bien des cas, il s'agit purement et simplement de raisons moutonnières : un parent, un ami est parti, il est bien là-bas, on part aussi. Il semble cependant qu'il faille retenir comme facteurs probables de l'immigration des Babembe la fertilité des sols de la plaine, particulièrement pour le manioc, et aussi la sécurité vis-à-vis du service militaire dont ils jouiront au Ruanda-Urundi.

2<sup>o</sup>) *Les Bavira* : Les Bavira et Bafurero, comme on l'a déjà dit, se différencient beaucoup moins des Barundi que les Babembe. Ils se mêlent aux Barundi des villages où ils s'installent ; tout au plus les Barundi se permettent-ils à l'occasion une légère moquerie lorsqu'ils reconnaissent l'accent kifurero. Ils ne constituent pas de villages séparés et leurs occupations sont sensiblement les mêmes que celles des autochtones. On en trouve une concentration assez importante dans les sous-chefferies Sinanse (17 familles), Rwakayero (31 familles), Rutaganda (84 familles), Binonde (67 familles), Mushasti (26 familles), Rwamibango (10 familles), Kabutura (10 familles), Mfizi (16 familles), Yusuf (15 familles), Rukoro (26 familles). Les raisons de migration des Bavira vers le Ruanda-Urundi sont les mêmes que celles de l'émigration des Barundi vers le Congo : palabres, exactions des autorités indigènes, difficultés parfois légères, ou simplement bougeotte inguérissable.

3<sup>o</sup>) *Les Waswahili* : (Islamisés) Les centres extra-coutumiers de Rugombo et Bugarama sont habités théoriquement par des islamisés théoriquement, car il s'agit plutôt de Musulmans-imitations. En les interrogeant, sur leurs croyances, j'ai trouvé à peine une dizaine de Waswahili bon teint dans les deux centres. Ils sont originaires, soit de l'endroit même, soit de Rumonge ou d'Usumbura. Quant au surplus, il est intégralement composé de Barundi ou Banyarwanda « apostats », incapables de donner fût-ce quelques notions d'islamisme, mangeant, buvant, fumant, sans se soucier du Coran, portant le kanzu aussi longtemps qu'il ne les incommodent pas, et parlant Kirundi ou Kinyarwanda. Le Murundi vient chez Ali, Alfani ou Rashidi en qualité de boy, de muhutu, d'esclave ; après trois ou quatre ans, il se revêt d'un vieux kanzu de son patron, change de nom, baragouine « Iambe » et « Kwa heri » et se déclare Muswahili, avec une sorte de snobisme parce qu'en mettant la robe, il lui semble passer dans la classe des maîtres.

### Les Batwa

L'origine des Batwa est fort discutée : ils seraient la véritable population autochtone et initiale du pays et auraient été rejetés ensuite au rang de classe inférieure, dont ils ont contracté le complexe de timidité, le réflexe de fuite. Leur taille, sans être aussi petite que celle des Pygmées, est inférieure à celle de la moyenne des Barundi. Ils sont essentiellement nomades et changent de résidence au moindre motif. Beaucoup d'entre eux s'enfuient encore devant l'Européen comme les animaux de la forêt ; dans plusieurs cas, ils échappent à l'autorité du sous-chef qui ne réussit pas à leur faire payer l'impôt tant ils sont fuyants et insaisissables, insolubles aussi à force de pauvreté. D'autres s'humanisent, cultivent le coton, paient l'impôt.

On ne trouve pas de Batwa dans la plaine proprement dite. Ils recherchent le secret des contreforts et des montagnes, se construisent des huttes misérables qui sont plutôt des gîtes de bêtes ; vivent à l'écart des Barundi qui les rejettent comme la peste, chassent et tournent des pots d'argile.

J'en ai relevé 21 familles chez Mushatsi, 47 chez Rwamibango, 43 chez Boyi, 48 chez Nsavye, 6 chez Kapomora, 30 chez Berahino, 12 chez Hagora.



Photo Guillaume

*Mutwa Musenyi*

Ils sont repoussés par les Barundi qui leur défendent l'entrée de leurs huttes ; ils sont écartés de tout emploi ; ils connaissent des danses coutumières toutes particulières (ikigande). Leur langue est le kirundi, leurs noms sont semblables à ceux des Batutsi ou des Bahutu ; cependant ces derniers les reconnaissent à leur accent, particulièrement à la prononciation du R qui, au lieu d'être fortement roulé, s'efface et devient à peine perceptible.

#### **Situation de la main-d'œuvre.**

On a vu par les tableaux de recensement ci-dessus que les plus importants des employeurs de la plaine sont la Cie de la Ruzizi à Murago, Musenyi et Nyakagunda, la Cie du Kivu à Kivoga et la Minétain à Muhira ; on a vu également quelle est l'importance de la main-d'œuvre qu'ils utilisent.

Il existe d'autres petits employeurs en grand nombre : citons les fabricants de chaux à Kihungwe, les briquetiers de Kisenyi (Ndahangwa), les colons détenteurs des boisements de Nkagara, la concession Cavadias, les concessions de Kabamba. Mais il ne s'agit pas là de centaines de travailleurs : les effectifs sont très restreints. D'autre part, les indigènes engagés ne sont pas enlevés réellement au milieu coutumier : il s'agit dans la plupart des cas soit de saisonniers, soit d'autochtones

résidant dans le voisinage immédiat des concessions et retournant chez eux après le travail. Pour la majorité des sous-chefferies de la plaine, sauf celles qui intéressent les gros employeurs déjà cités et dont les apports en M. O. I. ont été fixés par les tableaux de recensement, le pourcentage des indigènes enlevés à la vie coutumière est faible.

Il faut cependant faire une exception pour les sous-chefferie Rwakayelo et Simanse.

1<sup>o</sup>) *Rwakayero* : Les villages des environs d'Usumbura sont habités en majeure partie par des indigènes contractés à Usumbura. En outre, la sous-chefferie comprend les grosses concessions de Murago (Cie de la Ruzizi) et Kivoga (Cie du Kivu) auxquelles elle fournit une bonne partie de la main-d'œuvre ; le boisement C. A. C. de Kikoma, et les cités-jardins, dont les terrains ont été récemment expropriés. On comprendra que peu d'indigènes restent vacants pour les travaux coutumiers et que les terres disponibles ne sont pas légion. Il semble que, pour assurer l'ordre parmi toute cette population déracinée, il faudrait constituer en zone extra-coutumière (villages regroupés, police spéciale) au moins la partie sud de la sous-chefferie jusqu'à la rivière Kikoma.



Photo Guillaume

*La sous-chefferie Sinanse, vue de la route de Kitega. Au second plan, Usumbura (on distingue les habitations et la jetée)*

2°) *Sinanse* : le nord de cette sous-chefferie est, plus encore peut-être que le sud de la sous-chefferie Rwakayero, le lieu d'élection des travailleurs d'Usumbura. Outre les nombreux contribuables du sous-chef Sinanse qui y sont établis à demeure, on y trouve les gîtes de travailleurs originaires de la montagne qui y séjournent toute la semaine et ne retournent chez eux que le samedi, et les maisons provisoires des abisumamwo. Si l'on pense aux expropriations qui s'y poursuivent et aux concessions qui y abondent, on se rendra compte que d'ores et déjà, cette sous-chefferie est extra-coutumière de fait, jusqu'à la Kanyosha. Au-delà de cette rivière en effet, le pourcentage de contractés devient beaucoup plus faible vu l'éloignement du centre ; les indigènes restent en majorité attachés à leurs champs, dont ils vendent les produits au marché d'Usumbura. De même que pour le sud de la sous-chefferie Rwakayero, il serait souhaitable que le nord de la sous-chefferie Sinanse, jusqu'à la Kanyosha, devienne entièrement zone extra-coutumière.

## DEUXIEME PARTIE

### ECONOMIE

#### **Aperçu du revenu moyen des diverses classes de la population**

On peut affirmer d'abord d'une façon générale que la population de la plaine est plus riche que celle de la montagne. Cette aisance relève de facteurs variés, dont le principal est la variété des ressources qui s'offrent à elle. Citons-en quelques-unes :

a) *le travail salarié* est la plus commune et est devenu, au fur et à mesure que croissait la demande de M. O. I. à Usumbura, de plus en plus rémunérateur. Le nombre d'indigènes employés par les industriels, les commerçants, les constructeurs, les briquetiers, les colons, augmente chaque jour, et les salaires ont atteint des taux très élevés. Songeons qu'un simple travailleur non qualifié peut se faire facilement dix francs par jour et payer son impôt après un mois de travail, pour peu que sa femme cultive son champ de manioc ou de maïs et qu'il puisse, chaque jour ou chaque semaine, emporter ses provisions en partant au travail. De même, il suffira à n'importe quel indigène de venir se louer passagèrement chez un employeur quelconque pour lui permettre de réunir les quelques billets avec lesquels il se procurera dans le commerce de traite la couverture, le capitula, le pagne qu'il désire.

b) *la pêche*, pour les habitants des sous-chefferies bordant le lac, est une ressource très lucrative, et les pêcheurs sont sans conteste parmi les plus riches des habitants de l'Imbo. Le ndagara pêché par les Barundi et séché par leurs soins se répandra d'Usumbura jusque sur tous les marchés de l'intérieur, vendu à des prix très élevés (1 à 2 frs la poignée). Le gros poisson, pêché par les Babembe, trouvera parmi les Européens d'Usumbura, de nombreux acheteurs, et rapportera 15 à 20 frs au kg. Les indigènes de Kagari et Kibungwe (sous-chefferie Rwamibango) se livrent également à la pêche dans le lac Kinake lorsque, en fin de saison sèche, les eaux de celui-ci n'ont plus qu'une médiocre profondeur. A Bugarama enfin, au-dessus des premiers rapides qui empêchent le passage des crocodiles, les indigènes pratiquent la pêche dans la Ruzizi.



Photo Guillaume

*Pêcheurs au lac Kinake (près de la Ruzizi un peu au sud de la Kagumuzi)*

c) *La vente du coton* est une des importantes ressources de l'indigène de l'Imbo, Le rendement moyen d'un champ ordinaire dépasse souvent 200 et peut atteindre 300 kgs, ce qui fournissait à l'indigène en 1943 une somme variant d'habitude entre 700 et 1000 frs, et lui



Photo Guillaume

*Champ de coton en bordure du lac Tanganyika*

rapportera en 1949, grâce à l'augmentation des prix du coton, de 1000 à 1500 frs. La somme est rondelette ; sans doute beaucoup d'indigènes doivent-ils en distraire une partie pour payer le ou les travailleurs qui ont ensemencé, sarclé, recueilli, arraché le coton ; mais ce n'est pas là une nécessité, et l'indigène plus pauvre ou plus courageux peut parfaitement suffire à l'entretien de son champ sans recourir aux abadeyideyi. La période des marchés coton est bien connue des collecteurs d'impôt, de même que des commerçants de traite ; c'est l'époque où l'indigène peu aisé, le cultivateur sans bétail, s'acquitte de l'impôt et s'achète les quelques vêtements, les quelques objets nécessaires. On sait aussi que les Ababo ou Abanyimbo (habitants de l'Imbo) polygames emploient

leur deuxième, leur troisième femme, à cultiver un second, un troisième champ de coton, quitte à leur donner sous forme de compensation un pagne multicolore au moment des marchés.

d) Le centre européen et le centre indigène d'Usumbura sont de grands consommateurs de vivres et autres fournitures de toutes sortes. Chaque jour, des caravanes d'indigènes porteurs de paniers, de cruches, de bottes, arrivent au marché d'Usumbura. Citons les vivres pour indigènes : manioc, maïs, arachides, haricots, pois, etc. ; les légumes, les œufs, le lait, le poisson. Outre les vivres, toutes sortes de fournitures sont demandées par les industriels, les constructeurs, les privés : ainsi le charbon de bois, les matete, la paille pour les constructions provisoires.

e) *Le bétail* fournit également aux indigènes des ressources très importantes. Les détaillants leur achètent le lait qu'ils peuvent apporter. Les bêtes sur pied sont achetées aux gros prix sur le marché de Muzinda ; les trafiquants Bavira emportent vers le Congo de véritables caravanes de chèvres et de moutons ; les peaux séchées sont vendues elles aussi à des prix très lucratifs.

A noter aussi les circonstances meilleures que l'indigène trouve dans la plaine pour la culture et l'élevage. Le manioc et le maïs, dans ce climat plus chaud, permettent des récoltes inconnues en montagne ; et le bétail trouve près de la Ruzizi les excellents pâturages qui doublent ou triplent la production de lait.

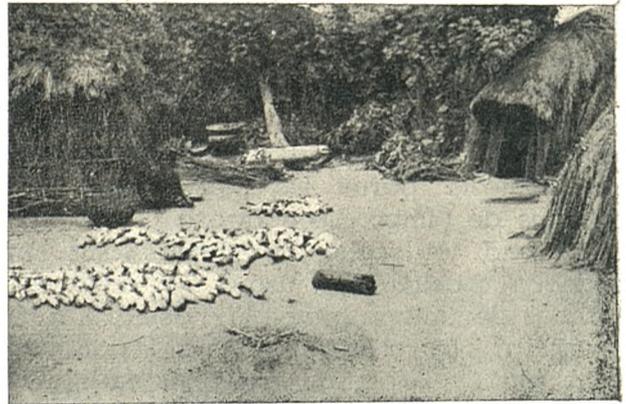


Photo Guillaume

*Une belle récolte de manioc à Musenyi*

Ces différents facteurs ont permis aux Ababo d'améliorer leur standing de vie et leur alimentation. La consommation de la viande, par exemple, est devenue très importante et s'est presque complètement généralisée. Le poisson est également très estimé et à la portée de l'indigène du commun. Parallèlement à l'amélioration de l'alimentation, on constate dans l'Imbo une amélioration certaine de l'habillement indigène. L'usage du milumba — sauf dans les villages reculés des contreforts — est d'ores et déjà un usage révolu. L'indigène peut s'acheter chaque année une couverture, un pagne, et de plus en plus un capitula et une chemise. Beaucoup de femmes déjà se vêtent de pagnes de couleur. On commence à habiller les enfants, même en bas âge.

Dans le domaine de l'habitation, la case rectangulaire en pisé, plus haute, spacieuse, comprenant plusieurs pièces, se généralise de plus en plus dans la plaine. L'indigène, dans beaucoup de cas, a les moyens d'y faire placer une porte fermée d'un cadenas, quelques nattes, une table, des chaises pliantes. Il recourt de plus en plus aux offices des charpentiers indigènes.

Le critère de la richesse est essentiellement la propriété du bétail ou de la terre, ou la polygamie. Cette richesse n'est pas aussi généralement qu'en montagne l'apanage des Batutsi. Beaucoup de bahutu de la plaine sont riches et possèdent de beaux troupeaux. La classe possédante est aussi la classe dirigeante, et cela va de soi, car les grands propriétaires, les grands éleveurs sont aussi, le plus souvent, les indigènes établis dans la région depuis plusieurs générations, et qui y ont étendu de plus en plus les ramifications de leurs « gens » et de leur clientèle, et agrandi leur troupeau. Ce sont eux qui forment la classe des anciens, des conseillers, de ceux qui « piquent le bâton » aux séances du tribunal indigène, les abashingantahe (appelés ainsi parce qu'ils ponctuent chacune de leurs considérations, chacun des points de l'affaire dont ils retracent un résumé après avoir écouté tous les comparants, par un coup de la pointe de leur bâton dans le sol.

### **Les marchés indigènes**

Les marchés indigènes de l'Imbo sont ceux de Mutumba (principal) et Kabezi (secondaire) en sous-chefferie Kisage ; d'Usumbura et Buruhukiro (généralement appelé Kajaga) en chefferie Libakare : de Muzinda, Buramata, Kihara et Rugombo, en chefferie Kaushi : de Bugarama en sous-chefferie Rukoro. D'autres marchés, situés en dehors de la zone étudiée, jouissent également des faveurs des Abamyimbo : citons surtout Luvungi, situé au Congo Belge, en face de Rugambo, attraction irrésistible pour les indigènes du secteur Nord.

Il faut faire une place toute spéciale au marché de Muzinda, dont l'importance ne se limite pas au territoire d'Usumbura, mais s'étend à tout l'Urundi, où affluent le gros et le petit bétail des marchés de l'intérieur et d'où partent en grande partie les bêtes qui ravitailleront la M. O. I. des grands employeurs du Kivu.

Voici quelques prix pratiqués à Muzinda en 1943 :

Chèvres, moutons : 100 à 150 frs pièce

Gros bétail : de 800 à 2000 suivant la grosseur, pour atteindre jusqu'à trois mille pour les taureaux.



Photo Guillaume

*En route pour le marché*

Inzoga (bière indigène) : 50 à 60 frs la cruche ; 3 frs la bouteille  
Peaux de vaches : 25 frs le kg.  
Manioc frais : 3 carottes pour 1 fr.  
Amadudu (carottes de manioc séchées) : 1 pour 1 fr.  
Ikivunde (farine de manioc) : 5 frs pour un plat  
Amavuta y'ingazi ou amamesa (huile de palme) : 6 frs la bouteille  
Umukunga (régime de bananes) : 7 frs  
Ibigori (maïs) : 4 carottes pour 1 fr.  
Inzug; (cloisons pour huttes) : 2 frs  
Pots indigènes : 2 à 3 frs ; 10 frs pour les grandes cruches à bière  
Patates douces ; une dizaine pour 3 frs  
Ivyeme (arachides) : 2,50 le kg.  
Akahuzo (ndagara) : 1 poignée pour 1 fr.  
Umwungu (courge) : 4 frs  
Ikihawanya (potiron) : 2 frs  
Musigati (canne à sucre) : 2 frs  
Ibisunzu (ignames) : 5 frs  
Viande : 13 frs le kg.  
Poules : 10 à 15 frs  
Intore (prunes rouges) : 10 pour 0,50 frs. (se cuisent avec la viande)  
Ikitumba (terre salée pour les vaches) 3 kgs pour 5 frs  
Imikoro (machetes) : 6 frs  
Inkota (épée) : 15 frs  
Ikibezi (hache) : 7 frs  
Ichumu (fer de lance) : 5 frs  
Umuhunda (pointe de fer pour bâtons) : 0,50 fr.  
Haricots : 2,50 à 3,50 frs le kg.  
Sorgho (servant de ferment pour la fabrication de la bière) : 1 fr ; la poignée.

Ces prix varient légèrement de marché à marché et ont encore subi depuis 1948 une légère augmentation ; mais, suivant une ligne générale, ils peuvent être considérés comme une image assez fidèle des prix pratiqués sur les marchés de la plaine.

### **Les Centres Commerciaux**

Il n'existe dans la plaine que deux centres commerciaux : ceux d'Usumbura et Rugombe. Beaucoup d'habitants du secteur nord fréquentent le centre commercial de Luvungi ; et sans doute les habitants de la sous-chefferie Rwamibango poussent-ils souvent jusqu'à Musigati. Le centre de Rugombe comprend quatre magasins de traite : l'activité commerciale doit y être assez faible, étant donné le peu d'importance du marché indigène. Des marchés café sont tenus à Rugombe chaque année pour les planteurs de la chefferie Ngendahayo (chefferie voisine de montagne) : peut-être à cette occasion les commerçants font-ils quelques affaires, du fait qu'il y a là, pour les habitants de la montagne, qui ne disposent dans leur chefferie d'aucun centre commercial, une occasion de se fournir en vêtements ou en objets ménagers. Cependant, il semble que le Murundi préfère passer la Ruzizi à Kimanga pour aller faire ses emplettes à Luvungi où il trouvera une atmosphère plus animée.

---

## TROISIEME PARTIE ETUDES FONCIERES

### Organisation sociale

Il est nécessaire de dire d'abord quelques mots de l'organisation sociale si l'on veut comprendre le régime de tenure des terres.

On ne connaît pas dans la plaine le démarquage sévère entre Mututsi et Muhutu qui existe dans la montagne. La considération s'adresse moins à la race, à la caste qu'à l'argent, aux biens. Cette substitution d'une sorte de bourgeoisie d'argent à une aristocratie racique de Batutsi s'explique d'abord par le caractère composite des populations de la plaine. Des gens de toutes sortes d'origines y ont apporté toutes sortes de coutumes, dont les coins trop durs, les particularités marquantes, sont adoucis par le frottement. D'autre part au contact du grand centre d'Usumbura, l'indigène, gagnant plus facilement et plus largement sa vie, trouvant pour le fruit de ses cultures et ses produits en général un débouché plus facile, s'est très vite rendu compte qu'il existe d'autres sources de richesses que le bétail. Ainsi, plusieurs bashingantahe des sous-chefferies Rutaganda et Binonde ne possèdent pas de bétail, mais plusieurs pirogues ; et c'est le produit de leur pêche qui leur apporte l'aisance.

La crème de cette société indigène sera donc constituée par les riches : gros éleveurs, grands propriétaires de terres ou pêcheurs. Cette classe possédante est composée en majeure partie de vrais autochtones : des indigènes dont le grand-père ou même un aïeul lointain est venu s'installer dans le pays et dont la famille a agrandi de génération en génération ses terres et son troupeau. Lorsque un immigrant arrive, il s'adresse généralement à un de ces gros propriétaires pour en obtenir une terre : en échange, il sera son serviteur, un muhutu, l'aidera à réparer sa maison, à labourer son champ. Il y trouvera son avantage ; l'aide du sebuja qui lui prêterà ses autres bahutu pour construire sa propre hutte, la possession de ses champs (qui en théorie restent au sebuja, mais en réalité ne sont jamais enlevés au muhutu) ; et peut-être au bout de quelques années de bons et loyaux services, une tête de bétail.

Ainsi se constituent de véritables cellules féodales. Cette coutume, espèce de servage très adouci subsiste surtout dans les régions de gros élevage (sous-chefferies Rutagando, Rwamibango, Kabutura) où existe une véritable hiérarchie : le sous-chef, ses grands vassaux, et la masses des serfs. Ce régime disparaît de plus en plus aux environs immédiats d'Usumbura, particulièrement dans les sous-chefferies Rwakayoro et Sinanse, où on ne trouve plus que la poussière des individus séparés, indépendants sans doute, mais aussi privés de toute entr'aide, travaillant pour la majeure partie des Européens et des Asiatiques, et déjà détachés en fait de la société coutumière.

Les bahamagazi (ceux qui appellent, crieurs publics, délégués du sous-chef dans l'exécution des travaux collectifs) ne sont pas toujours des notables, mais souvent de simples indigènes sans fortune. Ce ne sont pas eux qui constituent le degré de la hiérarchie situé immédiatement après le sous-chef, mais bien les bashingantahe, conseillers du sous-chef et



Photo Guillaume

*Vieux fumeur à Rugombo*

parfois ses égaux, en richesse et en considération, sinon en autorité. Ce sont les anciens du pays, établis dans la chefferie depuis plusieurs générations, et ils y ont acquis la richesse de la terre ou du cheptel. Rusés, païens pour la plupart, et polygames (lorsqu'on rencontre un homme qui avoue plus de deux femmes, on peut parier pour le mushingantahe avec 80 chances sur 100 de gagner) ils représentent vraiment la force ancestrale de la coutume, la tradition. Chacun d'eux traîne dans son village une longue suite de bahutu. Il est un fait : c'est que le Mube qui n'a pas trop peur de ses peines devient riche. Les terres sont là, nombreuses, et le soleil, qui fera pousser de magnifiques récoltes de manioc ; il ne faut au jeune homme en âge de payer l'impôt et qui désire s'installer, qu'un peu de courage pour se mettre à défricher : peu à peu, il se fera un pécule, se mariera, prendra une seconde femme, achètera du bétail s'il n'en a pas hérité ; peu à peu, des candidats bahutu viendront lui demander un champ à cultiver, il agrandira ses champs et arrondira ses troupeaux.

*Devoirs mutuels du sebuja et du muhutu* : Ils sont, à peu de chose près, équivalents aux devoirs du suzerain et du vassal au moyen âge. Le sebuja aide ses bahutu, leur paie à l'occasion un habit, un peu de nourriture, leur donne quelque argent pour leur permettre de payer l'impôt ; et, en récompense d'une longue fidélité, jouera son petit bon Dieu en leur donnant une vache : « Yampaye iuka ! » Pour obtenir tout cela, le muhutu doit prier, mendier, faire sa cour, offrir de nombreux pots de bière, aider à cultiver les champs de son patron, le remplacer pour les corvées. Sa dépendance n'est pourtant pas une dépendance d'esclave sur qui le maître aurait droit de vie ou de mort. Il s'agit plutôt d'un contrat bilatéral. Si le muhutu refuse de satisfaire à ses obligations, son maître peut le chasser ; mais si le maître refuse d'aider le muhutu, celui-ci le quitte. Le servage du muhutu était sans doute plus dur jadis ; mais la lente évolution de l'état d'esprit indigène et le contact des Européens l'ont transformé peu à peu en un pacte d'assistance mutuelle. A l'heure actuelle, le sebuja ne peut plus déposséder son muhutu pour un oui ou pour un non : information prise auprès des notables ou des bashingantahe, je n'ai pu relever un seul cas où le muhutu ait été chassé de sa terre ; et pareille mesure ne sera prise de toute façon qu'après jugement au tribunal indigène.

Une chose curieuse à observer lorsqu'on veut comprendre exactement les relations presque familiales entre sebuja et muhutu, c'est la confusion qui persiste dans l'esprit des indigènes entre enfants et bahutu : « Ufise abana ? - Mfise umuhungu umwe, yitwa Mpangaje - Waramuryaye ? Oyaye, n'umuhutu gussa » (As-tu des enfants ? - J'ai un garçon qui s'appelle Mpangaje - Tu l'as bien engendré ? - Non, c'est mon muhutu seulement.) Combien de fois j'ai dû faire précéder ainsi ! Le Murundi « atunze » (possède) bien des choses : ses femmes, ses enfants, de vieilles femmes qu'il a prises à charge, des enfants qu'il a adoptés, ses vaches, ses bahutu, ses chèvres, pour tout cela il emploie le même verbe. Tout cela va et vient dans le rugo, dort pêle-mêle dans les huttes ou l'enclos, les bahutu sont ses enfants et ses enfants sont des bahutu. Data buja, so buja, se buja (mon patron, ton patron, son patron) sont d'ailleurs composés de Data, so, se (mon père, ton père, son père) et d'ubuja (l'esclavage, le servage).

En résumé, la richesse se manifeste en Imbo par bien des signes : les terres, le bétail, les femmes, les pirogues, et même les bahutu, dont le nombre est un indice de la grosse propriété ou du gros élevage. Les femmes ne sont guère d'ailleurs que des bahutu d'un genre spécial : n'oublions pas que, la plupart du temps, ce sont elles qui labourent et cultivent, elles qui préparent la nourriture, elles exclusivement qui soignent les enfants. Au cours du recensement, je demandais à une femme si son mari avait des serviteurs ; elle me répondit, assez savoureusement : « Pas d'autre que moi. »

### La tenure des terres

Le système de tenure des terres est féodal, mais plus en théorie qu'en fait. La terre de l'Urundi appartient au Mwami : on retrouve là la vieille conception qui est à l'origine du régime.

féodal : le roi est d'abord grand propriétaire, propriétaire de toute la terre du royaume, et par conséquent de tout ce qui y vit. Cette propriété étant reconnue, le Mwami l'a déléguée aux chefs qui à leur tour l'ont déléguée aux sous-chefs. Il est caractéristique que le verbe « commander » qu'on applique aux chefs et sous-chefs se traduit en kirundi par « kutwara » qui signifie d'abord « porter ». Le chef et le sous-chef (umutware, de la même racine) sont d'abord ceux qui portent la terre et ses habitants.

C'est au sous-chef que s'adressent l'immigrant qui descend de la montagne où le jeune homme en âge de se mettre en ménage qui demande une terre. Le fait que la propriété de la terre appartient au sous-chef et qu'il ne fait qu'en déléguer la jouissance est bien marqué par la coutume des corvées. On pouvait parler anciennement de véritable servage ; les prestations et cadeaux dus aux chefs et sous-chefs étaient pratiquement en nombre illimité et le pauvre muhutu pouvait s'user vingt ans à travailler dur et à faire d'incessantes courbettes devant son Mututsi avant d'obtenir la jouissance d'une misérable vache qu'on menaçait chaque jour de lui reprendre. Ces corvées se sont réduites de plus en plus pour arriver à un minimum symbolique : 3 jours de travail chez le chef et 10 chez le sous-chef, rachetés à présent au taux modique de 2 frs par jour. Les prestations dues par le muhutu au sebuja se sont-elles aussi fort allégées : pratiquement la propriété de ses champs lui est assurée ; et le servage est devenu un contrat d'assistance entre deux personnes libres, fondé sur les avantages que chacune des parties en retire. Le gros propriétaire a besoin de serviteurs pour cultiver ses terres, soigner, mener paître, traire son bétail, porter les vivres à vendre au marché. L'immigrant a besoin d'une terre à cultiver, d'aide pour construire sa hutte ; il a besoin surtout d'une cellule sociale grâce à laquelle il s'introduira dans la société indigène.

Tout cela ne vaut cependant que pour certaines catégories de cultures : les cultures proprement coutumières, celles qui fournissent les vivres indigènes : manioc, arachides, haricots, maïs, etc., et surtout les bananeraies. Toutes ces terres sont délimitées au décimètre près, et les palabres limites sont fréquentes devant les tribunaux indigènes. Quant aux cultures introduites par nous : coton principalement, et aussi extensions de manioc préventive des famines, les champs sont désignés aux indigènes par le sous-chef, le muhamagazi ou le moniteur agricole, et les emplacements peuvent changer d'année en année. Dans ce cas-là, la terre reste celle de la sous-cheferie, et la jouissance en est donnée à l'indigène à titre précaire. L'autorité agricole ou territoriale établit pour ces cultures des programmes de rotation d'après l'étendue des terres disponibles.

Un indigène qui, pour un motif quelconque, désire changer de sous-cheferie, reçoit une terre au lieu de sa nouvelle résidence. Il abandonne généralement les champs qu'il cultivait près de sa résidence antérieure, après avoir fait la récolte des vivres et des fruits. Lorsqu'il s'agit de biens qui, pour donner du fruit, ont exigé plusieurs années, (principalement les bananeraies (il peut en conserver la propriété même lorsqu'il déménage à condition de les faire entretenir par un journalier.

On ne connaît pas dans la plaine d'interdiction de s'installer pour certains étrangers. Les Babembe ou Bavira sont toujours accueillis par le sous-chef qui y trouve son bénéfice. Il leur désigne une terre vacante.

### **Etude des terres disponibles**

Pour éviter de rendre cette étude trop ardue, j'ai supprimé les chiffres et fait état des seules conclusions. Celles-ci sont fondées sur un calcul strict des superficies concédées, des superficies nécessaires pour cultures vivrières ou industrielles, des superficies nécessaires pour le pacage du bétail. On a donc défalqué le total de ces superficies de la surface totale du terrain. Ce calcul a été fait pour chaque sous-cheferie. En voici les conclusions :

1<sup>o</sup>) *Sous-chefferies Kisage et Bagaya* : Les terres de ces deux sous-chefferies sont surpeuplées et surcultivées. Aucune rotation n'y est possible, le coton est cultivé chaque année sur les mêmes terres. Le bétail va chercher sa nourriture sur les collines de la sous-chefferie voisine ou, en majeure partie, s'amasse dans les étroites pâtures des bords du lac. Il semble qu'il faudrait déplacer le surplus de cette population, soit vers le sud, dans d'autres sous-chefferies moins peuplées, soit vers le nord, dans le futur paysannat de la Basse Ruzizi.

2<sup>o</sup>) *Sous-chefferie Sinanse* : Sous-chefferie condamnée par l'extension croissante du centre d'Usumbura. Terres surpeuplées, où l'habitant peut à peine (au moins au nord de la Kanyosha) cultiver un champ de manioc. Devrait devenir jusqu'à la Kanyosha zone extra-coutumière où les habitants seraient groupés comme dans les C. E. C.

3<sup>o</sup>) *Sous-chefferie Rwakayero* : Condamnée elle aussi en partie par l'extension du centre d'Usumbura. Trouée par les grandes concessions de Nkagara, Murago, Kivoga, les briqueteries, le boisement de Kikomā, les cités-jardins, rejetée de Vugizo par l'accumulation des parcelles résidentielles, elle conserve à peine assez de terres pour permettre une rotation biennale du coton et des vivres. On peut donc sans crainte parler de « saturation ».

4<sup>o</sup>) *Sous-chefferie Rutaganda* : Cette sous-chefferie a été peu touchée par les concessions. Malheureusement, ses terres sont rendues inutilisables sur une grande superficie par les inondations Kivogero-Muzazi qui rendent marécageuse en saison des pluies toute la région de Maravya. L'assèchement de cette région est, avec l'irrigation de la grande plaine qui s'étend de

Musenyi à Buringa et à Kihungwe, un des travaux primordiaux à exécuter dans la plaine pour permettre l'installation des indigènes sur les terres neuves. Il faudrait également tenir compte du fait que les sables de ce pays sont essentiellement à vocation d'élevage. On y voit paître jusqu'à des troupeaux appartenant à des notables de la montagne.

5<sup>o</sup>) *Sous-chefferie Binonde* : Il ne manque pas de terres non plus en sous-chefferie Binonde. L'élevage est la vocation de ces terres sablonneuses situées entre les deux Ruzizi et imprégnées de sel.

6<sup>o</sup>) *Sous-chefferie Mushatsi* : Vastes étendues de terres libres, même si l'on établit pour les cultures existantes des rotations quadriennales. Il faut défalquer des superficies disponibles les terres spongieuses et inutilisables des environs de Musenyi.

7<sup>o</sup>) *Sous-chefferie Rwamibango* : C'est ici de toute évidence que d'immenses étendues pourront devenir le lieu d'installation des indigènes. Il faut cependant tenir compte d'au moins 10 000 hectares probablement stériles (tout le massif Zina-Mtarishwa situé entre la Ruzizi et la haute Kajeke, pays extrêmement accidenté, où le quartz affleure en bien des endroits, repaire des bêtes sauvages, parcouru seulement par les chasseurs Babembe ou Batwa, dont on trouve parfois des gîtes d'affût au fond des profondes galeries forestières) et de l'état de fatigue certain des



Photo Guillaume

*Eléphant abattu dans la plaine de la Basse Ruzizi, près de Buramata*

terres de Mpanda et de Buramata. D'autre part, les terres en bordure de la Ruzizi sont idéales pour l'élevage, comme celles de la sous-chefferie Binonde. Il n'en reste pas moins qu'on pourrait établir, d'abord entre la route de Shangugu et la nouvelle route cotonnière, puis plus tard au-delà de celle-ci, des centaines, peut-être des milliers d'indigènes. 47 familles déjà ont été installées sous Buramata : chaque paysan a reçu un lotissement comprenant 10 parcelles

2°) *Sinanse* : le nord de cette sous-chefferie est, plus encore peut-être que le sud de la sous-chefferie *Rwakayero*, le lieu d'élection des travailleurs d'*Usumbura*. Outre les nombreux contribuables du sous-chef *Sinanse* qui y sont établis à demeure, on y trouve les gîtes de travailleurs originaires de la montagne qui y séjournent toute la semaine et ne retournent chez eux que le samedi, et les maisons provisoires des *abisumamwo*. Si l'on pense aux expropriations qui s'y poursuivent et aux concessions qui y abondent, on se rendra compte que d'ores et déjà, cette sous-chefferie est extra-coutumière de fait, jusqu'à la *Kanyosha*. Au-delà de cette rivière en effet, le pourcentage de contractés devient beaucoup plus faible vu l'éloignement du centre ; les indigènes restent en majorité attachés à leurs champs, dont ils vendent les produits au marché d'*Usumbura*. De même que pour le sud de la sous-chefferie *Rwakayero*, il serait souhaitable que le nord de la sous-chefferie *Sinanse*, jusqu'à la *Kanyosha*, devienne entièrement zone extra-coutumière.

## DEUXIEME PARTIE

### ECONOMIE

#### **Aperçu du revenu moyen des diverses classes de la population**

On peut affirmer d'abord d'une façon générale que la population de la plaine est plus riche que celle de la montagne. Cette aisance relève de facteurs variés, dont le principal est la variété des ressources qui s'offrent à elle. Citons-en quelques-unes :

a) *le travail salarié* est la plus commune et est devenu, au fur et à mesure que croissait la demande de M. O. I. à *Usumbura*, de plus en plus rémunérateur. Le nombre d'indigènes employés par les industriels, les commerçants, les constructeurs, les briquetiers, les colons, augmente chaque jour, et les salaires ont atteint des taux très élevés. Songeons qu'un simple travailleur non qualifié peut se faire facilement dix francs par jour et payer son impôt après un mois de travail, pour peu que sa femme cultive son champ de manioc ou de maïs et qu'il puisse, chaque jour ou chaque semaine, emporter ses provisions en partant au travail. De même, il suffira à n'importe quel indigène de venir se louer passagèrement chez un employeur quelconque pour lui permettre de réunir les quelques billets avec lesquels il se procurera dans le commerce de traite la couverture, le capotula, le pagne qu'il désire.

b) *la pêche*, pour les habitants des sous-chefferies bordant le lac, est une ressource très lucrative, et les pêcheurs sont sans conteste parmi les plus riches des habitants de l'*Imbo*. Le *ndagara* pêché par les *Barundi* et séché par leurs soins se répandra d'*Usumbura* jusque sur tous les marchés de l'intérieur, vendu à des prix très élevés (1 à 2 frs la poignée). Le gros poisson, pêché par les *Babembe*, trouvera parmi les Européens d'*Usumbura*, de nombreux acheteurs, et rapportera 15 à 20 frs au kg. Les indigènes de *Kagari* et *Kibungwe* (sous-chefferie *Rwamibango*) se livrent également à la pêche dans le lac *Kinake* lorsque, en fin de saison sèche, les eaux de celui-ci n'ont plus qu'une médiocre profondeur. A *Bugarama* enfin, au-dessus des premiers rapides qui empêchent le passage des crocodiles, les indigènes pratiquent la pêche dans la *Ruzizi*.



Photo Guillaume

*Pêcheurs au lac Kinake (près de la Ruzizi un peu au sud de la Kagunuzi)*

c) *La vente du coton* est une des importantes ressources de l'indigène de l'Imbo, Le rendement moyen d'un champ ordinaire dépasse souvent 200 et peut atteindre 300 kgs, ce qui fournissait à l'indigène en 1948 une somme variant d'habitude entre 700 et 1000 frs, et lui



Photo Guillaume

*Champ de coton en bordure du lac Tanganyika*

rapportera en 1949, grâce à l'augmentation des prix du coton, de 1000 à 1500 frs. La somme est rondelette ; sans doute beaucoup d'indigènes doivent-ils en distraire une partie pour payer le ou les travailleurs qui ont ensemencé, sarclé, recueilli, arraché le coton ; mais ce n'est pas là une nécessité, et l'indigène plus pauvre ou plus courageux peut parfaitement suffire à l'entretien de son champ sans recourir aux *abadeyideyi*. La période des marchés coton est bien connue des collecteurs d'impôt, de même que des commerçants de traite ; c'est l'époque où l'indigène peu aisé, le cultivateur sans bétail, s'acquitte de l'impôt et s'achète les quelques vêtements, les quelques objets nécessaires. On sait aussi que les Ababo ou Abanyimbo (habitants de l'Imbo) polygames emploient

leur deuxième, leur troisième femme, à cultiver un second, un troisième champ de coton, quitte à leur donner sous forme de compensation un pagne multicolore au moment des marchés.

d) Le centre européen et le centre indigène d'Usumbura sont de grands consommateurs de vivres et autres fournitures de toutes sortes. Chaque jour, des caravanes d'indigènes porteurs de paniers, de cruches, de bottes, arrivent au marché d'Usumbura. Citons les vivres pour indigènes : manioc, maïs, arachides, haricots, pois, etc. ; les légumes, les œufs, le lait, le poisson. Outre les vivres, toutes sortes de fournitures sont demandées par les industriels, les constructeurs, les privés : ainsi le charbon de bois, les matete, la paille pour les constructions provisoires.

e) *Le bétail* fournit également aux indigènes des ressources très importantes. Les détaillants leur achètent le lait qu'ils peuvent apporter. Les bêtes sur pied sont achetées aux gros prix sur le marché de Muzinda ; les trafiquants Bavira emportent vers le Congo de véritables caravanes de chèvres et de moutons ; les peaux séchées sont vendues elles aussi à des prix très lucratifs.

A noter aussi les circonstances meilleures que l'indigène trouve dans la plaine pour la culture et l'élevage. Le manioc et le maïs, dans ce climat plus chaud, permettent des récoltes inconnues en montagne ; et le bétail trouve près de la Ruzizi les excellents pâturages qui doublent ou triplent la production de lait.

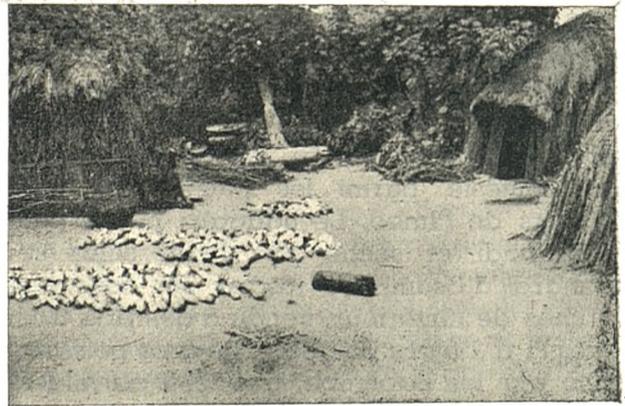


Photo Guillaume

*Une belle récolte de manioc à Musenyi*

Ces différents facteurs ont permis aux Ababo d'améliorer leur standing de vie et leur alimentation. La consommation de la viande, par exemple, est devenue très importante et s'est presque complètement généralisée. Le poisson est également très estimé et à la portée de l'indigène du commun. Parallèlement à l'amélioration de l'alimentation, on constate dans l'Imbo une amélioration certaine de l'habillement indigène. L'usage du milumba — sauf dans les villages reculés des contreforts — est d'ores et déjà un usage révolu. L'indigène peut s'acheter chaque année une couverture, un pagne, et de plus en plus un capitula et une chemise. Beaucoup de femmes déjà se vêtent de pagnes de couleur. On commence à habiller les enfants, même en bas âge.

Dans le domaine de l'habitation, la case rectangulaire en pisé, plus haute, spacieuse, comprenant plusieurs pièces, se généralise de plus en plus dans la plaine. L'indigène, dans beaucoup de cas, a les moyens d'y faire placer une porte fermée d'un cadenas, quelques nattes, une table, des chaises pliantes. Il recourt de plus en plus aux offices des charpentiers indigènes.

Le critère de la richesse est essentiellement la propriété du bétail ou de la terre, ou la polygamie. Cette richesse n'est pas aussi généralement qu'en montagne l'apanage des Batutsi. Beaucoup de bahutu de la plaine sont riches et possèdent de beaux troupeaux. La classe possédante est aussi la classe dirigeante, et cela va de soi, car les grands propriétaires, les grands éleveurs sont aussi, le plus souvent, les indigènes établis dans la régions dequies plusieurs générations, et qui y ont étendu de plus en plus les ramifications de leurs « gens » et de leur clientèle, et agrandi leur troupeau. Ce sont eux qui forment la classe des anciens, des conseillers, de ceux qui « piquent le bâton » aux séances du tribunal indigène, les abashingantahe (appelés ainsi parce qu'ils ponctuent chacune de leurs considérations, chacun des points de l'affaire dont ils retracent un résumé après avoir écouté tous les comparants, par un coup de la pointe de leur bâton dans le sol.

### Les marchés indigènes

Les marchés indigènes de l'Imbo sont ceux de Mutumba (principal) et Kabezi (secondaire) en sous-chefferie Kisaŋe ; d'Usumbura et Buruhukiro (généralement appelé Kajaga) en chefferie Libakare ; de Muzinda, Buramata, Kihara et Rugombô, en chefferie Kaushi ; de Bugarama en sous-chefferie Rukoro. D'autres marchés, situés en dehors de la zone étudiée, jouissent également des faveurs des Abanyimbo : citons surtout Luvungi, situé au Congo Belge, en face de Rugambo, attraction irrésistible pour les indigènes du secteur Nord.

Il faut faire une place toute spéciale au marché de Muzinda, dont l'importance ne se limite pas au territoire d'Usumbura, mais s'étend à tout l'Urundi, où affluent le gros et le petit bétail des marchés de l'intérieur et d'où partent en grande partie les bêtes qui ravitailleront la M. O. I. des grands employeurs du Kivu.

Voici quelques prix pratiqués à Muzinda en 1943 :

Chèvres, moutons : 100 à 150 frs pièce

Gros bétail : de 800 à 2000 suivant la grosseur, pour atteindre jus qu'à trois mille pour les taureaux.



Photo Guillaume

*En route pour le marché*

Inzoga (bière indigène) : 50 à 60 frs la cruche ; 3 frs la bouteille  
Peaux de vaches : 25 frs le kg.  
Manioc frais : 3 carottes pour 1 fr.  
Amadudu (carottes de manioc séchées) : 1 pour 1 fr.  
Ikivunde (farine de manioc) : 5 frs pour un plat  
Amavuta y'ingazi ou amamesa (huile de palme) : 6 frs la bouteille  
Umukunga (régime de bananes) : 7 frs  
Ibigori (maïs) : 4 carottes pour 1 fr.  
Inzugi (cloisons pour huttes) : 2 frs  
Pots indigènes : 2 à 3 frs ; 10 frs pour les grandes cruches à bière  
Patates douces ; une dizaine pour 3 frs  
Ivyeme (arachides) : 2,50 le kg.  
Akahuzo (ndagara) : 1 poignée pour 1 fr.  
Umwungu (courge) : 4 frs  
Ikihawanya (potiron) : 2 frs  
Musigati (canne à sucre) : 2 frs  
Ibisunzu (ignames) : 5 frs  
Viande : 13 frs le kg.  
Poules : 10 à 15 frs  
Intore (prunes rouges) : 10 pour 0,50 frs. (se cuisent avec la viande)  
Ikitumba (terre salée pour les vaches) 3 kgs pour 5 frs  
Imikoro (machetes) : 6 frs  
Inkota (épée) : 15 frs  
Ikibezi (hache) : 7 frs  
Ichumu (fer de lance) : 5 frs  
Umuhunda (pointe de fer pour bâtons) : 0,50 fr.  
Haricots : 2,50 à 3,50 frs le kg.  
Sorgho (servant de ferment pour la fabrication de la bière) : 1 fr ; la poignée.

Ces prix varient légèrement de marché à marché et ont encore subi depuis 1948 une légère augmentation ; mais, suivant une ligne générale, ils peuvent être considérés comme une image assez fidèle des prix pratiqués sur les marchés de la plaine.

### **Les Centres Commerciaux**

Il n'existe dans la plaine que deux centres commerciaux : ceux d'Usumbura et Rugombe. Beaucoup d'habitants du secteur nord fréquentent le centre commercial de Luvungi ; et sans doute les habitants de la sous-chefferie Rwamibango poussent-ils souvent jusqu'à Musigati. Le centre de Rugombe comprend quatre magasins de traite : l'activité commerciale doit y être assez faible, étant donné le peu d'importance du marché indigène. Des marchés café sont tenus à Rugombe chaque année pour les planteurs de la chefferie Ngendahayo (chefferie voisine de montagne) : peut-être à cette occasion les commerçants font-ils quelques affaires, du fait qu'il y a là, pour les habitants de la montagne, qui ne disposent dans leur chefferie d'aucun centre commercial, une occasion de se fournir en vêtements ou en objets ménagers. Cependant, il semble que le Murundi préfère passer la Ruzizi à Kimanga pour aller faire ses emplettes à Luvungi où il trouvera une atmosphère plus animée.

## TROISIEME PARTIE ETUDES FONCIERES

### Organisation sociale

Il est nécessaire de dire d'abord quelques mots de l'organisation sociale si l'on veut comprendre le régime de tenure des terres.

On ne connaît pas dans la plaine le démarquage sévère entre Mututsi et Muhutu qui existe dans la montagne. La considération s'adresse moins à la race, à la caste qu'à l'argent, aux biens. Cette substitution d'une sorte de bourgeoisie d'argent à une aristocratie racique de Batutsi s'explique d'abord par le caractère composite des populations de la plaine. Des gens de toutes sortes d'origines y ont apporté toutes sortes de coutumes, dont les coins trop durs, les particularités marquantes, sont adoucis par le frottement. D'autre part au contact du grand centre d'Usumbura, l'indigène, gagnant plus facilement et plus largement sa vie, trouvant pour le fruit de ses cultures et ses produits en général un débouché plus facile, s'est très vite rendu compte qu'il existe d'autres sources de richesses que le bétail. Ainsi, plusieurs bashingantaha des sous-chefferies Rutaganda et Binonde ne possèdent pas de bétail, mais plusieurs pirogues ; et c'est le produit de leur pêche qui leur apporte l'aisance.

La crème de cette société indigène sera donc constituée par les riches : gros éleveurs, grands propriétaires de terres ou pêcheurs. Cette classe possédante est composée en majeure partie de vrais autochtones : des indigènes dont le grand-père ou même un aïeul lointain est venu s'installer dans le pays et dont la famille a agrandi de génération en génération ses terres et son troupeau. Lorsque un immigrant arrive, il s'adresse généralement à un de ces gros propriétaires pour en obtenir une terre : en échange, il sera son serviteur, un muhutu, l'aidera à réparer sa maison, à labourer son champ. Il y trouvera son avantage ; l'aide du sebuja qui lui prêtera ses autres bahutu pour construire sa propre hutte, la possession de ses champs (qui en théorie restent au sebuja, mais en réalité ne sont jamais enlevés au muhutu) ; et peut-être au bout de quelques années de bons et loyaux services, une tête de bétail.

Ainsi se constituent de véritables cellules féodales. Cette coutume, espèce de servage très adouci subsiste surtout dans les régions de gros élevage (sous-chefferies Rutaganda, Rwamibango, Kabutura) où existe une véritable hiérarchie : le sous-chef, ses grands vassaux, et la masse des serfs. Ce régime disparaît de plus en plus aux environs immédiats d'Usumbura, particulièrement dans les sous-chefferies Rwakayoro et Sinanse, où on ne trouve plus que la poussière des individus séparés, indépendants sans doute, mais aussi privés de toute entr'aide, travaillant pour la majeure partie des Européens et des Asiatiques, et déjà détachés en fait de la société coutumière.

Les bahamagazi (ceux qui appellent, crieurs publics, délégués du sous-chef dans l'exécution des travaux collectifs) ne sont pas toujours des notables, mais souvent de simples indigènes sans fortune. Ce ne sont pas eux qui constituent le degré de la hiérarchie situé immédiatement après le sous-chef, mais bien les bashingantaha, conseillers du sous-chef et



Photo Guillaume

*Vieux fumeur à Rugombo*

parfois ses égaux, en richesse et en considération, sinon en autorité. Ce sont les anciens du pays, établis dans la chefferie depuis plusieurs générations, et ils y ont acquis la richesse de la terre ou du cheptel. Rusés, païens pour la plupart, et polygames (lorsqu'on rencontre un homme qui avoue plus de deux femmes, on peut parier pour le musingantahe avec 80 chances sur 100 de gagner) ils représentent vraiment la force ancestrale de la coutume, la tradition. Chacun d'eux traîne dans son village une longue suite de bahutu. Il est un fait : c'est que le Mube qui n'a pas trop peur de ses peines devient riche. Les terres sont là, nombreuses, et le soleil, qui fera pousser de magnifiques récoltes de manioc ; il ne faut au jeune homme en âge de payer l'impôt et qui désire s'installer, qu'un peu de courage pour se mettre à défricher : peu à peu, il se fera un pécule, se mariera, prendra une seconde femme, achètera du bétail s'il n'en a pas hérité ; peu à peu, des candidats bahutu viendront lui demander un champ à cultiver, il agrandira ses champs et arrondira ses troupeaux.

*Devoirs mutuels du sebuja et du muhutu* : Ils sont, à peu de chose près, équivalents aux devoirs du suzerain et du vassal au moyen âge. Le sebuja aide ses bahutu, leur paie à l'occasion un habit, un peu de nourriture, leur donne quelque argent pour leur permettre de payer l'impôt ; et, en récompense d'une longue fidélité, jouera son petit bon Dieu en leur donnant une vache : « Yampaye iuka ! » Pour obtenir tout cela, le muhutu doit prier, mendier, faire sa cour, offrir de nombreux pots de bière, aider à cultiver les champs de son patron, le remplacer pour les corvées. Sa dépendance n'est pourtant pas une dépendance d'esclave sur qui le maître aurait droit de vie ou de mort. Il s'agit plutôt d'un contrat bilatéral. Si le muhutu refuse de satisfaire à ses obligations, son maître peut le chasser ; mais si le maître refuse d'aider le muhutu, celui-ci le quitte. Le servage du muhutu était sans doute plus dur jadis ; mais la lente évolution de l'état d'esprit indigène et le contact des Européens l'ont transformé peu à peu en un pacte d'assistance mutuelle. A l'heure actuelle, le sebuja ne peut plus déposséder son muhutu pour un oui ou pour un non : information prise auprès des notables ou des bashingantahe, je n'ai pu relever un seul cas où le muhutu ait été chassé de sa terre ; et pareille mesure ne sera prise de toute façon qu'après jugement au tribunal indigène.

Une chose curieuse à observer lorsqu'on veut comprendre exactement les relations presque familiales entre sebuja et muhutu, c'est la confusion qui persiste dans l'esprit des indigènes entre enfants et bahutu : « Ufise abana ? - Mfise umuhungu umwe. yitwa Mpangaje - Waramu vyaye ? Oyaye, n'umuhutu gussa » (As-tu des enfants ? - J'ai un garçon qui s'appelle Mpangaje - Tu l'as bien engendré ? - Non, c'est mon muhutu seulement.) Combien de fois j'ai dû faire préciser ainsi ! Le Murundi « atunze » (possède) bien des choses : ses femmes, ses enfants, de vieilles femmes qu'il a prises à charge, des enfants qu'il a adoptés, ses vaches, ses bahutu, ses chèvres, pour tout cela il emploie le même verbe. Tout cela va et vient dans le rugo, dort pêle-mêle dans les huttes ou l'enclos, les bahutu sont ses enfants et ses enfants sont des bahutu. Data buja, so buja, se buja (mon patron, ton patron, son patron) sont d'ailleurs composés de Data, so, se (mon père, ton père, son père) et d'ubuja (l'esclavage, le servage).

En résumé, la richesse se manifeste en Imbo par bien des signes : les terres, le bétail, les femmes, les pirogues, et même les bahutu, dont le nombre est un indice de la grosse propriété ou du gros élevage. Les femmes ne sont guère d'ailleurs que des bahutu d'un genre spécial : n'oublions pas que, la plupart du temps, ce sont elles qui labourent et cultivent, elles qui préparent la nourriture, elles exclusivement qui soignent les enfants. Au cours du recensement, je demandais à une femme si son mari avait des serviteurs ; elle me répondit, assez savoureusement : « Pas d'autre que moi. »

### La tenure des terres

Le système de tenure des terres est féodal, mais plus en théorie qu'en fait. La terre de l'Urundi appartient au Mwami : on retrouve là la vieille conception qui est à l'origine du régime

féodal : le roi est d'abord grand propriétaire, propriétaire de toute la terre du royaume, et par conséquent de tout ce qui y vit. Cette propriété étant reconnue, le Mwami l'a déléguée aux chefs qui à leur tour l'ont déléguée aux sous-chefs. Il est caractéristique que le verbe « commander » qu'on applique aux chefs et sous-chefs se traduit en kirundi par « kutwara » qui signifie d'abord « porter ». Le chef et le sous-chef (umutware, de la même racine) sont d'abord ceux qui portent la terre et ses habitants.

C'est au sous-chef que s'adressent l'immigrant qui descend de la montagne où le jeune homme en âge de se mettre en ménage qui demande une terre. Le fait que la propriété de la terre appartient au sous-chef et qu'il ne fait qu'en déléguer la jouissance est bien marqué par la coutume des corvées. On pouvait parler anciennement de véritable servage ; les prestations et cadeaux dus aux chefs et sous-chefs étaient pratiquement en nombre illimité et le pauvre muhutu pouvait s'user vingt ans à travailler dur et à faire d'incessantes courbettes devant son Mututsi avant d'obtenir la jouissance d'une misérable vache qu'on menaçait chaque jour de lui reprendre. Ces corvées se sont réduites de plus en plus pour arriver à un minimum symbolique : 3 jours de travail chez le chef et 10 chez le sous-chef, rachetés à présent au taux modique de 2 frs par jour. Les prestations dues par le muhutu au sebuja se sont-elles aussi fort allégées : pratiquement la propriété de ses champs lui est assurée ; et le servage est devenu un contrat d'assistance entre deux personnes libres, fondé sur les avantages que chacune des parties en retire. Le gros propriétaire a besoin de serviteurs pour cultiver ses terres, soigner, mener paître, traire son bétail, porter les vivres à vendre au marché. L'immigrant a besoin d'une terre à cultiver, d'aide pour construire sa hutte ; il a besoin surtout d'une cellule sociale grâce à laquelle il s'introduira dans la société indigène.

Tout cela ne vaut cependant que pour certaines catégories de cultures : les cultures proprement coutumières, celles qui fournissent les vivres indigènes : manioc, arachides, haricots, maïs, etc., et surtout les bananeraies. Toutes ces terres sont délimitées au décimètre près, et les palabres limites sont fréquentes devant les tribunaux indigènes. Quant aux cultures introduites par nous : coton principalement, et aussi extensions de manioc préventive des famines, les champs sont désignés aux indigènes par le sous-chef, le muhamagazi ou le moniteur agricole, et les emplacements peuvent changer d'année en année. Dans ce cas-là, la terre reste celle de la sous-chefferie, et la jouissance en est donnée à l'indigène à titre précaire. L'autorité agricole ou territoriale établit pour ces cultures des programmes de rotation d'après l'étendue des terres disponibles.

Un indigène qui, pour un motif quelconque, désire changer de sous-chefferie, reçoit une terre au lieu de sa nouvelle résidence. Il abandonne généralement les champs qu'il cultivait près de sa résidence antérieure, après avoir fait la récolte des vivres et des fruits. Lorsqu'il s'agit de biens qui, pour donner du fruit, ont exigé plusieurs années, (principalement les bananeraies (il peut en conserver la propriété même lorsqu'il déménage à condition de les faire entretenir par un journalier.

On ne connaît pas dans la plaine d'interdiction de s'installer pour certains étrangers. Les Babembe ou Bavira sont toujours accueillis par le sous-chef qui y trouve son bénéfice. Il leur désigne une terre vacante.

### **Etude des terres disponibles**

Pour éviter de rendre cette étude trop ardue, j'ai supprimé les chiffres et fait état des seules conclusions. Celles-ci sont fondées sur un calcul strict des superficies concédées, des superficies nécessaires pour cultures vivrières ou industrielles, des superficies nécessaires pour le pacage du bétail. On a donc défalqué le total de ces superficies de la surface totale du terrain. Ce calcul a été fait pour chaque sous-chefferie. En voici les conclusions :

1<sup>o</sup>) *Sous-chefferies Kisage et Bagaya* : Les terres de ces deux sous-chefferies sont surpeuplées et surcultivées. Aucune rotation n'y est possible, le coton est cultivé chaque année sur les mêmes terres. Le bétail va chercher sa nourriture sur les collines de la sous-chefferie voisine ou, en majeure partie, s'amasse dans les étroites pâtures des bords du lac. Il semble qu'il faudrait déplacer le surplus de cette population, soit vers le sud, dans d'autres sous-chefferies moins peuplées, soit vers le nord, dans le futur paysannat de la Basse Ruzizi.

2<sup>o</sup>) *Sous-chefferie Sinanse* : Sous-chefferie condamnée par l'extension croissante du centre d'Usumbura. Terres surpeuplées, où l'habitant peut à peine (au moins au nord de la Kanyosha) cultiver un champ de manioc. Devrait devenir jusqu'à la Kanyosha zone extra-coutumière où les habitants seraient groupés comme dans les C. E. C.

3<sup>o</sup>) *Sous-chefferie Rwakayero* : Condamnée elle aussi en partie par l'extension du centre d'Usumbura. Trouée par les grandes concessions de Nkagara, Murago, Kivoga, les briqueteries, le boisement de Kikoma, les cités-jardins, rejetée de Vugizo par l'accumulation des parcelles résidentielles, elle conserve à peine assez de terres pour permettre une rotation biennale du coton et des vivres. On peut donc sans crainte parler de « saturation ».

4<sup>o</sup>) *Sous-chefferie Rutaganda* : Cette sous-chefferie a été peu touchée par les concessions. Malheureusement, ses terres sont rendues inutilisables sur une grande superficie par les inondations Kivogero-Muzazi qui rendent marécageuse en saison des pluies toute la région de Maravya. L'assèchement de cette région est, avec l'irrigation de la grande plaine qui s'étend de

Musenyi à Buringa et à Kihungwe, un des travaux primordiaux à exécuter dans la plaine pour permettre l'installation des indigènes sur les terres neuves. Il faudrait également tenir compte du fait que les sables de ce pays sont essentiellement à vocation d'élevage. On y voit paître jusqu'à des troupeaux appartenant à des notables de la montagne.

5<sup>o</sup>) *Sous-chefferie Binonde* : Il ne manque pas de terres non plus en sous-chefferie Binonde. L'élevage est la vocation de ces terres sablonneuses situées entre les deux Ruzizi et imprégnées de sel.

6<sup>o</sup>) *Sous-chefferie Mushatsi* : Vastes étendues de terres libres, même si l'on établit pour les cultures existantes des rotations quadriennales. Il faut défalquer des superficies disponibles les terres spongieuses et inutilisables des environs de Musenyi.

7<sup>o</sup>) *Sous-chefferie Rwamibango* : C'est ici de toute évidence que d'immenses étendues pourront devenir le lieu d'installation des indigènes. Il faut cependant tenir compte d'au moins 10 000 hectares probablement stériles (tout le massif Zina-Mtarishwa situé entre la Ruzizi et la haute Kajeke, pays extrêmement accidenté, où le quartz affleure en bien des endroits, repaire des bêtes sauvages, parcouru seulement par les chasseurs Babembe ou Batwa, dont on trouve parfois des gîtes d'affût au fond des profondes galeries forestières) et de l'état de fatigue certain des



Photo Guillaume

Eléphant abattu dans la plaine de la  
Basse Ruzizi, près de Buramata

terres de Mpanda et de Buramata. D'autre part, les terres en bordure de la Ruzizi sont idéales pour l'élevage, comme celles de la sous-chefferie Binonde. Il n'en reste pas moins qu'on pourrait établir, d'abord entre la route de Shangugu et la nouvelle route cotonnière, puis plus tard au-delà de celle-ci, des centaines, peut-être des milliers d'indigènes. 47 familles déjà ont été installées sous Buramata : chaque paysan a reçu un lotissement comprenant 10 parcelles

de 40 ares, pour y installer sa hutte et ses cultures en rotation successivement sur chacune des parcelles. Si l'on voulait donner à ce paysannat de grandes proportions, il faudrait résoudre le problème de l'irrigation : il n'y a pas d'eau potable entre la Ruzizi et la Mpanda, la Kajeke et la Ninga n'ayant quère que trois mois de cours pour neuf mois de vacances.

Il y a un second problème : celui des éléphants, qui ravagent périodiquement les cultures. Dans le but d'empêcher leurs déprédations et de défendre les champs, des armes ont été confiées aux notables indigènes ; il est certain aussi que l'ouverture de nouvelles routes et l'installation progressive des paysans rendront de plus en plus rares les invasions des pachydermes.

8°) *Sous-chefferie Kabutura* : La sous-chefferie Kabutura contient encore beaucoup de bonnes terres libres entre la Kagunuzi et la Kaburantwa. Les terres proches de la Ruzizi sont à vocation d'élevage et servent de pâture non seulement au bétail de la sous-chefferie mais à celui des contreforts qui descend en plaine vers février-mars pour chercher de meilleurs pâturages.

9°) *Sous-chefferies Boyi, Nsavye Kapomora, Berahino, Mubari* : Toutes ces sous-chefferies sont régions de contreforts, très accidentées, creusées de profondes galeries forestières où coulent les rivières. Les superficies disponibles ne manquent pas dans les sous-chefferies Boyi, Nsavye et Berahino.

10°) *Sous-chefferie Mfizi* : Celle qui donne, avec la sous-chefferie Rwamibango, les plus vastes disponibilités de terres. Il faut cependant déduire toute la région des contreforts en bordure de la Lua (pointe nord de la sous-chefferie) et d'autres terres noires infertiles (kihomba). Il faudra également tenir compte du fait que le bétail des contreforts descend en plaine en fin de saison des pluies pour paître dans les pâturages proches de la Ruzizi. Un paysannat est installé déjà à Mparambo et compte 68 indigènes et leurs familles, qui se déclarent très heureux de leur installation. Ils ont reçu les mêmes lotissements que les paysans de la Basse Ruzizi. Comme dans la Basse Ruzizi cependant, il serait ici d'une importance primordiale de n'étendre ces lotissements qu'en faveur d'indigènes désireux, et après avoir dans chaque cas obtenu leur accord au sujet du lotissement qui leur serait attribué. Il est illusoire de penser qu'on puisse obtenir des résultats durables en déplaçant en masse les indigènes des contreforts, qui redoutent le climat de la plaine : seul le volontariat peut être envisagé.

11°) *Ss-chefferie Rukoro*. La plaine de Bugarama contient encore des terres libres ; mais cette disponibilité semble due essentiellement à deux causes passagères :

1°) l'anéantissement du bétail de la région par l'épizootie de 1947. S'il faut défalquer des superficies disponibles les 1800 hectares nécessaires aux 450 têtes de gros bétail que la sous-chefferie possédait antérieurement, cheptel que les indigènes reconstitueront peu à peu, il ne reste guère de place pour installer un paysannat.

2°) La dépopulation de la sous-chefferie suite à des causes assez difficiles à déterminer mais parmi lesquelles il faut compter sans aucun doute la maladie du sommeil, qui a longtemps exercé ses ravages sur la population. Certains indices permettent de croire que



Photo Guillaume

*Rugombe. Vue vers les montagnes du Kivu. A droite le boisement de la concession de la Cie de la Ruzizi (Nyakagunda). Le paysannat de Mparambo se situe près de la vallée de la Nyakagunda, au-delà du boisement qui occupe l'extrême gauche.*

Bugarama se repeuplera, ne fût-ce que l'état sanitaire qui s'est beaucoup amélioré suite à la campagne pentamidine. Si cette hypothèse devenait réalité, il ne resterait guère de terres disponibles.

En conclusion, deux paysannats possibles et d'ailleurs déjà amorcés : le plus important dans la région de la Basse Ruzizi ; le second en région de Rugombo. Le plus intéressant, le plus urgent à pousser sur une grande échelle est incontestablement celui de la Basse Ruzizi, parce qu'il permettrait de résoudre nombre de problèmes qui sont d'une importance cruciale pour le pays : ravitaillement du centre d'Usumbura ; décongestionnement des régions surpeuplées et surcultivées du sud, des terres fatiguées de l'est ; regain donné aux cultures cotonnières, ressource principale en argent des populations de l'Imbo. Le paysannat de la Basse Ruzizi offrirait en outre, au départ, l'avantage de pouvoir s'adresser à une nombreuse population, tandis que celle du secteur nord est rare et clairsemée.

---

## QUATRIEME PARTIE

### HYGIENE

Je suis peu qualifié pour traiter cette partie de l'étude ; aussi me bornerai-je à quelques considérations générales, appuyées sur les statistiques de fin d'année des dispensaires de la plaine.

On compte dans la plaine, outre le dispensaire et l'hôpital d'Usumbura, cinq dispensaires : Kabezi, Ruyange, Ruhagarika, Rugombo et Bugarama. Trois agents sanitaires se partagent les devoirs de la Mission Maladie du Sommeil : un pour le sud (Kabezi-Usumbura-Ruyange) ; un pour le centre (Buramata-Musigati) ; un pour le nord (Rugombo-Bugarama).

La maladie du sommeil était sans aucun doute un des fléaux de l'Imbo. La Mission Maladie du Sommeil s'est assigné en 1948 une grosse tâche dans la plaine : les injections préventives de pentamidine à toute la population ; cette campagne a donné les excellents résultats qu'on pouvait en attendre : l'effet immunisant des injections s'étend sur une période de cinq à six mois ; elles seront renouvelées au terme de chaque période.

La malaria, parfois moins grave, est malheureusement beaucoup plus fréquente et véritablement endémique : c'est la crainte de la malaria surtout qui empêche les indigènes des contreforts de venir s'installer dans la plaine. En 1948, 1479 cas furent traités au dispensaire de Kabezi, 2205 à Ruyange, 415 à Ruhagarika, 313 à Rugombo et 588 à Bugarama. La fièvre récurrente elle aussi fait de gros dégâts dans le secteur sud (91 cas à Kabezi, 444 cas à Ruyange).

La pian diminue : 248 cas ont été soignés à Kabezi, 512 à Ruyange, 130 à Ruhagarika, 333 à Rugombo, 385 à Bugarama. La lèpre n'est plus fréquente : 14 cas à Kabezi, 27 à Rugombo.

Enfin, les affections intestinales (dysenterie, entérite, ankylostomiase, ascaris, etc.), les affections du système respiratoire (bronchites, angines, pharyngites, pneumonie, etc.) et les maladies des yeux et des oreilles viennent elles aussi défrayer la chronique des dispensaires.

---

## CINQUIEME PARTIE ENSEIGNEMENT

### I. L'évangélisation dans la plaine

Les Missions catholiques de Mutumba (sous-chefferie Kisage), Usumbura, Musigati, Mabayi, Mwezi et Mibirizi se partagent l'évangélisation de la plaine. Seules parmi elles, les Missions de Mutumba et Usumbura sont situées dans la plaine proprement dite. Les autres Missions n'y ont que des chapelles-écoles.

Il existe dans l'Imbo une seule Mission protestante : la Worldwide Grace Testimony Mission de Vugize-Usumbura. Il existait jadis à Buganda (sous-chefferie Kabutura) une Mission Adventiste du 7<sup>e</sup> jour, mais elle a quitté l'Imbo pour s'installer à Ndora, en territoire de Ngozi. Les adventistes de Ndora possèdent dans la plaine de nombreuses chapelles-écoles. Enfin, la Mission Libre Suédoise a une chapelle-école en sous-chefferie Binonde et une en sous-chefferie Rutaganda.

Les efforts des Missions catholiques n'ont pas eu, tant s'en faut, le même succès dans la plaine que dans la montagne. J'ai relevé par exemple en sous-chefferie Mushatsi seulement 160 chrétiens sur 1023 hommes, soit à peu près 16 % du total. Ce pourcentage vaut également pour les femmes et les enfants, puisque le principe des Missions catholiques est d'évangéliser, non des individus, mais des familles, dans toute la mesure du possible. En sous-chefferie Mperabanyanka (rattachée en 1948 à la sous-chefferie Rutaganda) en comptait 68 chrétiens sur 360 hommes, soit 18 %. On peut estimer à 20 % la proportion générale de catholiques dans la chefferie Kaushi, les chiffres oscillant autour de cette moyenne suivant les régions.

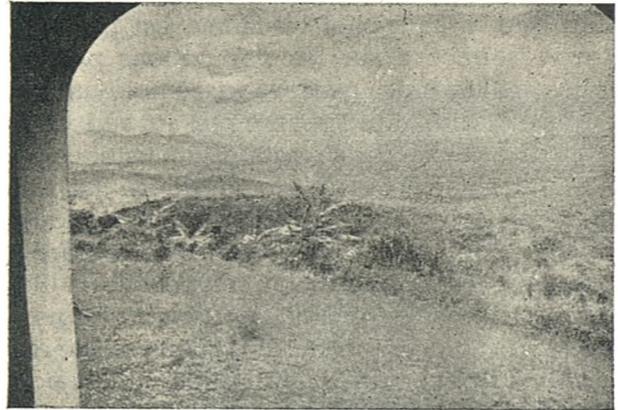


Photo Guillaum

*Vue prise du Tribunal de Murwi vers la plaine*

Quelles sont les causes de ce paganisme persistant qui étonne lorsqu'on y compare les résultats obtenus en montagne ? Tentons de relever les principales :

1°) L'absence de poste principal de Mission dans la plaine. La Mission d'Usumbura est de création relativement récente. La chefferie Kaushi, à part la chapelle de Muzinda desservie par Usumbura, est entièrement dans le ressort des Missions de Musigati et Mabayi, situées en montagne, très loin des villages de plaine. L'influence d'un poste principal de Mission est facile à constater en sous-chefferie Kisage, où la Mission de Mutumba s'est installée depuis quelques années : le pourcentage de chrétiens (757 pour 1342 hommes, soit 56 %) est beaucoup plus élevé.

2°) Le caractère flottant des populations. Il est difficile d'évangéliser une population qui se renouvelle constamment. Le but des Missions catholiques est de créer des familles, des cellules chrétiennes, de travailler le plus possible dans le définitif, dans l'établi. Ce but est difficile à atteindre, on le conçoit, au sein d'une population comprenant un quart ou un tiers de jeunes gens célibataires essentiellement instables, et cherchant l'argent avant tout. En montagne, les indigènes sont installés à demeure, s'accrochent à leur ruge, parce qu'ils y ont leur femme, leurs enfants, leur bétail : la chapelle-école peut y être construite en matériaux définitifs, devenir chose durable, être enfin une sorte d'église de village. Ici, les populations se déplacent trop

souvent, chassées par les bêtes sauvages, par la sécheresse, par un notable tracassier ; il est curieux d'étudier à ce sujet les dossiers fonciers du territoire d'Usumbura. Le nombre de chapelles-écoles demandées depuis quelque vingt ans est trois fois supérieur au nombre de chapelles existantes. Les écoles suivent en effet les populations, se déplacent avec elles. La chapelle-école n'a plus de raison d'être sur une colline désertée. Là sans doute est la raison de la précarité des constructions élevées sur les terrains demandés pour chapelles-écoles. Le plus souvent, elles se bornent à une case en pisé couverte de chaume, alors qu'en montagne on rencontre tant de belles constructions en briques et tuiles.

3°) L'influence des immigrants congolais : les Bavira et les Babembe sont le plus souvent païens et polygames.

4°) L'attachement des Abanyimbo à la polygamie.

Les Missionnaires se plaignent beaucoup des indigènes de la plaine, y déplorent le paganisme persistant, le peu de stabilité des ménages. Ils reconnaissent que les chapelles-écoles y végètent, considèrent comme particulièrement rétive la population de pêcheurs des rives du lac, très difficile à toucher (la majorité se rendant la nuit à la pêche, se reposant durant la journée ou se rendant à Usumbura pour vendre leur poisson, ou en brousse pour couper les roseaux avec lesquels ils entretiendront leurs feux).

La Worldwide Grace Testimony Mission a dans la plaine beaucoup de chapelles mais peu d'adhérents. La Mission Libre Suédoise a obtenu certains résultats en sous-chefferie Binonde, du fait que le sous-chef lui-même est protestant, et que l'influence des croyances des notables est grande encore sur les populations primitives. Les Adventistes du 7<sup>e</sup> jour, lorsqu'ils étaient installés à Buganda, avaient rassemblé un noyau assez important d'indigènes : peut-être, pour être juste, faudrait-il mentionner la séduction exercées sur les indigènes par le caractère dominical et férié du samedi adventiste, ce qui porte à deux le nombre de jours de congé par semaine, les sous-chefs n'aimant guère travailler le dimanche. Le fait que la Mission était alors située dans la plaine était également un facteur favorable. Il ne subsiste à présent à Buganda qu'une école centrale, recrutant ses adhérents dans les sous-chefferies Nsavye et Kabutura. Le nombre d'adventistes en sous-chefferie Boyi est également assez élevé vu la proximité du siège de la Mission à Ndora. Dans la région de Rugombo, ils ne sont qu'une petite minorité. Quant à la région de Bugarama, il n'y existe aucune école protestante.

On compte dans l'Imbo 42 chapelles-écoles catholiques, 16 relevant de la W. G. T. M., 14 adventistes et 2 M. L. S.

### **L'enseignement dans les écoles**

Il n'existe pas dans la plaine d'enseignement officiel pour les indigènes.

*Enseignement primaire* : Il existe une école primaire dans chaque poste principal de Mission, catholique ou protestante : Mutumba, Usumbura et Vugizo. Les élèves qui suivent les cours de ces écoles sont sélectionnés chaque année parmi les catéchumènes des chapelles-écoles, choisis dans les éléments les plus intelligents. Quant aux enfants des écoles du nord, ils sont envoyés soit à Musigati, soit à Ndora, soit à Mabayi, soit à Mibirizi, pour suivre les cours.

L'enseignement donné dans ces écoles comprend la lecture, l'écriture, l'arithmétique, le système métrique, le français à partir de la troisième année. Les enfants y séjournent cinq ou six ans ; du fait qu'ils ont d'abord dû suivre l'enseignement des chapelles-écoles, ils ne commencent guère à l'école primaire avant l'âge de 8 ou 9 ans.

*Enseignement des chapelles-écoles*

Il s'agit ici d'un enseignement plus rudimentaire, du minimum d'instruction que doit posséder un catéchumène pour devenir chrétien.

Les chapelles-écoles sont installées dans les centres de peuplement et se déplacent avec eux. Chacune d'elles est desservie par un catéchiste indigène. Les Missionnaires les visitent périodiquement.

Le cycle d'enseignement des écoles est de quatre ans. Le catéchumène y suit les degrés d'une échelle complexe où il est successivement « umushaka » (celui qui veut), « umunyarwandiko » (celui qui est inscrit), « umunyamudari » (médaillé, lorsque, après un ou deux ans d'instruction, il a satisfait à un petit examen préparatoire), « umunyamasakaramento » (celui qui va recevoir les sacrements) et « umunyabaisimo (celui qui va être baptisé) et enfin « mukristu ». Il y apprend les rudiments de l'instruction chrétienne et la lecture. Les protestants enseignent surtout à leurs élèves la lecture de la Bible.

---

## SIXIEME PARTIE

### ZOOTECHE

I. Recensement du petit et du gros bétail, par subdivision coutumière : v. p. 36.

II. Régime de propriété du bétail :

Le régime de propriété du bétail est à la base de toute l'économie, de toute la vie sociale de l'Urundi. Il semble bien que, théoriquement, le bétail, produit de la terre et se nourrissant d'elle, soit comme elle à l'origine propriété du Mwami. De là viendraient, de même que pour la terre la coutume des corvées, la coutume de l'ingorore, cadeau coutumier en bétail dû jadis au Mwami par les chefs. La possession, la jouissance du bétail, comme celle de la terre, était déléguée en cascade, du Mwami aux chefs, des chefs aux sous-chefs, des sous-chefs aux Batutsi des grandes familles, aux bashingantahe, de ceux-ci à leurs bahutu, etc. Les cadeaux en bétail aux autorités coutumières ont été supprimés par l'autorité européenne. L'essentiel de la coutume, ce qui nous intéresse ici, c'est le contrat d'ubugabire (donation) entre le sebuja et le muhutu.

Le bétail était jadis détenu exclusivement par l'élite racique des Batutsi : il s'agissait en quelque sorte d'un droit régalien, réservé à la race des maîtres, et l'auréole qui entourait ceux-ci s'étendit jusqu'au bétail dont ils avaient la jouissance. Le muhutu, animé du désir de posséder un jour cette vache symbole de la royauté, venait chercher du travail chez un propriétaire quelconque. Pendant des années, il labourait sa terre, trayait ses vaches, lui puisait de l'eau, lui cherchait du bois, le remplaçait pour les corvées, venait lui faire sa cour, lui offrait de nombreux pots de bière. Le sebuja, après lui avoir longtemps promise, finissait par lui confier une génisse ou un veau, objet de ses rêves. Le muhutu n'était pas quitte pour autant ; car, s'il obtenait la jouissance, la propriété restait au Mututsi, et la possession ne lui était accordée qu'à condition de continuer ses bons services, peut-être avec plus d'assiduité encore, car la menace d'être privé de SA vache pesait sur sa tête comme l'épée de Damoclès. Souvent encore, il devait en offrir le lait à son patron ; et surtout, lorsque sa vache devenue adulte commençait à vèler, le croît revenait de droit au sebuja, qui venait « kwokoza » (réclamer le croît) chez lui. De degré en degré, d'ingabire en ingabire, la propriété du bétail devenait inextricablement compliquée et le Mututsi étendait à l'infini les ramifications de ses abagabire, de ses alliances, de ses obligés. D'où le nombre de palabres présentées pour des affaires de vaches

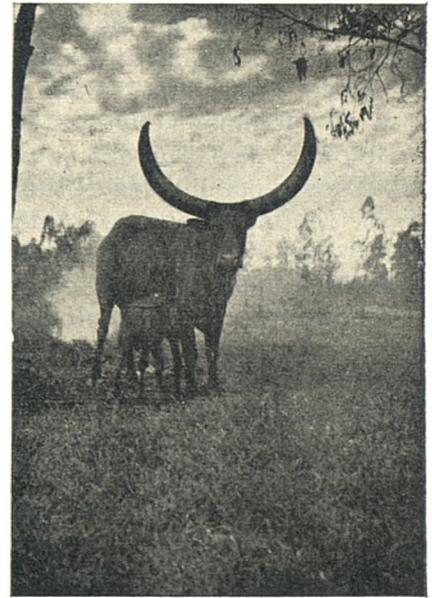


Photo Guillaume

Rugombe. La traite du matin

devant les tribunaux indigènes et résultant, soit des trop grandes exigences du sebuja dosai est, réticences du muhutu. Les questions d'héritage venaient se greffer sur ces questions de propriété pour les rendre tout à fait insolubles.

Cette situation, bien qu'adoucie, subsiste encore aujourd'hui presque intégralement. Sans doute, le servage du muhutu s'est humanisé ; sans doute, le sebuja ne peut plus lui enlever la vache d'ingabire pour un oui ou pour un non ; mais les coutumes restent, et ce sont les querelles de bétail qui défraient le plus souvent la chronique indigène, remplissent les registres des tribunaux et causent en grande partie des haines mortelles de famille à famille.

Dans la plaine, comme on l'a dit précédemment, la suprématie des Batutsi s'est très affaiblie pour laisser la place à la prééminence d'une bourgeoisie d'argent. Le signe de l'aristocratie, de l'élévation, est toujours en ordre principal la propriété du bétail, mais non plus exclusivement : on trouve parmi les bashingantahe des pêcheurs ou de grands propriétaires de terres qui ne possèdent pas de bétail ; et surtout les grands propriétaires de bétail ne sont plus exclusivement Batutsi. Mais la hiérarchie de sebuja à muhutu reste la même. A l'exception de régions rapprochées d'Usumbura (comme la sous-chefferie Rwakayero ou le nord de la sous-chefferie Sinanse) où la société coutumière a vu ses cadres brisés par de trop nombreux engagements chez les employeurs du centre, la population reste divisée en vastes cellules sociales.

Il est facile de crier au servage ; mais on ne peut contester que l'organisation coutumière était fort perfectionnée et constituait en tous cas un bon système de sécurité collective : nul ne s'y perdait, nul ne risquait de s'y trouver livré à lui-même, abandonné, vagabond. Citons l'exemple des vieilles femmes veuves, si nombreuses dans le pays ; il se trouve toujours un ménage pour les recueillir, les abriter, les nourrir. En échange (car le système social murundi est essentiellement un système d'assistance mutuelle, de compensation), elles rendent dans l'enceinte de menus services, puisent l'eau, coupent le bois, gardent les enfants.



Photo Guillaume

*La galerie forestière de la Nyakichu (sous-chefferie Boyi-Pr's Murwi)*

III. *Composition des troupeaux.* Il y a peu de taureaux parmi le bétail de plaine ; beaucoup de taurillons en effet sont vendus sur les marchés avant de devenir adultes, car leur intérêt primordial réside dans l'argent qu'ils rapporteront, soit sur pied, soit sous forme de quartiers de viande qu'on vendra sur la colline. Les troupeaux de plusieurs indigènes étant généralement mélangés dans les pâtures, les bêtes s'accouplent librement. Cependant, certains taureaux sont renommés pour leurs qualités de bons reproducteurs, et les indigènes les recherchent ; dans ce cas, une légère rémunération, ou un cadeau, peut être réclamé par le propriétaire. Certains indigènes possèdent même uniquement un ou deux taureaux destinés à la reproduction.

IV. *Habitudes du bétail :* L'indigène traite ses vaches vers sept heures du matin. Elles vont en pâture vers huit heures, passent à l'abreuvoir vers une heure de l'après-midi et rentrent vers la tombée de la nuit. Elles passent normalement la nuit dans le kraal, formé à l'aide d'un enchevêtrement de branches (imyugariro). Les veaux sont l'objet d'une sollicitude particulière ; pendant quelques mois, outre le lait de la mère, ils reçoivent de l'herbe tendre et dorment dans la hutte avec le petit bétail, près des enfants. On leur donne un médicament contre les vers

(akayoka, petit serpent), feuilles pilées d'un arbrisseau (umutana, ou, à cause de cette propriété, umuyokayoka) qu'on fait ingurgiter aux bêtes en leur tirant la langue. Plus tard, ils paissent d'abord aux environs des maisons, sortent le matin, un peu après les vaches, rentrent vers 11 h. pour éviter les fortes chaleurs, sortent à nouveau vers 3 h. et rentrent un peu avant les vaches.

Tout l'horaire du Murundi (j'entends de l'indigène resté primitif et qui ne s'est pas encore assimilé les heures à la mode kiswahili) s'exprime par les habitudes du bétail : « mu mataha y'nyana » (à la rentrée des veaux, vers 11 heures) ; « mu mashoka y'inka » (à l'abreuvement des bœufs, vers 1 heure) ; « mu mashoka y'inyana » ou « mu masubira y'inyana » (à la sortie des veaux, quand les veaux retournent au pâturage, vers 3 heures), etc.

Comme nourriture spéciale donnée au bétail, il faut citer le kitumba, terre légèrement salée, dont on trouve des gisements à proximité de la Ruzizi, en particulier à Katumba et Burunga. Les indigènes descendent pour en puiser du Mugamba d'Usumbura, de Kitega, de Muramvya, de Ngozi et de Bururi, soit de toutes les régions de grand élevage. Le kitumba mélangé à un peu de sel est donné en nourriture au bétail.

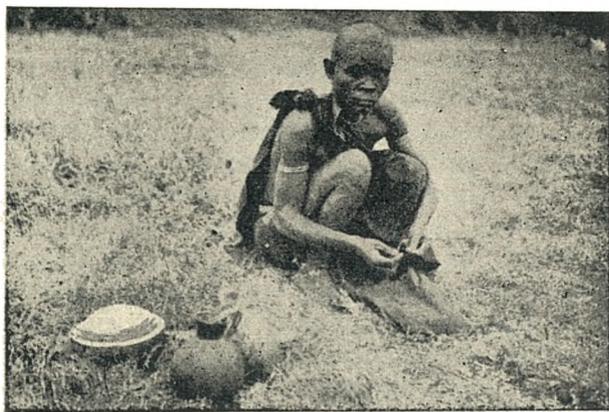


Photo Guillaud

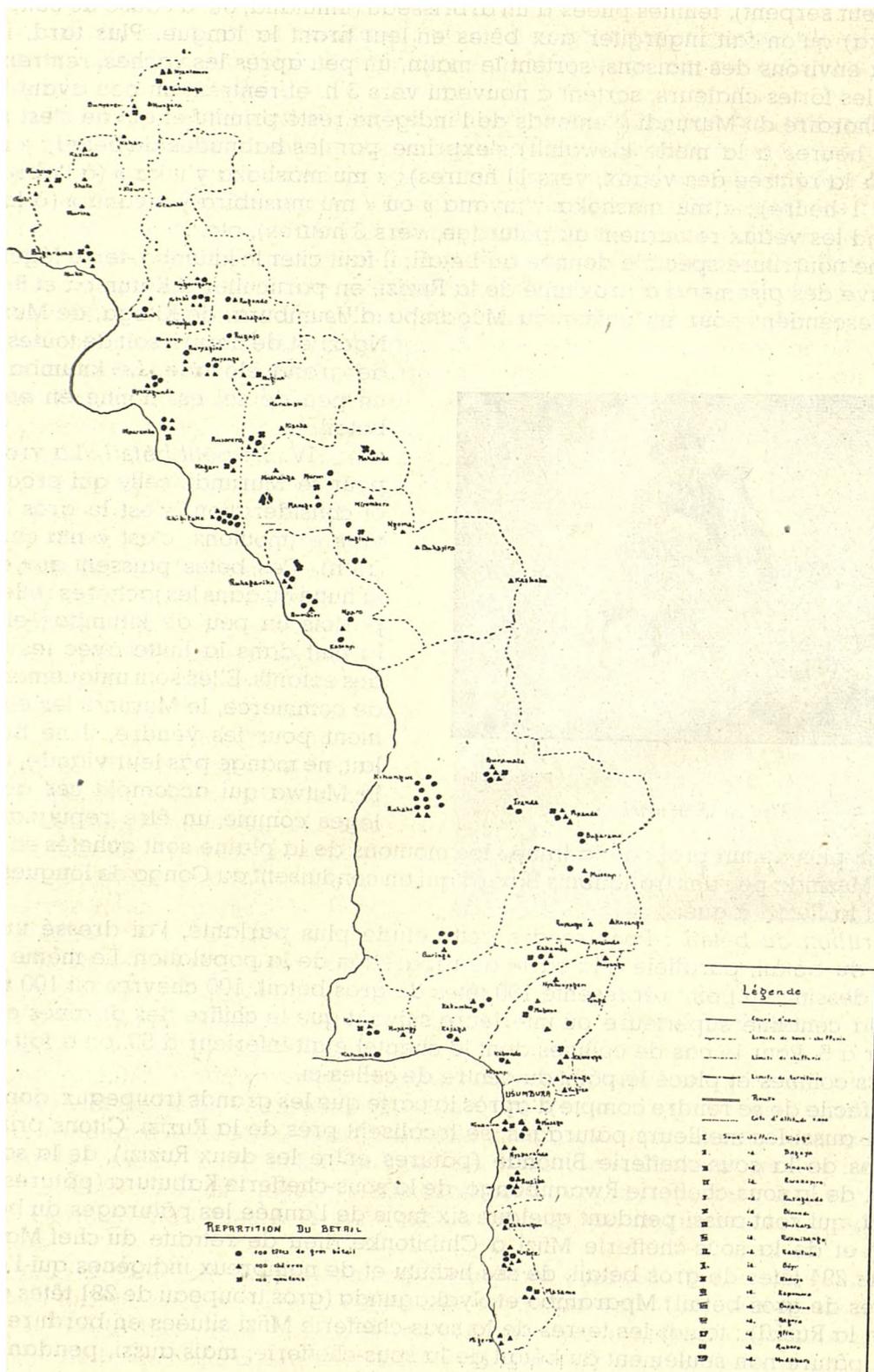
#### *Mutwa à Murwi*

IV. *Le petit bétail* : La vraie richesse pour le Murundi, celle qui procure respect et considération, c'est le gros bétail. Chèvres et moutons, c'est « nta cho, n'intete » (rien). Ces bêtes paissent aux environs de la hutte ou dans les jachères : elles reçoivent parfois un peu de kitumba ; elles passent la nuit dans la hutte avec les veaux, près des enfants. Elles sont uniquement des objets de commerce, le Murundi les élève uniquement pour les vendre, il ne boit pas leur lait, ne mange pas leur viande, et considère le Mutwa qui accomplit ces actions sacrilèges comme un être répugnant et abject.

Il ne tire non plus aucun profit de la laine : les moutons de la plaine sont achetés en majorité au marché de Muzinda par des trafiquants Bavira qui en conduisent au Congo de longues caravanes qui passent la Ruzizi à gué.

*Répartition du bétail* : Pour rendre cette étude plus parlante, j'ai dressé une carte de répartition du bétail, parallèle à la carte de répartition de la population. Le même principe en a dirigé le dessin ; un point représente 100 têtes de gros bétail, 100 chèvres ou 100 moutons. On a forcé à la centaine supérieure ou inférieure suivant que le chiffre des dizaines est supérieur ou inférieur à 5. Pour le cas de collines dont le cheptel était inférieur à 50, on a fait des groupes de plusieurs collines et placé le point au centre de celles-ci.

Il est facile de se rendre compte d'après la carte que les grands troupeaux, donc les grands éleveurs et aussi les meilleurs pâturages, se localisent près de la Ruzizi. Citons principalement les élevages de la sous-chefferie Binonde (pâtures entre les deux Ruzizi), de la sous-chefferie Rutaganda, de la sous-chefferie Rwamibango, de la sous-chefferie Kabutura (pâtures en bordure de la Ruzizi, qui sont aussi pendant quelque six mois de l'année les pâturages du bétail de Boyi et Nsavye) et de la sous-chefferie Mfizi à Chibitonke (lieu de retraite du chef Matumba, propriétaire de 294 têtes de gros bétail, de ses hahutu et de nombreux indigènes qui l'ont suivi ; en tout 675 têtes de gros bétail) Mparambo et Nyakagunda (gros troupeau de 281 têtes appartenant à la Cie de la Ruzizi) : toutes les terres de la sous-chefferie Mfizi situées en bordure de la Ruzizi servent de pâture non seulement au bétail de la sous-chefferie, mais aussi, pendant six mois de l'année, à celui de Hogora, Berahino et Kapomora.



Les chèvres se répartissent assez également avec la population : on compte d'habitude une chèvre par homme : ces chiffres s'affaiblissent dans la région d'Usumbura suite au paupérisme de ses populations. Les moutons sont plus rares, surtout dans le sud : ils augmentent au fur et à mesure que l'on se rapproche du Rwanda, où le petit bétail est beaucoup plus nombreux. La région de Bugarama possédait également un gros élevage florissant : mais celui-ci fut décimé par une épizootie en 1947.

VI. *Situation et utilisation des pâturages* : Le grand « lieu » (presque au sens géométrique du mot) de l'élevage dans la plaine, c'est d'une façon générale toutes les terres situées à l'ouest de la route de Shangugu, et donc proche de la Ruzizi. Ces pâtures attirent pour ainsi dire tout le bétail de l'est (sous-chefferie Rwakayero et Mushatsi). Vers février-mars, lorsque les herbes deviennent trop hautes dans les sous-chefferies Mushatsi et Ruakayero et que le taon se multiplie, le bétail émigre vers Buringa ou Kihungwe : tout le pays est traversé d'est en ouest par de véritables grandes routes de bétail. Cette émigration se comprendrait, pour la sous-chefferie Ruakayero, par la surpopulation et le manque de terres ; mais il n'en est pas de même pour la sous-chefferie Mushatsi, où subsistent de vastes étendues incultes. Il s'agit ici d'un véritable choix du pâturage. Les indigènes donnent comme raisons de cet exode l'abondance des taons et des tsétsés dans les régions abandonnées. A Buringa, à Ruhaha, la terre, disent-ils, reste légèrement humide. L'herbe y est courte et tendre, et aussi légèrement salée, comme l'eau de la Ruzizi où les vaches vont s'abreuver. Les vaches y sont aussi plus prolifiques, d'après les indigènes. Le sel qui se trouve dilué dans l'eau, l'herbe et le kitumba qu'on donne aux bêtes, fait grossir le bétail et augmente la production de lait. Remarquons à ce propos que le bétail de plaine est plus productif que celui de montagne, les vaches laitières y donnant jusqu'à 2 et 3 litres de lait par jour alors que le bétail de montagne donne environ un litre.

Le régime du secteur nord est absolument semblable : la plus grande partie du bétail est concentré dans les sous-chefferies voisines de la Ruzizi. Les sous-chefferies des contreforts n'ont que peu de bétail. Il pâture en montagne en saison des pluies et descend en plaine (« kugisha ») pour la saison sèche. Cette transhumance coïncide le plus souvent avec la transhumance de la population des contreforts vers les champs de coton. On a vu déjà par exemple que les habitants des sous-chefferies Hagora et Berahino descendent à Mbaza et à Kaganga avec tout leur bétail.

Les terres de pâturages ne sont pas l'objet d'une propriété exclusive de l'un ou l'autre indigène. Chaque terre de pâturage est utilisée en commun par tous les éleveurs des environs. A plus forte raison ne peut-on parler de propriété pour les vastes étendues désertiques des bords de la Ruzizi. Le bétail y pâture en grands troupeaux, où la production se fait sans difficulté. On commet à sa garde des enfants ou des jeunes gens armés de bâtons.

Quant à la question de propriété, il faut faire une exception pour les terres en jachère, mais ayant été cultivées et devant encore être cultivées en vivres. Ces terres sont nettement délimitées et propriété privée des indigènes.

Généralement dans le courant des mois de juillet, août et septembre, mais parfois aussi impromptu à d'autres époques de l'année, les indigènes mettent le feu aux herbes (« kuturira



Photo Guillaume

*La Ruzizi à Mbaza*

ivyatsi »). C'est là une coutume atavique, profondément enracinée. Sans doute peut-elle se justifier en partie par des raisons valables, mais elle est devenue chez l'indigène un instinct irrésistible, une sorte de maladie endémique, la maladie du feu. Il est un moment où il faut que le Murundi brûle, fût-ce les cultures d'un colon, les boisements des Européens ou des endroits qui en sont dangereusement proches, fût-ce un désert où personne ne passe.

Parmi les raisons positives (dans l'esprit de l'indigène), la principale vise à refaire de bons pâturages pour le bétail. Il faut avoir traversé en juin la brousse des contreforts pour savoir ce que devient la végétation en saison sèche. De longues tiges desséchées, dures, presque ligneuses, tellement dures qu'elles blessent les yeux. De la paille vraiment, bonne à faire des litières... ou des feux de joie. Les collines brûlent l'une après l'autre, léchées littéralement par le feu, longue ligne crepitante et brûlante qui grimpe vers les sommets. Et l'on voit venir au jour d'étranges paysages désolés, des puzzles aux morceaux roux et noirs. Derrière le feu, à quelques jours seulement, vient l'herbe courte, tendre, verte, fraîche, celle que les troupeaux retrouveront lorsqu'ils reviendront des pâturages de plaine. Les feux de brousse ont en même temps pour but l'extermination des innombrables tiques, taons, tsétsés, etc. , qui prolifèrent à l'aise dans l'herbe haute. La brousse de saison sèche est enfin un repaire idéal pour les bêtes sauvages. Le feu les fait fuir et est pour les chasseurs Babemba ou Batwa le rabatteur idéal.

Rien n'est fait coutumièrement pour améliorer les pâturages. L'indigène connaît de façon empirique les bons et les mauvais endroits, d'après la façon dont le bétail s'y développe.

VII. *Les marchés de bétail* : Le seul marché du territoire d'Usumbura se tient en chefferie Kaushi à Muzinda. C'est un marché d'un extrême importance qui draine la plus grande partie du bétail de l'Urundi. Les marchands européens et les trafiquants indigènes y achètent chaque semaine de 200 à 300 têtes de gros bétail et au moins 1000 têtes de petit bétail (en moyenne deux chèvres pour un mouton). Il se tient le jeudi après-midi sur les hauteurs de Muzinda, en même temps que le marché coutumier de produits indigènes, et attire une affluente grouillante de population.

Il a été vendu en 1948 au marché de Muzinda 12.082 têtes de gros bétail, 33.669 chèvres et 20.369 moutons. Les prix pratiqués atteignaient 150 et jusqu'à 200 frs pour les chèvres et moutons, de 800 à 2000 frs pour le gros bétail, les taureaux et bœufs pouvant aller jusqu'à 3000 frs.

Le bétail de la région de Bugarama est vendu au marché de Kamembe (Shangugu) qui constitue avec Muzinda la grande soupape par où se déverse vers le Congo Belge et ses grands employeurs de main-d'œuvre le trop-plein du bétail du Ruanda-Urundi.

GUILLAUME H.-A.  
*Administrateur Territorial*

---

Les chèvres se répartissent assez également avec la population : on compte d'habitude une chèvre par homme : ces chiffres s'affaiblissent dans la région d'Usumbura suite au paupérisme de ses populations. Les moutons sont plus rares, surtout dans le sud : ils augmentent au fur et à mesure que l'on se rapproche du Rwanda, où le petit bétail est beaucoup plus nombreux. La région de Bugarama possédait également un gros élevage florissant : mais celui-ci fut décimé par une épizootie en 1947.

VI. *Situation et utilisation des pâturages* : Le grand « lieu » (presque au sens géométrique du mot) de l'élevage dans la plaine, c'est d'une façon générale toutes les terres situées à l'ouest de la route de Shangugu, et donc proche de la Ruzizi. Ces pâtures attirent pour ainsi dire tout le bétail de l'est (sous-chefferie Rwakayero et Mushatsi). Vers février-mars, lorsque les herbes deviennent trop hautes dans les sous-chefferies Mushatsi et Ruakayero et que les taons se multiplient, le bétail émigre vers Buringa ou Kihungwe : tout le pays est traversé d'est en ouest par de véritables grand' routes de bétail. Cette émigration se comprendrait, pour la sous-chefferie Ruakayero, par la surpopulation et le manque de terres ; mais il n'en est pas de même pour la sous-chefferie Mushatsi, où subsistent de vastes étendues incultes. Il s'agit ici d'un véritable choix du pâturage. Les indigènes donnent comme raisons de cet exode l'abondance des taons et des tsétsés dans les régions abandonnées. A Buringa, à Ruhaha, la terre, disent-ils reste légèrement humide. L'herbe y est courte et tendre, et aussi légèrement salée, comme l'eau de la Ruzizi où les vaches vont s'abreuver. Les vaches y sont aussi plus prolifiques, d'après les indigènes. Le sel qui se trouve dilué dans l'eau, l'herbe et le kitumba qu'on donne aux bêtes, fait grossir le bétail et augmente la production de lait. Remarquons à ce propos que le bétail de plaine est plus productif que celui de montagne, les vaches laitières y donnant jusqu'à 2 et 3 litres de lait par jour alors que le bétail de montagne donne environ un litre.

Le régime du secteur nord est absolument semblable : la plus grande partie du bétail est concentré dans les sous-chefferies voisines de la Ruzizi. Les sous-chefferies des contreforts n'ont que peu de bétail. Il pâture en montagne en saison des pluies et descend en plaine (« kugisha ») pour la saison sèche. Cette transhumance coïncide le plus souvent avec la transhumance de la population des contreforts vers les champs de coton. On a vu déjà par exemple que les habitants des sous-chefferies Hagora et Berahino descendent à Mbaza et à Kaganga avec tout leur bétail.

Les terres de pâturages ne sont pas l'objet d'une propriété exclusive de l'un ou l'autre indigène. Chaque terre de pâturage est utilisée en commun par tous les éleveurs des environs. A plus forte raison ne peut-on parler de propriété pour les vastes étendues désertiques des bords de la Ruzizi. Le bétail y pâture en grands troupeaux, où la production se fait sans difficulté. On commet à sa garde des enfants ou des jeunes gens armés de bâtons.

Quant à la question de propriété, il faut faire une exception pour les terres en jachère, mais ayant été cultivées et devant encore être cultivées en vivres. Ces terres sont nettement délimitées et propriété privée des indigènes.

Généralement dans le courant des mois de juillet, août et septembre, mais parfois aussi impromptu à d'autres époques de l'année, les indigènes mettent le feu aux herbes (« kuturira



Photo Guillaume

*La Ruzizi à Mbaza*

ivyatsi »). C'est là une coutume atavique, profondément enracinée. Sans doute peut-elle se justifier en partie par des raisons valables, mais elle est devenue chez l'indigène un instinct irrésistible, une sorte de maladie endémique, la maladie du feu. Il est un moment où il faut que le Murundi brûle, fût-ce les cultures d'un colon, les boisements des Européens ou des endroits qui en sont dangereusement proches, fût-ce un désert où personne ne passe.

Parmi les raisons positives (dans l'esprit de l'indigène), la principale vise à refaire de bons pâturages pour le bétail. Il faut avoir traversé en juin la brousse des contreforts pour savoir ce que devient la végétation en saison sèche. De longues tiges desséchées, dures, presque ligneuses, tellement dures qu'elles blessent les yeux. De la paille vraiment, bonne à faire des litières... ou des feux de joie. Les collines brûlent l'une après l'autre, léchées littéralement par le feu, longue ligne crepitante et brûlante qui grimpe vers les sommets. Et l'on voit venir au jour d'étranges paysages désolés, des puzzles aux morceaux roux et noirs. Derrière le feu, à quelques jours seulement, vient l'herbe courte, tendre, verte, fraîche, celle que les troupeaux retrouveront lorsqu'ils reviendront des pâturages de plaine. Les feux de brousse ont en même temps pour but l'extermination des innombrables tiques, taons, tsétsés, etc. , qui prolifèrent à l'aise dans l'herbe haute. La brousse de saison sèche est enfin un repaire idéal pour les bêtes sauvages. Le feu les fait fuir et est pour les chasseurs Babemba ou Batwa le rabatteur idéal.

Rien n'est fait coutumièrement pour améliorer les pâturages. L'indigène connaît de façon empirique les bons et les mauvais endroits, d'après la façon dont le bétail s'y développe.

VII. *Les marchés de bétail* : Le seul marché du territoire d'Usumbura se tient en chefferie Kaushi à Muzinda. C'est un marché d'un extrême importance qui draine la plus grande partie du bétail de l'Urundi. Les marchands européens et les trafiquants indigènes y achètent chaque semaine de 200 à 300 têtes de gros bétail et au moins 1000 têtes de petit bétail (en moyenne deux chèvres pour un mouton). Il se tient le jeudi après-midi sur les hauteurs de Muzinda, en même temps que le marché coutumier de produits indigènes, et attire une affluente grouillante de population.

Il a été vendu en 1948 au marché de Muzinda 12.082 têtes de gros bétail, 33.669 chèvres et 20.369 moutons. Les prix pratiqués atteignaient 150 et jusqu'à 200 frs pour les chèvres et moutons, de 800 à 2000 frs pour le gros bétail, les taureaux et bœufs pouvant aller jusqu'à 3000 frs.

Le bétail de la région de Bugarama est vendu au marché de Kamembe (Shangugu) qui constitue avec Muzinda la grande soupape par où se déverse vers le Congo Belge et ses grands employeurs de main-d'œuvre le trop-plein du bétail du Ruanda-Urundi.

GUILLAUME H.-A.  
*Administrateur Territorial*

---

## JURISPRUDENCE

Jugement n° 168 — Tribunal de  
Territoire Shangugu  
Séant à Shangugu  
Audience publique du 29 avril 1946.  
En cause :  
Nyiramubera c/ Nyiragisasira.

**SUCCESSION : femme divorcée — mari polygame — enfants d'un premier lit — droits des enfants nés d'unions polygamiques — testament oral en présence de témoins se limitant aux têtes de bétail.**

*I. La dévolution des biens successoraux par voie testamentaire se fait suivant la volonté du de cujus.*

*II. les biens non repris dans le testament sont dévolus comme s'il n'y avait pas de testament.*

*III. Jouit comme usufruitière de la quote part de son enfant, la femme divorcée à qui ces biens reviennent après la mort de son époux.*

Jugement conforme à la notice.  
Siégeaient : juge Makuza ; Kanuni & Mazi-mpaka, assesseurs et Serambuye, Greffier.

### NOTE

I. Voir dévolution des biens par voie testamentaire (Servir 1945)

II. Cette dévolution suit les principes coutumiers en matière successorale.

La part la plus importante revient au chef de la famille ou au chef de maison désigné par l'exécution testamentaire ou par le liquidateur (cfr. Droit coutumier du Rwanda par G. Sandrart, première partie, p. 167).

Le reliquat revient par parts égales ou inégales suivant leur situation aux héritiers en ligne directe de sexe masculin (cfr. Tribunal de chefferie Rwishaza du 5 juillet 1945 : B.J.R.U., p. 283.)

Quant à présent, les filles n'ont pas droit à la succession.

Peut-on espérer dans un temps rapproché voir les filles succéder au même titre que les garçons? La réalisation de cette réforme ne sera possible que par l'instau-

ration d'un nouveau régime matrimonial — lorsque sera introduit dans le régime matrimonial coutumier, le régime de la séparation des biens ou de la communauté des acquêts, la fille pourra succéder au même titre que les garçons, mais avant ce stade, les parents n'oseront jamais lui donner sa quote part de la succession, craignant qu'un jour elle soit répudiée et qu'il soit difficile pour le père de rentrer en possession des biens mis en commun avec ceux du mari de la fille.

III. Les fils obtenu sa quote-part a le droit de faire bénéficier sa mère de ces biens même si cette dernière était divorcée.

La capacité de l'enfant ne joue aucun rôle ; il suffit qu'il en exprime le désir et son tuteur éventuel ne peut s'y opposer.

S. G.

Jugement n° 169 — Tribunal de territoire de Ruhengeri.

Séant à Ruhengeri.

Audience publique du 3 mai 1946.

En cause :

Rwanyange c/ Rubasha.

**REGIME FONCIER : Labour d'un champ d'autrui — infraction coutumière — sanctions.**

*I. Constitue un délit coutumier le fait de cultiver un champ d'autrui.*

*II. Est punissable d'amende ou de servitude pénale celui qui se rend coupable de cette infraction. Si le fait commis cause un préjudice réel, le délinquant est condamné aux dommages intérêts.*

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Monsieur l'Administrateur Territorial Labiau, Juge Président ; Ruhakana et Nzamuye, assesseur et Nyagatara I. Greffier.

Le demandeur est s/chef en chefferie Mulera. Le défendeur réside à Kabera

chefferie Buhoma. Du temps où le demandeur était s/chef à Kabera il avait prélevé des champs parmi ses administrés, de même que chez le défendeur.

Ce dernier se permit de cultiver le champ prélevé. Le demandeur porta plainte devant le s/chef du lieu et les chefs de famille (abakuru bi milyango — en d'autres mots les conseillers de colline ou s/chefferie) — le défendeur ne se présenta pas pour la conciliation. Le demandeur porta plainte; les chefs de famille et le s/chef furent convoqués. Tous attestèrent que les champs appartenaient au demandeur et l'un des chefs de famille, le nommé Runigi, est beau-père du défendeur.

Le Tribunal condamne le défendeur à remettre les champs au demandeur avec 25 frs de dommages intérêts pour manque de jouissance — en second lieu de payer une amende 25 frs pour avoir cultivé un champ qui ne lui appartient pas.

Il ressort de ce jugement que le défendeur ne pouvait ignorer que le champ était propriété du demandeur.

En labourant ce champ, il a agi de mauvaise foi et le tribunal est fondé à le condamner tant à l'amende qu'à des dommages-intérêts envers le préjudicié.

S. G.

Jugement n° 170 — Tribunal de Territoire de Shangugu.

Séant à Shangugu.

Audience publique du 23 juillet 1946.

En cause :

Gazga c/ Nyagabu.

**PROCEDURE en droit coutumier : ugushingana — autorités compétentes — modes-droit de l'opposant — abus d'une autorité indigène — sanctions du s/ chef — attributions des dommages intérêts au préjudicié.**

*I. L'ugushingana ne peut être ordonné ou autorisé que par le tribunal.*

*II. A moins d'agir en qualité d'assesseur ou juge au tribunal, le s/ chef, autorité administrative, n'a plus qualité pour ordonner cette procédure.*

*III. L'opposant ne peut empêcher le propriétaire de jouir du bien sur lequel on a mis opposition.*

*IV. L'autorité coutumière qui outrepassé ses droits en matière d'ugushingana commet une faute pour laquelle il doit réparation lui-même et non la s/ chefferie.*

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Monsieur Triplot, Administrateur Territorial, Juge-Président ; Makuza, Kanuni Mazimpaka, juges et Sarambuye, Greffier.

## JURISPRUDENCE

Jugement n° 168 — Tribunal de  
Territoire Shangugu  
Séant à Shangugu  
Audience publique du 29 avril 1946.  
En cause :  
Nyiramubera c/ Nyiragisasira.

**SUCCESSION : femme divorcée — mari polygame — enfants d'un premier lit — droits des enfants nés d'unions polygamiques — testament oral en présence de témoins se limitant aux têtes de bétail.**

*I. La dévolution des biens successoraux par voie testamentaire se fait suivant la volonté du de cujus.*

*II. les biens non repris dans le testament sont dévolus comme s'il n'y avait pas de testament.*

*III. Jouit comme usufruitière de la quote part de son enfant, la femme divorcée à qui ces biens reviennent après la mort de son époux.*

Jugement conforme à la notice.  
Siégeaient : juge Makuza ; Kanuni & Mazi-mpaka, assesseurs et Serambuye, Greffier.

### NOTE

I. Voir dévolution des biens par voie testamentaire (Servir 1945)

II. Cette dévolution suit les principes coutumiers en matière successorale.

La part la plus importante revient au chef de la famille ou au chef de maison désigné par l'exécution testamentaire ou par le liquidateur (cfr. Droit coutumier du Rwanda par G. Sandrart, première partie, p. 167).

Le reliquat revient par parts égales ou inégales suivant leur situation aux héritiers en ligne directe de sexe masculin (cfr. Tribunal de chefferie Rwishaza du 5 juillet 1945 : B.J.R.U., p. 283.)

Quant à présent, les filles n'ont pas droit à la succession.

Peut-on espérer dans un temps rapproché voir les filles succéder au même titre que les garçons? La réalisation de cette réforme ne sera possible que par l'instau-

ration d'un nouveau régime matrimonial — lorsque sera introduit dans le régime matrimonial coutumier, le régime de la séparation des biens ou de la communauté des acquêts, la fille pourra succéder au même titre que les garçons, mais avant ce stade, les parents n'oseront jamais lui donner sa quote part de la succession, craignant qu'un jour elle soit répudiée et qu'il soit difficile pour le père de rentrer en possession des biens mis en commun avec ceux du mari de la fille.

III. Les fils obtenu sa quote-part a le droit de faire bénéficier sa mère de ces biens même si cette dernière était divorcée.

La capacité de l'enfant ne joue aucun rôle ; il suffit qu'il en exprime le désir et son tuteur éventuel ne peut s'y opposer.

S. G.

Jugement n° 169 — Tribunal de territoire de Ruhengeri.

Séant à Ruhengeri.

Audience publique du 3 mai 1946.

En cause :

Rwanyange c/ Rubasha.

**REGIME FONCIER : Labour d'un champ d'autrui — infraction coutumière — sanctions.**

*I. Constitue un délit coutumier le fait de cultiver un champ d'autrui.*

*II. Est punissable d'amende ou de servitude pénale celui qui se rend coupable de cette infraction. Si le fait commis cause un préjudice réel, le délinquant est condamné aux dommages intérêts.*

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Monsieur l'Administrateur Territorial Labiau, Juge Président ; Ruhakana et Nzamuye, assesseur et Nyagatara I. Greffier.

Le demandeur est s/chef en chefferie Mulera. Le défendeur réside à Kabera

chefferie Buhoma. Du temps où le demandeur était s/chef à Kabera il avait prélevé des champs parmi ses administrés, de même que chez le défendeur.

Ce dernier se permit de cultiver le champ prélevé. Le demandeur porta plainte devant le s/chef du lieu et les chefs de famille (abakuru bi milyango — en d'autres mots les conseillers de colline ou s/chefferie) — le défendeur ne se présenta pas pour la conciliation. Le demandeur porta plainte; les chefs de famille et le s/chef furent convoqués. Tous attestèrent que les champs appartenaient au demandeur et l'un des chefs de famille, le nommé Runigi, est beau-père du défendeur.

Le Tribunal condamne le défendeur à remettre les champs au demandeur avec 25 frs de dommages intérêts pour manque de jouissance — en second lieu de payer une amende 25 frs pour avoir cultivé un champ qui ne lui appartient pas.

Il ressort de ce jugement que le défendeur ne pouvait ignorer que le champ était propriété du demandeur.

En labourant ce champ, il a agi de mauvaise foi et le tribunal est fondé à le condamner tant à l'amende qu'à des dommages-intérêts envers le préjudicié.

S. G.

Jugement n° 170 — Tribunal de Territoire de Shangugu.

Séant à Shangugu.

Audience publique du 23 juillet 1946.

En cause :

Gazga c/ Nyagabu.

**PROCEDURE en droit coutumier : ugushingana — autorités compétentes — modes-droit de l'opposant — abus d'une autorité indigène — sanctions du s/ chef — attributions des dommages intérêts au préjudicié.**

*I. L'ugushingana ne peut être ordonné ou autorisé que par le tribunal.*

*II. A moins d'agir en qualité d'assesseur ou juge au tribunal, le s/ chef, autorité administrative, n'a plus qualité pour ordonner cette procédure.*

*III. L'opposant ne peut empêcher le propriétaire de jouir du bien sur lequel on a mis opposition.*

*IV. L'autorité coutumière qui outrepassé ses droits en matière d'ugushingana commet une faute pour laquelle il doit réparation lui-même et non la s/ chefferie.*

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Monsieur Triplot, Administrateur Territorial, Juge-Président; Makuza, Kanuni Mazimpaka, juges et Sarambuye, 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 numéros restants des années 1930, 1931 et 1932 : 200 francs.  
Les collections non reliées des années 1933 à 1942 : 60 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1943 à 1946 : 75 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1947 et 1948 : 85 frs par année.  
Reliure : par année 75 francs.

## BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (le n° 4 de 1933 étant épuisé), de 1933 à 1942, non reliées : 50 frs par année.  
Celles des années 1943 à 1946, : non reliées, 55 frs, par année.  
Celles des années 1947 et 1948, non reliées, 65 frs par année.  
Reliure : par deux années : 75 frs.

## 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; Le Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen; L'âme Luba, par le Révérend W. Burton; Les Bayeke, par F. Grévisse; Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J.

### *Ouvrages disponibles :*

*Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique*, par A. de Beaufort et L. Van Hoof, broché 15 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 1935*, par S. E. Mgr de Hemptinne, une brochure 5 francs.  
*Notes sur le droit coutumier des Baluba*, par R. Lanfani, 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 frs.  
*Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise* par J. P. Colin, 100 frs.  
*Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise*, par L. Bours : 150 frs.  
*Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec ses deux suppléments :* 325 frs.  
*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 Basela, 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  
*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.  
*La nationalité de statut Colonial*, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 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  
*Comment libeller les Préventions*, par D. Merckaert, 15 frs.  
*Le Droit Coutumier du Congo Belge*, par A. Sohier, 25 francs.  
*Samba-a-kya Buta*, par B. Makonga, 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 : 200 frs ; au Bulletin seul : 100 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 FONCTIONS JUDICIAIRES, par Ant. Sohier	265
LA PARENTE CHEZ LES BANTU, par Lecoste Beaudoin,	279
JURISPRUDENCE	
UNE AFFAIRE DE DOT	288
AFFAIRE D'ADULTERE	289
DIVORCE	290
RECLAMATION DE DOMMAGES ET INTERETS POUR AVORTEMENT	291



# 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 E. JUNGERS ; BOURS, Procureur Général Honoraire ; BUREAU, Vice-Gouverneur Général Honoraire ; CORNIL, Procureur Général près la Cour de Cassation ; DELLICOUR, Procureur Général honoraire, Professeur à l'Université de Liège et à l'Institut Universitaire des Territoires d'Outre-Mer ; de MUELENAER, Conseiller Juridique honoraire du Ministère des Colonies, Professeur à l'Université de Gand ; de THIBAUT, Secrétaire Général du Congo Belge ; DEVAUX, Procureur Général honoraire, Conseiller d'Etat ; DUPONT, Inspecteur royal des Colonies ; DURIEUX, Conseiller Juridique au Ministère des Colonies ; GASPARD, Procureur Général Honoraire ; GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ; GORLIA, Secrétaire Général honoraire du Ministère des Colonies, Président du Comité Spécial du Katanga ; GUEBELS, Procureur Général ; GUILLAUME, Vice-Président du Comité Spécial du Katanga, Professeur à l'Université de Bruxelles ; HAYOIT de TERMICOURT, Premier Avocat Général près la Cour de Cassation ; HEENEN, Vice-Gouverneur Général honoraire ; JAMAR, Premier Président honoraire de la Cour de Cassation ; JENTGEN, Directeur Général honoraire au Ministère des Colonies, Professeur à l'Institut Universitaire des Territoires d'Outremer ; LEYNEN, Président de la Cour d'Appel ; MARZORATI, Vice-Gouverneur Général honoraire, Professeur à l'Université de Bruxelles ; MOELLER de LADDERSOUS, Vice-Gouverneur Général honoraire, Professeur à l'Institut Universitaire des Territoires d'Outremer ; NISCO, Président honoraire de la Cour d'Appel ; PETILLON, Vice-Gouverneur Général ; PHOLIEN, Procureur Général ; PINET, Président de Cour d'Appel ; RYCKMANS, Gouverneur Général Honoraire du Congo Belge ; SOHIER, Procureur Général honoraire, Conseiller à la Cour de Cassation ; TINEL, Procureur Général honoraire ; VAN HECKE, Inspecteur Royal honoraire des Colonies ; VERSTRAETE, Professeur à l'Institut Universitaire des Territoires d'Outremer ; WALEFFE, Président honoraire à la Cour de Cassation.

## Comité de la Société d'Etudes Juridiques

*Président* : Mr. P. HAMOIR, Président de la Cour d'Appel,  
*Vice-Présidents* : Mr D. MERCKAERT, Procureur Général, et Mr A. VROONEN, Avocat près la Cour d'Appel ;  
*Secrétaire Général* : Mr J. de MERTEN, Conseiller à la Cour d'Appel ;  
*Secrétaire* : Mr L. JANSSENS, Conseiller suppléant à la Cour d'Appel ;  
*Membres* : MM. F. RICHIR, Juge-Président du Tribunal de 1<sup>re</sup> instance ; R. BURNIAUX, premier substitut du Procureur du Roi ; A. de CASTELBERG et J. HUMBLE, Avocats près la Cour d'Appel.

## Comité de Rédaction.

*Président* : Mr P. HAMOIR.  
*Vice-Présidents* : MM. D. MERCKAERT et A. VROONEN.  
*Secrétaire Général* : Mr J. de MERTEN.  
*Secrétaire* : Mr L. JANSSENS.  
*Membres* : MM. F. RICHIR ; R. BURNIAUX ; A. de CASTELBERG ; J. HUMBLE.

### 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 200 francs ; celui de l'abonnement à la *Revue Juridique* seule est de 130 francs et celui de l'abonnement au *Bulletin des Juridictions indigènes* est de 100 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<sup>e</sup> page de la couverture.

---

---

# Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

---

---

## LES FONCTIONS JUDICIAIRES

---

Conseils et Souvenirs  
dédiés aux magistrats et fonctionnaires  
chargés de fonctions judiciaires

par Ant. SOHIER

### AVANT-PROPOS

*Avant-guerre, le directeur de l'Université Coloniale d'Anvers s'émut de la préparation incomplète de ses étudiants au rôle judiciaire que comporteraient leurs fonctions d'administrateurs territoriaux. Il me demanda de leur donner une conférence sur cet important sujet. J'avais, au cours de ma carrière coloniale, trop constaté la déficience à ce point de vue de beaucoup de fonctionnaires, même d'éléments excellents dans la partie administrative de leur tâche, pour ne pas accéder à son désir. Trouvant plus nécessaire en l'occurrence de persuader que d'instruire, et de donner une initiation pratique plutôt qu'une formation théorique, je m'appliquai à combattre certaines erreurs et certaines défaillances souvent constatées, en fondant mes conseils non sur une argumentation abstraite, mais sur des exemples puisés dans mes souvenirs.*

*Mais que peut-on dire en une heure sur un objet aussi vaste ? Invité à récidiver les années suivantes, j'en arrivai graduellement à transformer ces simples entretiens en un petit cours, accessoire à l'enseignement du droit coutumier que j'avais entretemps accepté de professer. Ce cours, je vais être amené à le supprimer, car l'institution d'un séminaire de droit pénal et de procédure comblera la lacune à laquelle j'essayais tant bien que mal d'assurer une solution partielle.*

*Ces conférences ont-elles été utiles ? On me cite parfois des faits qui montrent que certains de mes élèves n'ont pas cru à la valeur de mes conseils, et l'ont d'ailleurs souvent payé très cher. Mais je suis assez optimiste pour croire que d'autres en ont profité : si l'on ne m'en dit rien, comment s'en étonner ? Il est plus intéressant de parler des femmes qui trompent leurs maris que de celles, en majorité pourtant, qui leur sont monotonement fidèles...*

*C'est ce qui m'a amené, outre le plaisir qu'on éprouve à raconter ses souvenirs, à consigner ici une partie de ces conseils. Ils ne s'adressent pas uniquement aux fonctionnaires : les jeunes magistrats manquent aussi souvent de préparation pratique. Les erreurs qu'ils sont exposés à commettre, je n'ai pas besoin pour les connaître de me souvenir de tous ceux que j'ai vu débiter dans mes services : il suffit que je me rappelle les impairs que j'ai commis moi-même à mes premiers termes. J'ai beau faire confiance aux jeunes générations qui ont repris de nos mains le*

*glaiive de Thémis, je crois que, pas plus que nous, elles ne sortent de l'université toutes lestées de cette expérience qui est une des conditions essentielles du bon exercice des fonctions judiciaires.*

*Je remercie la Revue Juridique du Congo d'accueillir ces propos peu académiques et à bâtons rompus. Qu'il soit permis à un de ses fondateurs de dire sa fierté de la voir si vivace encore après vingt-six ans d'existence. Un tel effort désintéressé, poursuivi inlassablement par les magistrats congolais, même pendant des périodes où ils durent, avec des effectifs squelettiques, faire face à des tâches écrasantes, sous un climat ardent, prouve la vitalité d'un corps auquel je serai toujours fier d'avoir appartenu.*

## **I. Le métier judiciaire.**

La première notion à mettre en lumière, c'est que rendre la justice est un métier, qui a sa technique professionnelle, sa méthode, c'est-à-dire une disposition rationnelle de l'esprit adaptée à sa fin particulière, et qui requiert certaines connaissances spéciales.

On ne s'improvise pas juge, ni magistrat instructeur, ni ministère public, ni même officier de police judiciaire. Dût son amour-propre en souffrir, le fonctionnaire chargé de fonctions judiciaires doit avoir conscience de cette vérité. Combien cependant la nient ! Tous ne vont pas aussi loin que cet administrateur auquel je réclamais, pour exercer le contrôle légal, ses dossiers de juge de police, et qui me répondit : « Je n'établis pas de procès-verbeaux, ni de jugements. Si vous avez confiance en mon bon sens et en ma conscience, vous n'avez pas besoin de paperasses pour savoir que mes affaires sont bien jugées. Si vous n'avez pas confiance en moi, à quoi vous serviraient des paperasses dont vous vous méfiez ? » Mais beaucoup sont persuadés qu'un peu de sens commun et d'esprit d'équité suffit pour rendre la justice. On évoque le bon roi Louis sous son chêne ou les procédés de bateleur du grand Salomon. Mais Louis IX avait soin de s'entourer de juristes. Et malgré leur spécialisation, la tâche de ceux-ci s'est révélée si difficile que l'expérience des siècles a exigé d'eux des études ardues, leur a imposé des règles de procédure détaillées, puis a instauré contre eux des recours multiples, opposition, appel, cassation. On voudrait faire croire que rien de tout cela n'est utile pour des juges improvisés : une telle opinion n'est-elle pas plutôt la preuve que ceux qui la professent ne comprennent rien à la mission de la justice ?

En réalité, le magistrat improvisé juge le plus souvent mal parce qu'il fonde sa décision sur des éléments étrangers à une véritable sentence judiciaire. Cela est frappant en ce qui concerne les jurés. Je puis dire que, à peu près dans toutes affaires d'assises que j'ai suivies de près, le verdict était mal rendu, tout au moins parce que les jurés avaient basé leur décision sur des arguments que l'avocat ou le ministère public n'auraient même pas invoqués, devant un magistrat professionnel. J'ai vu des acquittements injustifiés, mais aussi des condamnations que des magistrats n'auraient pas prononcées.

Qu'on ne pense pas que l'ignorance des jurés en soit la cause : les intellectuels sont parmi les plus détestables juges d'occasion, à cause de leur propension à raisonner en dehors de la véritable position du problème. Je me souviens d'une affaire où fut acquitté un vieillard en aveu d'avoir abusé d'une fillette de façon abominable. Certains des mes collègues me dirent indignés : « Que peut-on espérer d'un jury composé de vieux paysans à demi-illettrés et presque tous paillards ? Or, un an plus tard, un professeur d'athénée, esprit fort distingué et membre d'une conférence de St-Vincent de Paul, me raconta, très fier de lui-même, que c'était lui qui avait, non sans peine, convaincu ses collègues du jury qu'il fallait absoudre.

— Mais pourquoi avez-vous fait cela ? Vous saviez qu'il était coupable et vous ne pouvez approuver de tels faits !

— Sans doute, mais au dessus de la justice des magistrats il y a une justice plus haute. Quelques mois auparavant, un autre individu avait commis un fait du même genre et l'affaire

n'avait pas été renvoyée devant la cour d'assises. L'équité voulait que, puisque celui-là avait échappé, le nôtre fut relâché aussi.

— Ainsi, lui dis-je, vous êtes allé puiser votre conviction dans des circonstances complètement étrangères aux faits. Parce que vous estimiez qu'on avait commis une injustice par un non-lieu injustifié, vous avez trouvé équitable d'accomplir une injustice identique, par un acquittement non moins contraire au bien public. Et enfin, vous ne vous êtes pas préoccupé de la question essentielle, la preuve : vous avez décidé sur la base d'un fait imaginaire. Car je connais l'affaire dont vous parlez ; le non-lieu que vous critiquez était nécessaire parce que, en dépit des accusations de l'enfant, le dossier établissait nettement l'innocence du prévenu ;

Les fonctionnaires chargés de fonctions judiciaires sont nécessairement exposés à commettre des erreurs semblables. Bien entendu, le mal n'est pas général, et il peut être corrigé. S'il en était autrement, je n'aurais pas entrepris ce travail. J'ai connu des juges de police ou de district, des magistrats auxiliaires, qui, grâce à l'étude, à l'application et à leur compréhension de l'importance de cette partie de leur tâche, la remplissaient de façon remarquable. J'ai eu à redresser les erreurs lamentables commises par des administrateurs débutants, et quelques années plus tard j'ai donné des appréciations très élogieuses sur ces mêmes fonctionnaires qui avaient acquis une compétence complète dans leur participation à la justice. Ceux qui ont passé par l'Université coloniale y reçoivent une initiation très sérieuse au droit, que la pratique leur permet de développer s'ils y apportent de la bonne volonté. Qu'on ne généralise donc pas les remarques qui vont suivre : mais le fait que seuls quelques-uns sont atteints d'une maladie n'est pas un motif pour ne pas décrire ses symptômes, et pour ne pas en rechercher les remèdes.

Parmi les erreurs que j'ai vu commettre par les fonctionnaires-juges, la plus plaisante est sans doute celle qui a marqué ma première audience. Je l'ai fait figurer parmi les aventures du docteur César dans mon livre « *Tels qu'en eux-mêmes* ». Il s'agissait d'une prévention de vol. Le juge, un honorable médecin, commença par appeler le prévenu sur l'estrade, lui fit montrer la langue, palpa ses ganglions, puis me dit : « Tout est en ordre, nous pouvons le condamner. Combien ? » Quand je répondis : « Ne faudrait-il pas d'abord l'interroger ? » il s'écria : « Sapristi, je n'y pensais pas ! »

Si tous ne vont pas aussi loin, combien sont indifférents à la question de preuve ! Il n'y a pas longtemps qu'on me signalait un jugement de police rédigé à peu près comme suit : « attendu que la prévention n'est pas établie, mais que les réponses du prévenu permettent de présumer qu'il a du commettre précédemment une infraction du même genre, condamne... » La sérénité de la justice est ignorée, le juge se considère comme partie à l'affaire. Tel administrateur ne connaissait qu'une prévention, l'outrage à un fonctionnaire. Il condamnait de ce chef tout délinquant, car c'est un outrage à l'administrateur que de désobéir dans son territoire à la loi ou à un ordre quelconque. Un indigène qui, surpris dans le poste par la pluie, a relevé son pagne pour se protéger et découvert ainsi une partie charnue de son individu, est condamné pour outrage à l'administrateur ! D'autres ignorent délibérément les lois dont ils ne sont pas partisans. Ainsi tel estime contraire à l'ordre public d'acquitter un coupable, et délibérément condamne un homme à une très forte peine pour des faits qu'il sait couverts par la prescription. D'autres considèrent les règles de procédure et les droits de la défense comme un vain fatras. Ils dressent en série, après une séance expédiée, des procès-verbaux d'audience imaginaires. Entrés dans cette voie, ils en viennent à remettre à des subordonnés des jugements en blanc tout signés, ou à apposer, sans même avoir vu le prévenu, leur signature sur des jugements qui leur sont envoyés tout préparés par le particulier plaignant : ne se rendant même pas compte qu'ils commettent ainsi des faux en écriture qui pourraient leur valoir forte peine et révocation. Il me faudrait un volume pour relater tous les jugements cocasses ou abusifs que rendent par ignorance et par zèle maladroit certains fonctionnaires.

A l'idée que n'importe quoi peut être jugé n'importe comment par n'importe qui, j'attribue en partie le fait que l'on place trop souvent comme juge des juridictions indigènes un chef

mal préparé, avec pour assesseurs les premiers indigènes venus qui lui sont dévoués et plaisent au blanc, au lieu des juges professionnels, des arbitres et des chefs de clans auxquels la coutume réservait avec sagesse la part principale dans l'administration de la justice. C'est une des causes du marasme de ces juridictions.

Bien entendu, je ne dis pas que le jury doive être supprimé : il reste un utile contrepoids à la déformation professionnelle du magistrat, mais ce n'est pas ici le lieu de rechercher comment l'institution devrait être réformée. De même, il est sans doute inévitable, dans l'organisation congolaise, que des fonctions judiciaires soient confiées à des fonctionnaires territoriaux. Mais tous doivent se rendre compte qu'ils accomplissent là un métier fort différent du leur, qu'ils doivent s'y préparer et aussi accepter la direction des spécialistes, comme un infirmier travaille sous le contrôle du médecin.

Mais la préparation professionnelle est nécessaire au magistrat lui-même. La connaissance du droit n'est pas tout. Combien de magistrats instructeurs ont lu le manuel du Juge d'instruction, de Gross, ou des ouvrages identiques ? N'apercevant pas l'importance de la partie technique de leur tâche, certains traitent avec mépris les « écritures », la « paperasserie judiciaire ». Leurs jugements sont peu clairs, leurs archives mal tenues, leur procédure informe entraîne de mortels retards. Au Congo, les motivations sont en général fort travaillées, et surabondantes plutôt qu'indigentes, mais cependant la portée exacte de la règle constitutionnelle n'est pas toujours aperçue. Trop de jeunes magistrats, appelés à surveiller les juridictions indigènes, négligent l'étude des coutumes et de la mentalité noire. Je comprends à cet égard le dépit de certains juges de police ou de territoire qui se voient réformer d'une façon visiblement inexpérimentée. D'autres jeunes, juchés sur leur fauteuil comme sur un piédestal, négligent le caractère humain des affaires qui leur sont soumises...

Il y a peut-être une lacune dans notre organisation. Par une heureuse exigence, le statut congolais, pour obtenir un personnel de qualité, prévoit un stage du magistrat, qui n'est nommé à titre définitif qu'après examen. Mais celui-ci porte uniquement sur le droit. Or, étant docteur en droit, le magistrat a déjà prouvé qu'il connaît celui-ci. L'épreuve ne porte ni sur le bon sens, ni l'esprit de réflexion, l'aptitude à appliquer le droit au fait, l'esprit d'indépendance, la conscience du devoir de tutelle, ni sur la façon de diriger une instruction ou une audience, la rédaction d'un arrêt ou la révision des jugements, toutes questions essentielles sur lesquelles, pas plus que le diplôme, la rédaction d'un mémoire ne fournit que peu de renseignements. Un excellent magistrat, fatigué par un terme de travail ardu, peut échouer dans la préparation d'une thèse, tandis que son collègue, magistrat paresseux, sans rendement, mais ayant une mémoire facile, réussit brillamment un travail qu'il a rédigé à loisir pendant que l'autre travaillait.

Ne généralisez pas, et n'exagérez pas la portée de mes remarques. Je ne dis pas que tout cela soit fréquent. Le temps remet les choses en place, les hommes de valeur finissent par émerger, et le rendement judiciaire est dans l'ensemble favorable. Mais il le serait plus encore si tous, à leurs débuts, comprenaient qu'ils abordent un métier qui doit être appris, comme tout autre métier.

## **II. Le devoir judiciaire.**

À ce moment, quelqu'un murmurerait certainement : « Vous êtes orfèvre. Ce métier vaut-il vraiment tant d'efforts ? »

D'un point de vue directement pratique, je puis affirmer que si j'ai connu des fonctionnaires ayant fait de belles carrières en se préoccupant très peu de leurs fonctions judiciaires, et des magistrats parvenus à un rang élevé après s'être contentés d'accomplir sans éclat leur tâche quotidienne, cependant bien d'autres se sont vus arrêtés dans leur avancement par des notes médiocres au point de vue judiciaire, ou par l'effet de la piètre réputation qu'ils y avaient con-

quise. Les gaffes trop voyantes, les négligences trop étalées, ne passent pas inaperçues. Mais surtout, le bon exercice des fonctions, complété par l'étude des publications spécialisées et les entretiens avec les praticiens du droit, donne un singulier développement à la personnalité. Le vaste champ des problèmes qu'on y aborde, la connaissance des hommes, des textes, des valeurs profonde, qu'on y acquiert, sont un enrichissement intellectuel et spirituel précieux, la révélation de nouveaux modes d'action et un élargissement des points de vue. Plus d'un fonctionnaire ayant fait une belle carrière m'a confié : « Ce que j'ai appris dans mes fonctions judiciaires m'a été extrêmement utile et entre pour une bonne part dans ma réussite administrative. »

Mais ce n'est là qu'un petit aspect de la question. Pour l'homme consciencieux, la nécessité de s'appliquer à rendre une bonne justice découle de l'importance de la mission des juridictions.

Celle-ci peut se considérer d'en haut, dans une large vue d'ensemble. Le pouvoir judiciaire a pour fin le maintien de l'ordre social. Dans un état où n'existe pas une justice honnête, indépendante, forte et éclairée, l'ordre n'est pas assuré. Ou bien l'indiscipline amène des troubles sans cesse renaissants et empêche la prospérité et l'exercice normal du gouvernement ; ou bien celui-ci doit s'appuyer sur une police excessive et arbitraire, et l'ordre apparent qu'on voit régner n'est que de l'oppression. Une bonne justice est la seule protection efficace des libertés publiques. Tous les beaux principes proclamés par les chartes au profit des citoyens restent lettre morte sans tribunaux pour les faire observer. Sans un fonctionnement satisfaisant des parquets et des juridictions, toute la législation humanitaire du Congo n'est qu'une façade. On sait d'ailleurs qu'à un moment périlleux le fait de posséder une justice sérieuse a littéralement sauvé l'Etat Indépendant.

Tout cela mériterait des développements, mais ils dépasseraient le cadre de ces notes. Je veux, de façon plus concrète, indiquer que l'objet direct des affaires judiciaires, des procès, tant au pénal qu'au civil, a une importance humaine qu'on n'aperçoit pas toujours, surtout à l'égard des justiciables noirs.

Le justiciable est rarement un isolé. Il fait partie d'une famille, d'un groupe social. Tout ce qui vient frapper un individu a ainsi des répercussions qui le dépassent singulièrement. Au civil, les affaires de droit des personnes affectent la parenté toute entière. Un divorce ou une séparation de corps, une affaire d'adultère, tout ce qu'on a tendance au Congo d'appeler négligemment « palabres de femmes », ébranle l'ordre familial, modifie le sort des enfants, et dispose de la vie des intéressés eux-mêmes. Dans les contestations purement pécuniaires, un procès perdu ou gagné ne change pas seulement le sort de la partie, mais peut acculer les siens à la misère. Le procès où seul un industriel ou un commerçant paraît engagé, en mettant en jeu la prospérité de son affaire, atteint par ricochet son personnel, ses fournisseurs. Tout cela, vrai pour les européens, ne l'est pas moins, mutatis mutandis, pour les noirs, vu la solidarité clanique et le fait que des sommes qui nous paraissent insignifiantes représentent pour eux un nombre de journées de travail considérable.

Pour bien comprendre la gravité des affaires, il faudrait chaque fois s'imaginer un instant qu'on est soi-même en cause. Et pour les affaires indigènes, qu'on se trouve en présence d'un blanc, et non d'un noir. Car, si nous nous représentons plus difficilement les réactions du nègre, nous ne devons pas oublier qu'il est un homme, qui a les mêmes sentiments, les mêmes besoins profonds, que tous les autres hommes. Personnellement, j'ose avouer que je n'ai plus considéré les condamnations à l'emprisonnement de la même manière du jour où ma femme a été incarcérée par les allemands et où j'ai visité l'établissement pénitentiaire, non plus en magistrat, mais en parent de détenu.

Et cependant, au pénal, combien on est souvent tenté de minimiser les conséquences d'une condamnation ! « On n'est pas si mal en prison ! Vie de fainéant et bonne nourriture », dit-on. Et on distribue sans sourciller semaines, mois, années de privation de la liberté. Or, c'est déjà bien grave de priver l'homme, dont la vie est si courte, parfois de ses plus belles années. Mais surtout, on l'enlève à sa femme, à ses enfants. Plus de chef à la famille, plus de ressources au

foyer. Le détenu coule peut-être des jours paisibles loin des siens, mais eux pendant ce temps sont voués à la misère et à l'inconduite. Même chez les noirs, si la solidarité clanique joue souvent, que de foyers détruits, que de femmes et d'enfants devenus misérables, autrefois voués à l'esclavage, à cause de la longue détention du père. Et puis que de difficultés pour le condamné libéré de reprendre sa place dans la société. Son casier judiciaire le poursuit. Combien de braves noirs, proclamés désormais mauvaises têtes, ont vu leur évolution arrêtée par une simple condamnation pour infraction au contrat de travail prononcée à la légère par complaisance envers un mauvais patron ?

Le juge, dont le traitement se chiffre par dizaines de milliers de francs, à l'impression de faire une répression presque nominale en prononçant des amendes de 100 ou de 200 frs. Il oublie qu'elles représentent une somme pour l'individu à bas salaire qui va les payer. Souvent, pour éviter la prison, le noir empruntera le montant de l'amende : le voilà pour longtemps, ainsi que les siens, endetté vis-à-vis d'un créancier parfois rapace.

Le mal social d'une répression exercée avec légèreté vient aussi du sentiment de révolte qu'elle suscite. Le noir et le blanc ont un sentiment profond de l'injustice, et une condamnation inopportune ou le refus de réparer un grief suffit pour dévoyer un homme. Je me souviens d'un étranger, excellent élément, qui fut la victime d'une condamnation légale, mais contraire à l'équité. Jusqu'alors garçon boucher, il avait repris un bar. Le premier jour où l'affaire était à son nom, mais alors qu'il ne l'avait pas encore en main, la serveuse, continuant les errements de l'ancien propriétaire, commis une infraction en matière d'alcool. Notre homme fut condamné à une énorme amende, qui dévorait ses maigres économies, alors que sa bonne foi était évidente. Vingt ans après, devenu un commerçant important et honoré, il restait toujours dans état de méfiance, d'hostilité, envers la justice, l'administration, la Belgique. Chaque intervention d'un fonctionnaire à son égard lui paraissait une tracasserie vis-à-vis de laquelle il prenait instinctivement une attitude hostile. Heureusement qu'il avait quelque confiance en moi, qui comprenais son attitude parce que je connaissais sa vieille histoire, et qui amortissais les conflits, sinon ceux-ci, tournés à l'aigre, auraient privé la colonie d'un collaborateur fort intéressant.

Réciproquement, que de régions hostiles à l'européen, en état de révolte latente à cause d'abus qui y avaient été commis, ont été pacifiées, acquises à notre régime, grâce à une action heureuse de la justice.

La mission du pouvoir judiciaire est d'une importance considérable. Ceux qui ont l'honneur de se la voir confier, soit par leur admission dans la magistrature, soit parce qu'ils en sont chargés accessoirement à leurs fonctions administratives, ne doivent jamais oublier que leurs moindres actes dans l'exercice de cette mission sont des actes graves.

### **III. La méthode.**

Le premier devoir de tout collaborateur de la justice est de se pénétrer de sa méthode, c'est-à-dire d'acquérir la mentalité judiciaire. Ce qu'on appelle — et qui, poussée à l'excès, peut devenir en effet — la déformation professionnelle.

Elle diffère profondément de celle des autres agents du gouvernement. Je comparerais volontiers l'administration d'un pays et l'ensemble de ses activités privées, à une automobile. Tous ses organes sont étudiés pour la faire avancer, lui donner plus de vitesse. Tous, sauf un, dont l'action semble contrarier les autres : le frein. Cependant, il est la condition essentielle de leur bon fonctionnement. Gênant les autres mécanismes — si on pousse l'imagination jusqu'à les personnifier, on peut aisément se représenter l'accélérateur maudissant le frein et réclamant sa suppression — il est cependant aussi nécessaire qu'eux à la marche du véhicule. Car celui-ci n'est pas une fin en soi : son but, c'est le transport des passagers, et ce ne serait pas servir ceux-ci

que les verser dans le fossé, ou les garder prisonniers dans une course toujours plus rapide, mais sans repos et sans atterrissage. L'état, l'administration, les affaires, n'ont pas leur justification en eux-mêmes. Ils sont là pour le bien des citoyens, et ce bien exige que l'action des individus tout comme des organismes privés et officiels, qui, sans contrepoids, tendraient toujours à exagérer l'emploi de leur force, soit maintenue par la justice entre certaines bornes : celles que fixe le droit.

Tandis que chaque service de l'Etat, chaque entreprise privée, chaque homme, agit en vue de réaliser ses fins propres, la justice s'interdit toute recherche d'un résultat qui soit personnel. Elle se borne à peser le droit de chacun, comme le fléau d'une balance qui joue librement sur son axe, sans favoriser jamais l'un ou l'autre des plateaux qu'il supporte. Ces plateaux, quelle que soit leur dimension apparente, ont pour elle exactement le même poids. Peu importe que l'un soit d'or et l'autre de plomb, que l'un soit toute la puissance du pouvoir exécutif ; et l'autre le dernier des habitants, un nègre ignorant, un récidiviste ; l'un une société aux capitaux et à l'influence immenses, l'autre un simple manoeuvre, une veuve ou un orphelin : son action consistera toujours uniquement à soupeser avec désintéressement, détachement, je dirais presque avec indifférence, le contenu des plateaux, le bon droit de chacun. Vouloir faire droit à tous, sans distinction, sans passion, telle est la mentalité judiciaire. Et sans même être influencé par l'importance apparente du litige : un magistrat n'est pas plus ému en prononçant la peine de mort qu'une condamnation à dix francs d'amende, et accorde autant de soin à une réclamation de mille francs de dommages-intérêts qu'à un litige portant sur des millions, les mille francs pouvant d'ailleurs être aussi importants pour l'indigent qui les demande.

Cette mentalité exige, on le comprend, une indépendance rigoureuse vis-à-vis de tous les justiciables, y compris le pouvoir exécutif. Car si quelqu'un peut intervenir, exercer une pression sur un des bras du fléau, tout le pesage est truqué. On a déposé de faux poids sur la balance, et l'équilibre, condition essentielle de l'ordre public, est rompu. L'accélérateur ayant coïncé le frein peut mener les passagers à l'abîme. On n'a plus la justice, mais sa caricature.

Désintéressement, indépendance, voilà donc la méthode que doivent observer tous ceux auxquels incombent des fonctions judiciaires pour les remplir réellement.

Le maître Jacques de Molière, pour son double métier, devait porter deux uniformes dont il changeait sans cesse. Combien plus difficile ce qu'on exige des fonctionnaires territoriaux : il leur faut littéralement deux âmes, deux manières de penser, deux démarches complètement distinctes de l'esprit.

Voyez l'administrateur dans l'exercice de ses fonctions : c'est un chef qui commande. Sans doute, il consulte, il prend des avis, mais il exige la discipline. Il doit aller vite ; prendre des décisions rapidement. Il vise des résultats déterminés qui lui sont imposés par ses propres chefs : des routes, un rendement agricole, du coton, des hommes qui consentent à s'engager chez l'européen, des sommes qui rentrent dans la caisse des impôts ou des chefferies. Il lui faut des hommes dans sa prison s'il veut que soient achevés certains travaux pour lesquels il a recours à la main d'œuvre pénitentiaire...

Puis, au milieu de cette action, il s'assied tout-à-coup pour siéger comme juge : à l'instant même, toutes ces préoccupations habituelles doivent s'effacer. Défense d'agir de façon autoritaire : il faut patienter, écouter, réfléchir, peser lentement, prudemment, tous les éléments du litige.

L'administrateur n'est pas indépendant. Il relève de chefs qui lui dictent son action. On lui ordonne notamment de favoriser certaines personnes, certaines sociétés, dont le succès paraît lié à celui de l'économie générale. Il doit aider les compagnies agricoles à obtenir du coton ou des palmistes, les colons à se procurer des travailleurs, favoriser les chefs que ses prédécesseurs ont intronisés. S'il n'y met pas de bonne volonté, sociétés et colons sauront formuler contre lui des plaintes qui influenceront ses notes. Mais il s'installe à sa table de juge : dans la moitié des cas, ces chefs d'industrie, ces colons, seront parties, visibles ou occultes, au procès. Il doit dès

ce moment considérer que la grosse affaire capitaliste, le patron européen, n'importe pas plus que le misérable indigène qu'il poursuit ou qui réclame son dû. Seul le droit pèse. Il n'hésitera pas à proclamer que la désobéissance du noir à tel colon influent est légitime, car cet employeur traite et paie mal sa main d'œuvre. Il recherchera la preuve en se rappelant que la parole de cet homme important ne peut pas plus être systématiquement crue que celle du pauvre diable qu'il met en cause, souvent sous l'empire de la passion ou de la colère. « Mais, dira l'autre, je vais me plaindre à votre chef. Mon rendement va diminuer, mes travailleurs rompre leur contrat ! Vous avez le devoir de m'aider. » Il faut qu'il réponde : « J'ai ce devoir comme administrateur, je ne l'ai pas comme Juge. » S'il n'arrive pas à ce résultat, sa juridiction ne sera qu'une caricature de justice, une oppression sous le masque judiciaire.

Je ne me dissimule pas combien ce résultat est difficile à atteindre. Le magistrat a deux appuis, qui manquent au fonctionnaire. L'un, c'est qu'il relève de chefs qui ont la même manière de voir, la même indépendance, et le respect de son indépendance, auxquels, si on lui demande une condamnation ou un réquisitoire, il peut répondre : « Cela n'est pas ma conviction. » Aussi traditionnellement la magistrature défend-elle l'essentiel de ses fonctions en s'insurgeant contre toute main-mise du pouvoir sur son action. L'autre, c'est une manière de vivre des magistrats, qui les amène, non à s'isoler dans une tour d'ivoire, mais à éviter les relations trop étroites avec les représentants des gros intérêts, les chefs administratifs, tous ceux dont l'influence risquerait d'incliner sa décision. Tout magistrat pousse jusqu'au scrupule le souci de ne pas siéger dans une cause où ami ou adversaire personnel pourrait être intéressé.

S'il est malaisé à l'administrateur de parvenir à ce dédoublement de la pensée, il est aussi exposé à certaines complaisances par le souci de son intérêt personnel. Je ne parle pas, des fonctionnaires qui ne restent pas indifférents aux menus avantages que procurent les sociétés, dîners, transports, cadeaux camouflés. Mais l'homme le plus intègre peut être amené à craindre l'influence que peuvent exercer auprès de ses chefs certains particuliers, compagnies, missionnaires, associations de colons, presse. Il n'est pas exceptionnel que de bons fonctionnaires aient été arrêtés dans leur avancement ou déplacés à la suite de telles interventions. N'a-t-on pas vu parfois l'administration mettre fin à de tels conflits entre un fonctionnaire et une entreprise en constatant qu'aucun grief ne pouvait être retenu contre l'administrateur, mais que, pour ne pas laisser subsister des relations difficiles, il était préférable de l'affecter à un autre poste, désaveu implicite et sanction déguisée ? Certains fonctionnaires prévoyants se rappellent qu'être bien avec une société pourra leur valoir des engagements plantureux pour le jour où ils quitteront le service du gouvernement. Combien d'anciens territoriaux ont fait de belles carrières privées ! Même parmi les plus hauts, que ne dédaignent pas les conseils d'administration. Phénomène qu'on n'observe pas dans la magistrature.

Tout cela est incontestable, et cependant je dois, très sincèrement, mettre en garde les jeunes fonctionnaires contre la part d'erreur qui s'y glisse. Ce n'est qu'une partie de la vérité. Oui, des fonctionnaires ont réussi grâce à des complaisances intéressées. Mais combien d'autres ont échoué pour le même motif ! On peut tomber sur un chef qui ferme les yeux, encourage même ces pratiques : mais que de fois il a un successeur qui réagit et provoque des sanctions ! L'opinion publique, de plus en plus active, dénonce ceux qu'elle voit trop dévoués aux puissants. Les sociétés elles-mêmes, si elles ont parfois besoin d'hommes de main, en général pourtant, préfèrent un personnel sain, et n'apprécient pas, pour des fonctions importantes, ceux qu'elles ont vu peu scrupuleux, même à leur profit. Une réputation d'honnêteté a une grande valeur marchande. Je connais plusieurs fonctionnaires qui ont été engagés par des firmes auxquelles ils avaient résisté et qui avaient ainsi pu apprécier leur intégrité. Ils y ont fait belle carrière.

Un danger qui menace l'impartialité du magistrat, c'est le scrupule, l'excès d'impartialité. Certains, consciencieux à l'excès, se raidissent contre ceux dont ils craignent l'influence. Il existe un type de magistrats qui systématiquement donnent tort aux sociétés, aux riches, à l'Etat. Le noir obtient toujours gain de cause contre l'européen, le petit contre le bourgeois. Tel

juge réagit de parti pris contre le ministère public, et, pour affirmer son indépendance, adopte même presque toujours en délibération l'avis contraire à celui de son président. Est-il besoin de dire que, passant ainsi au delà de l'impartialité, il tombe dans une autre forme de la partialité ? Les compagnies capitalistes, les puissants, l'administration, ont droit à la justice autant que leurs adversaires. Sur la balance de Thémis, un kilo d'or ne pèse pas plus qu'un kilo de plomb, mais pas moins.

Parmi les influences auxquelles sont exposés les fonctionnaires chargés d'attributions judiciaires, se trouvent celles de leurs chefs. Les commissaires de district, pas plus que les membres plus élevés de la hiérarchie territoriale, n'ont aucun ordre à donner à l'administrateur pour l'exercice de ses fonctions de juge, d'officier du ministère public ou d'officier de police judiciaire. Mais cette règle n'est pas toujours observée. Lorsqu'un particulier, par exemple, vient se plaindre à un gouverneur, un commissaire de district, d'un procès-verbal dressé par l'administrateur, le grand chef n'a qu'une réponse à lui donner : « Il y a procès-verbal, donc l'affaire est judiciaire. Je n'y puis rien, voyez le parquet. » Bien souvent pourtant il appellera l'administrateur, lui fera des reproches ou des suggestions impératives. Il est certain que l'administrateur risque de mauvaises notes en résistant à son supérieur.

Mais attention : il risque plus encore en déférant à ses injonctions. Car le parquet peut apprendre la suppression du procès-verbal. Or cette suppression n'est pas seulement une faute administrative : c'est un faux en écritures publiques. J'ai connu un fonctionnaire qui fut, pour la suppression d'un procès-verbal, condamné de ce chef et révoqué. Plusieurs années après, il m'écrivit qu'il était dans la misère, qu'il ne trouvait aucun emploi, car son casier judiciaire le poursuivait partout. Je connais le cas d'un administrateur qui avait dressé procès-verbal à un colon pour mauvais traitements envers son personnel. Il apprit par une indiscretion que le particulier s'était rendu chez le commissaire de district et que celui-ci avait promis « d'arranger l'affaire ». Le jeune fonctionnaire se hâta de mettre son procès-verbal sous pli et de l'expédier au parquet. A peine son planton était-il parti à la poste que lui-même était appelé chez son chef, auquel il put répondre : « Je regrette, il est trop tard, le parquet est saisi. » Bien lui en avait pris : Le procureur du Roi, alerté par une autre voie, venait d'ouvrir une instruction pour les mêmes faits, et ceux-ci se révélaient d'une gravité réelle. Si l'officier de police judiciaire avait détruit le p. v., le magistrat l'aurait fatalement appris, et les sanctions prises contre le fonctionnaire auraient certainement dépassé ce qu'il pouvait craindre de la mauvaise humeur du commissaire de district.

Ainsi le fonctionnaire doit être capable, dans l'exercice de ses fonctions judiciaires, de montrer son indépendance à l'égard de ceux-là même dont il relève pour ses fonctions administratives. Un autre tour de force qui est exigé de lui, c'est de juger avec désintéressement les affaires où lui-même, en fait, est partie. Officier du ministère public près son propre tribunal, le juge de police décide les poursuites : n'importe, il doit procéder à l'audience en faisant abstraction du préjugé que lui a donné l'examen du dossier et sa première enquête. Il devra le cas échéant s'exposer à perdre la face en acquittant celui qu'il a mis en prévention. Mais il y a plus : dans un grand nombre de cas, il est intéressé parce que l'infraction consiste en une désobéissance à un ordre qu'il a donné en sa qualité d'administrateur. S'il s'agissait d'infliger une punition disciplinaire, il pourrait y aller rondement, comme l'officier qui ne recherche pas scrupuleusement la justice, mais le rendement et la soumission. Mais il doit rendre un jugement dans une affaire judiciaire. Il a peut-être donné ses ordres en ne pensant qu'au résultat à atteindre, la route à construire, les produits à livrer, la caisse à remplir. Il n'a pas considéré les aspects humains du problème, l'homme malade, le village surmené, n'a pas respecté les bornes strictes que lui traçait la loi, les mesures à respecter, les torts de l'employeur, les excès de ses propres capitaux. Mais à présent, voici qu'il se heurte à la justice, qui doit peser tout cela : et cette justice, c'est lui-même. Lui-même, ou son chef ou son assistant, bref, le personnel du territoire, a donné un ordre, et cet ordre, par l'acquiescement du contrevenant, il est

appelé à l'annihiler, sachant que ce jugement aura peut-être une influence néfaste sur le but qu'il poursuit comme administrateur...

Mais il doit avoir le courage, la conscience, d'agir en juge. Ce courage, ce n'est d'ailleurs en réalité que celui de vaincre un certain respect humain. Car, en jugeant sereinement, il ne doit pas craindre de ruiner l'entreprise, le colon dont il a rejeté la plainte ou qu'il condamne. En les maintenant dans les limites de la légalité, il les protège contre eux-mêmes. Que de particuliers qui se plaignent de ne pas réussir parce qu'ils n'obtiennent pas un rendement suffisant de leur main d'œuvre, et qui doivent cet échec uniquement au fait qu'ils la traitent mal. C'est leur rendre service que de les obliger à agir humainement, de les forcer à respecter la loi. Ils seraient les premières victimes des complaisances qu'on aurait à leur égard.

De même, le juge-fonctionnaire ne doit pas craindre que des jugements consciencieux compromettent sa mission administrative, car elle ne peut être bien remplie que dans la légalité. Il n'y a pas antinomie entre une bonne administration et une bonne justice : l'antagonisme ne peut exister qu'à l'égard d'une mauvaise administration, qui outrepassa ses prérogatives. C'est une vérité d'expérience qu'un territoire marche mal autant lorsque l'administrateur se montre arbitraire que lorsqu'il se montre sans autorité. Sur un plan plus large, il ne serait pas difficile de montrer que chaque fois que le pouvoir judiciaire a été affaibli dans la colonie, les résultats administratifs ont été défectueux. C'est pourquoi l'administrateur qui, lorsqu'il siège avec la réflexion désintéressée du juge, s'aperçoit que c'est lui-même qui a outrepassé ses pouvoirs, doit être heureux de cette occasion de se détourner d'une route qui le menait à la culbute. Qu'il parvienne à harmoniser en lui-même l'action d'accélération et le freinage nécessaire, n'est-ce pas en arriver au maximum d'efficiencia et de valeur humaine ?

#### **IV. Au service du droit.**

Un autre aspect de la méthode, ou, si on veut, de la mentalité judiciaire, s'exprime communément par l'aphorisme : le magistrat est le serviteur de la loi. Il est plus exact de dire qu'il se trouve au service du droit, car la loi n'est pas tout le droit.

Tout problème judiciaire comporte essentiellement trois phases : élucider le fait, rechercher le droit, puis appliquer le droit au fait.

La méthode du magistrat, qui fait toujours obligatoirement dominer le droit, la loi, est différente de celle du fonctionnaire, qui vise avant tout à obtenir le résultat exigé de lui par ses chefs. On ne peut mieux caractériser leur différence de mentalité que par ce trait : si vous allez soumettre un problème à un magistrat, il ouvrira son code et recherchera la loi régissant la matière. Voyez ensuite un fonctionnaire : il fouillera dans sa farde d'instructions et en tirera une circulaire. Cette circulaire est pour lui plus importante que la loi. J'ai vu plus d'une fois, en matière fiscale, l'administration développer sa réclamation devant les tribunaux en se fondant uniquement sur les commentaires qu'elle avait elle-même rédigés.

Devant la justice, la loi seule compte. Un jeune magistrat n'hésitera pas, si telle est sa conviction, à s'écarter à l'audience de l'avis de ses chefs. Pour le fonctionnaire, la discipline est la règle première. Même avec le maximum de circonlocutions, il lui sera malaisé de refuser d'exécuter les instructions qui lui sont données en objectant leur illégalité. Et cependant en matière judiciaire, il devra oublier les circulaires et la hiérarchie, pour reconnaître le seul empire du droit. Il devra se rappeler à tout moment que la justice, dont la bonne marche facilite assurément l'administration, n'est cependant pas un instrument d'administration.

L'attitude, sinon hostile, au moins dédaigneuse, du juge non professionnel à l'égard de la loi, vient souvent d'une idée que j'ai déjà signalée : la conviction qu'il faut, au dessus d'un droit moisi et attardé, faire régner la vraie justice, une conception plus haute de l'équité. C'est oublier

que le droit est précisément un des éléments essentiels de l'équité dans la société. La loi institue une espèce de pacte entre eux, l'état et les citoyens, ainsi qu'une règle des relations des citoyens entre eux. Elle est un engagement pris envers chaque justiciable, et refuser à celui-ci le respect de cet engagement, c'est évidemment manquer au premier chef à la justice à laquelle il a droit. En d'autres termes, juger sans tenir compte du droit, c'est falsifier le dossier en écartant une des pièces essentielles qui devait y figurer.

D'ailleurs, le but essentiel de la justice est d'harmoniser les relations sociales. Or, plus d'harmonie, plus d'ordre, si chacun agit à sa guise, et si ensuite chaque juge décide selon son inspiration individuelle. Si un juge dit blanc et l'autre noir, si la même affaire est tranchée de façon différente selon l'idée que le magistrat se fait de l'équité, le justiciable, n'étant plus certain de ce qu'il doit et peut faire, reste dans l'inaction ou, s'il a un tempérament de joueur, risque n'importe quoi, puisqu'on peut toujours espérer un juge favorable. Rien d'aussi vague que le bon sens : les proverbes qui le traduisent sont bien souvent contradictoires, et si l'un d'eux affirme : tel père, tel fils, un autre lui répond : à père avare, fils prodigue. Il est aussi juste, aussi sûr pour la population, qu'on roule à droite ou qu'on roule à gauche, à condition que tout le monde roule du même côté, et ce côté, la loi seule a qualité pour le choisir.

Le trouble social que peuvent créer les fonctionnaires-juges en méprisant le droit et un lui substituant, soit l'utilité administrative, soit leur inspiration individuelle, est d'autant plus grand qu'il n'existe au dessus d'eux aucune juridiction régulatrice. Pas de cour de cassation, et même pas de recours à une cour d'appel. Les jugements sont examinés uniquement par des substituts qui souvent ne peuvent accorder à la revision le temps voulu, et qui parfois, jeunes eux-mêmes, n'ont pas encore le pli professionnel. Car c'est aussi une erreur fréquente chez le magistrat débutant de se croire appelé à rénover le droit, d'échafauder, sans une étude suffisante, des théories personnelles. Je ne suis pas des partisans d'un droit figé ; l'interprétation juridique doit être hardie et la jurisprudence doit s'adapter à l'évolution de la société. Le jeune docteur en droit, comme le jeune médecin, au courant des derniers progrès de la science, peut apercevoir des voies que ses aînés ne distinguent pas. Combien souvent, cependant, on s' imagine avoir fait des découvertes, alors qu'on a simplement retrouvé une théorie ancienne dont on ne parle plus tant la jurisprudence l'a écartée par des arguments péremptoires. Que de fois, même chez d'éminents juristes, on voit élaborer des systèmes nouveaux pour combler de prétendues lacunes du droit classique, alors qu'une connaissance plus approfondie de celui-ci leur montrerait qu'il s'applique parfaitement au cas envisagé. Enfin, il arrive au jeune magistrat aussi d'oublier que la justice d'une décision, c'est sa conformité au droit.

## **V. Eloge de la paperasserie.**

Avant d'aborder l'examen séparé des différentes fonctions judiciaires, je dois faire une remarque qui leur est commune. Il existe chez certains magistrats et chez certains fonctionnaires une hostilité marquée contre des procédés qualifiés de rétrogrades, contre la « paperasserie judiciaire » et les lenteurs qu'elle entraîne. On devrait « être efficient », « s'implifier », et rejeter une organisation d'un autre âge « qui entrainerait à la ruine tout commerçant qui emploierait de tels procédés ».

Distinguons nettement deux catégories de « paperasses ».

La première concerne la partie purement administrative de la justice. Car celle-ci est une administration, et dès lors elle participe des méthodes « bureaucratiques », lesquelles comportent la constitution de dossiers, la tenue de différents registres et le style administratif.

Qu'est-ce là ? Des procédés pour obtenir de l'ordre dans les affaires. Nous ne sommes pas en matière commerciale, mais on peut affirmer qu'il n'existe pas de firme importante qui n'en

ait fatalement l'équivalent. On traite des centaines d'affaires, qui souvent offrent entre elles des grandes ressemblances, entraînent une correspondance importante, des procès-verbaux multiples. Si l'ordre n'y règne pas, les erreurs, les retards foisonnent, et le fond même des affaires en souffre. Tenir avec soin l'indicateur des pièces reçues et expédiées, le registre du ministère public, des jugements, de l'exécution des peines, les inventaires des pièces figurant dans un dossier, est aussi important que les interrogatoires, les études juridiques, car, sans ce premier travail matériel, l'efficacité du travail intellectuel est menacée. Que de fois ai-je du perdre des heures à mettre de l'ordre, rechercher les pièces dans de gros dossiers présentés par des plaideurs négligents, pour constater que, une fois tout bien disposé, l'affaire était simple et pouvait être facilement résolue. Une pièce ne se trouve pas à sa place dans un dossier ou ne figure pas à l'inventaire : cela suffit pour que vous la perdiez de vue et lanciez votre instruction dans un mauvais sens, ou rendiez un jugement tout-à-fait erroné. On expédie hâtivement la besogne matérielle sous prétexte de gagner du temps : mais peu après la seule recherche du dossier mal classé prend des journées qu'on pourrait mieux employer.

C'est une règle essentielle que toute lettre doit porter l'indication de la correspondance antérieure : « comme suite à votre... » Que d'erreurs j'ai vu commettre pour avoir négligé ce précepte élémentaire. Je me souviens d'un administrateur qui dressa des procès-verbaux dans une grave affaire d'homicide et les fit parvenir au parquet avec l'assassin présumé. Quelques jours plus tard, il envoya les témoins et la suite de l'information, mais sans rappeler le courrier antérieur. Le secrétariat du parquet s'imagina qu'il s'agissait d'une affaire nouvelle, et ouvrit un second dossier, qui fut distribué à un autre substitut que le premier. Voilà nos deux magistrats, l'un ayant un prévenu et pas de témoins, l'autre des témoins sans prévenu, donnant à l'administrateur des instructions contradictoires, auxquelles il ne comprend rien, n'apercevant pas l'erreur. Il fait des réponses imprécises. Pendant des semaines, deux correspondances parallèles se poursuivent, sans qu'il ait une seule fois l'idée de fournir un bordereau des pièces envoyées. Finalement, un des substituts libère son criminel faute de preuve, l'autre faute d'inculpé renonce à ses témoins inutiles...

Or, si le désordre est grave en toute matière administrative, il l'est particulièrement en matière judiciaire où, on le voit par cet exemple, c'est la liberté du justiciable et la répression qui sont en jeu.

Le style administratif est morne, dénué de fantaisie et hostile à la littérature. Mais, fait de précision et de la division des idées, il maîtrise la pensée. L'emploi de formules stéréotypées donne au justiciable l'impression qu'il est traité avec dignité et donne à chacun ce qui lui est dû. Ne traiter qu'un objet par lettre : évidemment cela multiplie les correspondances, mais que de temps gagné dans la suite pour l'examen des questions. Eviter dans la correspondance officielle toute allusion privée est au moins une règle de prudence. Je me souviens d'un substitut qui, peu après son arrivée à la colonie, était amené à écrire à un particulier avec lequel il avait voyagé. Après lui avoir dit qu'une plainte était déposée contre lui et lui avoir demandé ses explications et moyens de défense, il ajoutait candidement : « J'en profite, cher monsieur, pour vous rappeler votre bonne promesse de m'envoyer des objets de collection ! » On imagine quel usage aurait pu être fait d'une telle lettre si je ne l'avais corrigée !

C'est aussi un travers de se montrer hostile aux rapports et aux statistiques qu'on exige du magistrat. Il est évident qu'en haut lieu on exagère parfois. On multiplie inconsidérément les « états néant » et les demandes de renseignement périodiques. Comme procureur général, il m'est arrivé plus d'une fois, alors que le ministre ou le gouverneur général, ou leurs bureaux, prescrivaient de nouvelles formalités de ce genre, de répondre en exposant quel travail cela allait exiger d'un personnel déjà surchargé, et de prier avec déférence de vérifier si le tout n'irait pas simplement reposer dans des casiers poussiéreux où personne ne le lirait. Plus d'une fois ce réexamen a fait simplifier ou supprimer les instructions.

Mais si parfois il y a excès, il n'en reste pas moins que dans l'ensemble rapports et

statistiques sont nécessaires. Avant tout, pour celui qui les établit : en écrivant votre rapport, vous faites votre examen de conscience, vous vous arrêtez un peu pour réfléchir au milieu de la route que vous suivez, et cette halte vous permettra peut-être d'apercevoir que vous vous êtes fourvoyé. Vous tirez de l'ensemble des affaires une leçon qu'aucune d'elles, envisagée séparément, ne vous aurait fournie. Que d'enseignements comporte, pour un chef de parquet, le chiffre des instructions ouvertes, des affaires jugées, des dossiers classés faute de découvrir le coupable, des acquittements. Les heures de méditation sur ces données sont parmi les plus fécondes.

A propos de statistiques, ne cédez pas à la tentation de les gonfler pour faire croire que vous avez beaucoup d'ouvrage. Quelques petits trucs permettent la multiplication des causes : on ouvre par exemple autant de dossiers et de numéros du registre que de prévenus d'une même affaire, puis on joint... Tout cela est vite détecté par les chefs, qui parfois en rient, mais parfois se fâchent. Surtout, il ne faut pas oublier qu'une justice qui marche bien est une justice qui a peu d'affaires. Que les vols se multiplient n'est à l'éloge, ni de la police, ni du parquet. Dans certaines gendarmeries, les commandants exigent de leurs hommes un nombre minimum de procès-verbaux par mois, ce qui provoque pendant la dernière semaine une chasse tracassière aux automobilistes et aux contraventions. Quel bel éloge d'une brigade pourtant que de constater que l'ordre règne dans son ressort au point qu'il ne s'y passe jamais rien ! De même, dans la colonie, quel territoire bien administré que celui où il n'y a presque pas d'affaires de police !

Une seconde catégorie de « paperasserie judiciaire » est constituée par les pièces de procédure. Là aussi, la tendance à simplifier est forte. Avec des noirs illettrés, dit-on, tout cela ne sert qu'à donner de l'ouvrage et ralentir les affaires.

Je répondrai d'abord qu'une trop grande rapidité est nuisible aux affaires judiciaires. Ayant eu l'audace d'écrire l'éloge de la paperasserie, je serais aussi tenté de consacrer un chapitre à l'éloge de la lenteur. Il faut le temps de la méditation, d'un examen minutieux des affaires. Il faut aussi laisser les partis-pris fléchir, les emportements s'apaiser : les intérêts composent, seules les passions procèdent, a dit Alain en une formule d'une saisissante justesse. Un administrateur qui vient de constater une infraction, de recevoir une plainte, de lire un procès-verbal, et qui veut, sous prétexte de rendre la répression plus efficace, juger sur le champ le délinquant, risque fort de rendre, sous l'excitation de la première impression, un jugement exagéré, de ne pas laisser en tous cas le prévenu présenter librement ses moyens de défense.

Je reçus un jour à cet égard une excellente leçon. Devant le tribunal comparissait un indigène en aveu d'avoir volé dans un magasin un nombre imposant de pagnes. Il avait avoué à la police et au parquet, il renouvelait ses aveux à l'audience, mais se taisait avec obstination quand on l'invitait à révéler où il avait caché les objets volés. Je réclamais une forte peine. Alors le juge, le regretté Mr Swalue, me dit : « Comme vous, je me sens profondément indigné du cynisme avec lequel cet homme prétend se réserver le produit du délit pour sa sortie de prison. Mais la colère est mauvaise conseillère. Je vais remettre l'affaire à huitaine pour être capable de dominer mon émotion et juger avec sérénité. » Or ce répit nous montra la sagesse d'une telle prudence. Le commerçant volé rencontre une femme portant un de ses pagnes. L'enquête reprit et amena l'arrestation du véritable coupable. Notre prévenu était tout-à-fait étranger au vol. Il avait avoué uniquement parce qu'un policier lui avait donné une gifle en l'arrêtant, et qu'il craignait d'autres brutalités. S'il n'indiquait pas où se trouvaient les étoffes dérobées, c'est parce qu'il n'en savait absolument rien. A condition de n'être pas aggravés par la négligence ou l'embouteillage des juridictions, les petits retards qu'entraînent les délais et les formalités de procédure sont nécessaires à une bonne justice.

On doit remarquer ensuite que la procédure congolaise est extrêmement simplifiée. Celle des tribunaux de police est vraiment rudimentaire. Vouloir moins, c'est véritablement ne rien vouloir du tout. Ce qui nous ramène à cette conception disciplinaire et primitive d'une répression laissée au libre gré de ceux qui l'exercent. Car la procédure n'est autre chose que la garantie de la liberté individuelle et des droits de la défense. Il faut des actes de procédure pour que l'objet du débat soit délimité et que le prévenu sache sur quoi il doit se défendre, des délais pour lui permettre de préparer ses preuves et obliger le juge à réfléchir, des pièces de détention pour que celle-ci n'ait lieu que dans les cas prévus par la loi, des procès-verbaux d'audience pour qu'on puisse vérifier si les formalités garanties du justiciable ont été observées, des jugements pour satisfaire à cette garantie constitutionnelle fondamentale que constitue l'obligation de les motiver, etc. Que le fonctionnaire soit excédé de certaines paperasses administratives, des formules d'une désarmante complication qui sont parfois imposées par les circulaires, nous pouvons le comprendre, nous particuliers, qui devons aussi parfois en remplir de multiples exemplaires pour la moindre question. Mais il ne faut pas comprendre cette tâche parfois stérile avec la procédure judiciaire dont l'objet, le droit de l'homme à obtenir justice, est d'un tout autre ordre.

Mais, répondra-t-on, dans la majeure partie des cas, cela ne sert à rien, notamment avec les noirs, incapables de comprendre, de profiter de ces droits qu'on leur accorde. Je crois d'abord qu'on exagère cette inutilité, et qu'on oublie qu'elle existe aussi pour beaucoup de blancs. Et, à mesure que les noirs évoluent, elle s'atténue. Mais surtout, la liberté humaine, les droits de la défense, même lorsqu'il s'agit de nègres, ce sont de grandes choses. Quand il n'y aurait qu'un cas sur vingt, que dis-je, une affaire sur cent, où les formalités de procédure arriveraient à les protéger, cela vaudrait encore de s'astreindre à ces formalités, même si elles comportaient dix fois plus de paperasses que le système simplifié congolais n'en comporte.

Un procédé de facilité qu'il faut absolument proscrire, c'est celui qui consiste à réunir en une seule poursuite des prévenus dont les infractions n'offrent aucune connexité. On opère une rafle de cycliste circulant le soir sans lanterne, et on les juge ensemble. On accepte qu'un employeur fasse une seule plainte contre dix travailleurs qui ont, séparément, commis des infractions en matière de contrat de travail. On constate que vingt hommes d'un village n'ont pas fait les plantations cotonnières que leur étaient prescrites, et sur le champ on les assemble en une seule poursuite. Evidemment c'est un gain de travail pour le juge, une seule feuille d'audience, un seul jugement. Mais c'est aussi faire une véritable comédie judiciaire, décider d'après une impression d'ensemble, et non d'après les éléments de chaque affaire. Je me souviens qu'au collège, quand il m'arrivait d'être en retard, j'avais soin d'entrer seul, pour pouvoir donner mes petites explications personnelles : j'avais observé que si on arrivait à plusieurs devant le préfet, il donnait à tous une retenue sans permettre à aucun de se défendre. C'est ce que arrive dans les poursuites collectives : cependant chaque prévenu se trouve en réalité dans un cas différent, si chacun est entendu séparément, l'un peut invoquer la maladie, l'autre les circonstances atténuantes, le troisième montrer qu'il est accusé à tort, ce qui est de bonne justice et vaut quelques paperasses.

(A suivre.)

---

# LA. PARENTE CHEZ LES BANTU

par LECOSTE Beaudoin.

---

*Le tableau annexé à la présente étude a été publié séparément sous une forme légèrement différente par le Bulletin des juridictions Indigènes, n° 4/1949.*

Le système de la parenté chez les Bantu diffère radicalement du nôtre. Les termes dont nous nous servons dans les langues européennes ne se traduisent pas dans les langues Bantu. Ainsi *baba* et *mama* ne signifient pas seulement père et mère, mais également tous les Siblings (1) du même sexe du père et de la mère. Les autres Siblings portent d'autres noms. Ce qui montre du même coup que oncle et tante sont des mots intraduisibles. Sibling est une notion qui n'existe pas chez eux. En effet tous leurs cousins parallèles (2) sont également leurs frères et sœurs. Le terme cousin n'a donc aucune signification non plus pour les noirs. Il n'y a rien qui traduise le mot neveu (nièce). Les enfants de mes Siblings et de mes cousins parallèles se nomment autrement que ceux de mes cousins croisés. Et ainsi de suite.

Nous nous bornerons à donner l'essentiel en évitant de pénétrer trop avant dans le dédale de la parenté Bantu, notre but étant surtout utilitaire. Cependant nous donnerons une idée de quelques cas vraiment paradoxaux pour notre mentalité d'Européens. Nous ajoutons en annexe un tableau résumé.

Les considérations qui suivent s'appliquent à tous les Bantu et ne varient que dans les détails. La terminologie en Swahili est celle adoptée par les populations du Maniéma notamment pour qui cet idiome est la langue véhiculaire. Pour le pluriel des mots swahili utilisés ci-après, voir note finale. Chaque tribu a naturellement un vocabulaire propre dans sa langue. Ce vocabulaire ne se surperpose pas nécessairement au vocabulaire swahili : ainsi, un seul mot peut servir à désigner deux termes de parenté pour lesquels il y a deux mots différents en swahili. Réciproquement plusieurs termes de parenté pour lesquels il y a qu'un seul mot en swahili peuvent se désigner par des mots différents. Ce vocabulaire peut même varier dans les sous dialectes d'une même langue.

Néanmoins le swahili, langue Bantu, étant la langue véhiculaire de tout l'est de l'Afrique Centrale met à notre disposition un vocabulaire suffisant pouvant servir à désigner les termes de parenté de n'importe quelle tribu sans avoir recours au dialecte local.

Il y a deux espèces de parenté : a) la parenté par le sang ou consanguinité ; b) la parenté par alliance ou affinité. Il faut distinguer dans chaque cas le sexe de la personne qui parle.

## A) PARENTE PAR CONSANGUINITE :

### 1) *Grands parents et petits enfants.*

Pour désigner les grands parents des deux sexes, du côté du père ainsi que du côté de la mère il existe un seul terme : *babu*. Le même terme est utilisé pour les grands oncles, les grandes tantes, les arrières grands parents et ceux qui viennent avant eux. Le terme pour désigner les petits enfants, petits neveux, arrières petits enfants et tous ceux qui viennent après quel que soit le sexe est *wayukulu* (sing. *muyukulu*).

---

(1) Siblings signifie frères et sœurs.

(2) Les enfants d'un homme sont cousins croisés avec les enfants de sa sœur et les enfants d'une femme sont cousins croisés avec les enfants de son frère. Les enfants d'un homme sont cousins parallèles avec les enfants de son frère. Les enfants d'une femme sont cousins parallèles avec les enfants de sa sœur. En résumé, les enfants de Siblings du même sexe sont des cousins parallèles, les enfants de Siblings de sexes différents sont des cousins croisés (Lowie cité par Delaere : A propos des cousins croisés. Bull. Jur. Ind. 11/1946).

2) *Parents et enfants, oncles, tantes et neveux, leurs conjoints.*

*Baba* signifie : le père, les frères du père (l'aîné se nommant *baba mukubwa* et le cadet *baba mudogo*). Tous les cousins parallèles de mon père à quelque degré que ce soit portent les mêmes noms suivant leur âge par rapport au père. *Mama* signifie : la mère, les sœurs de la mère (l'aînée se nommant *mama mukubwa* et la cadette *mama mudogo*). Toutes les cousines parallèles de ma mère à quelque degré que ce soit portent les mêmes noms suivant leur âge par rapport à la mère. La femme de tout *baba* est *mama*. Le mari de toute *mama* est *baba*. *Mutoto* (pluriel *watoto*) désigne les enfants de tout *baba* et de toute *mama*. Si je suis un homme les enfants de mes frères sont mes enfants. Si je suis une femme les enfants de mes sœurs sont mes enfants. *Mutoto* signifie également enfants de cousins parallèles. Les sœurs de tout *baba* se nomme *shangazi* et m'appelle *mutoto*. Toutes les cousines de mon père je les appelle *shangazi*. Le mari de ma *shangazi* est mon *shemegi* (beau frère) : en effet, il pourrait se marier avec ma sœur s'il était veuf et il la nomme *bibi* (épouse). Elle le nomme *bwana* (époux). Le frère de toute *mama* je le nomme *mujomba* et il me nomme *mujomba* quel que soit mon sexe (pluriel *wajomba*). Tous les mâles du côté de ma mère sont mes *wajomba*. La femme de mon *mujomba* est ma *bibi* et ma sœur sa *shemegi* (belle-sœur) : Si mon *mujomba* décédait je pourrais épouser sa femme qui est ma tante.

3) *Frères et sœurs, cousins parallèles et croisés, leurs conjoints, leurs enfants.*

Les termes pour désigner les frères d'un homme et les sœurs d'une femme sont : *mukubwa* (aîné) et *mudogo* (cadet). Une femme appelle son frère *kaka*. Un homme appelle sa sœur *dada*. Il arrive cependant que ces deux derniers mots servent à désigner des *wakubwa* et les *wadogo*. Les fils et les filles de tout *baba* et de toute *mama* portent les mêmes noms. Donc tous mes cousins et cousines parallèles sont mes frères et mes sœurs. Leurs enfants sont mes *watoto* (mes enfants).

Quant à mes cousins croisés, nous nous trouvons devant une situation vraiment étonnante pour un Européen : la fille de mon *mujomba* c'est-à-dire de l'homme dont je pourrais épouser la femme s'il était mort, je la nomme *mama* alors qu'elle est ma cousine... Pourquoi ? Parce que étant la fille du frère de ma mère elle pourrait épouser elle-même mon père s'il était veuf : en effet, ma mère est sa *shangazi*. Elle nomme mon père *bwana* et il la nomme *bibi*. D'autre part le fils de ma *shangazi* c'est-à-dire de la femme dont ma sœur pourrait épouser le mari s'il était veuf, devient mon *baba*. Pourquoi ? Parce que étant fils de la sœur de mon père il pourrait épouser ma mère si elle était veuve. En effet mon père est son *mujomba*. Il nomme ma mère *bibi* et elle le nomme *bwana*. Voici comment il faut appeler les conjoints des *wakubwa*, *wadogo*, *kaka* et *dada*, c.-à-d. des siblings et des cousins parallèles.

*Pour un Homme :*

Femme du Frère aîné : *bibi* : en effet je puis en hériter et l'épouser. Elle me nomme *Bwana*.

Femme du Frère cadet : *mukwe* : en effet, je ne puis pas en hériter ni par conséquent l'épouser. Il y a vis à vis d'elle un tabou.

Au sujet de tout ceci, notamment des termes *MUKWE* et *BIBI* ou *BWANA* voir plus loin, après la parenté par affinité.

Mari de la Sœur aînée : *shemegi*

Mari de la Sœur cadette : *Mukwe*

*Pour une Femme :*

Femme du Frère aîné : *shemegi* (notons que les femmes *shemegi* se nomment entre elles *wifi* ou même *mayina* : voir plus loin.)

Femme du frère cadet : idem.

Mari de la sœur aînée : *Bwana*. En effet il peut hériter de ma personne en cas de décès de sa femme et m'épouser. Il me nomme *Bibi*.

Mari de la sœur cadette : *Mukwe*. Il ne peut hériter de moi il y a entre nous un interdit.

Ceci s'applique aussi aux cousins et à tous ceux qui sont mes *wakubwa*, *wadogo*, *kaka* et *dada*, donc mes siblings et cousins parallèles. Quant aux conjoints des *watoto* ils sont *wakwe*.

Après avoir vu la parenté par affinité, nous expliquerons d'une manière approfondie les termes *MUKWE*, *BIBI*, *BWANA*, *SHEMEGI* et nous exposerons quelques cas curieux, entièrement étrangers à nos conceptions européennes.

## B. LA PARENTE PAR AFFINITE

1) *Epoux* : mari se dit *bwana* et épouse *bibi*. Comme nous allons le voir ces deux termes ont une signification plus large. Ils peuvent être remplacés par les mots *mume* et *muke*.

2) *Beaux parents et beaux enfants* : le même terme s'applique à tous quelque soit leur sexe : *mukwe* (pluriel *wakwe*) - voir plus loin pour la signification de ce mot. Les beaux parents se nomment entre eux : *wazazi wendjangu*.

3) *Frères, sœurs, cousins et cousines par alliance* : le frère aîné du mari est *mukwe* pour la femme. La sœur aînée de la femme est *mukwe* pour le mari. D'autre part le frère cadet du mari est nommé *bwana* par la femme car il peut en hériter. La sœur cadette de la femme est *bibi* car le mari a sur elle un droit de préférence (voir plus loin). Les sœurs du mari se nomment entre elles *wifi* (*shemegi*). Pour les frères de la femme et les conjoints de tous les précédents voir tableau. A noter que le conjoint d'une *bibi* se nomme *mume mundjangu* et le conjoint d'un *bwana*, *mukwe mundjangu*.

4) *Cousins croisés par alliance*. Ici nous nous bornerons à donner un exemple. Pour les autres cas il suffit de raisonner de la même façon. La fille du *mujomba* (oncle maternel) de ma femme m'appelle *mukwe* parce que ma belle mère étant sa *shangazi*, mon beau père est son *bwana* possible. Elle est donc la *mama* de ma femme et ma *mukwe* (belle mère). Quant à sa fille, elle est ma *bibi* si elle est la cadette de ma femme.

5) *Les enfants des précédents et leurs conjoints* :

Les enfants des frères et sœurs des conjoints sont des *watoto*. Leurs conjoints sont *wakwe*.

Exceptions : la fille du frère de ma femme est ma *bibi* et m'appelle *bwana* car j'ai sur elle un droit de préférence (voir plus loin). Son mari est *mume mundjangu*. Si je suis une femme le fils de la sœur de mon mari est mon *bwana* et il m'appelle *bibi* car il peut hériter de moi qui suis la femme de son *mujomba*. J'appelle sa femme *muke mundjangu*.

La fille de la sœur de mon mari est ma belle-sœur (*shemegi*) car son frère est mon époux possible. Si je suis un homme le fils du frère de ma femme est mon beau-frère (*shemegi*) parce que sa sœur est ma femme possible.

\* \* \*

Nous venons de voir que la belle parenté se subdivise en *wakwe*, *bibi* ou *bwana* et *shemegi*. Quelle est la signification de ces termes ?

L'UKWE.

Un *mukwe* est une personne que nous devons éviter, ou tout au moins respecter. L'attitude que j'adopte envers les *wakwe* va de la familiarité respectueuse jusqu'à l'interdiction absolue de tous rapports.

Ainsi mon beau père, je dois le respecter, mais ma belle mère je l'évite ; si je la rencontre et que je suis assez loin je prendrai un autre chemin. Je lui parle en lui tournant le dos ou bien en me trouvant d'un côté d'une porte entrouverte et elle, de l'autre côté. Je ne puis pas manger devant elle. La femme du frère de ma femme est le grand *mukwe*. Avec elle l'interdit est encore plus poussé. De même est *mukwe* la sœur aînée de ma femme et pour une femme le frère aîné de son mari ; également la femme de mon frère cadet et pour une femme le mari de sa sœur cadette etc.. (voir tableau). Quand les *wakwe* se tournent le dos, cela se dit : « *kutupa mukongo* ».

Le mariage est interdit avec un *mukwe*. Il existe un moyen d'atténuer fortement l'*ukwe* : cela se dit : « *kua ukwe* ». Au cours d'une cérémonie une chèvre est remise en cadeau au *mukwe*, par exemple ma belle mère et les interdits tombent. Cela se fait quand ma femme a déjà

enfanté. *Mukwe* se dit *bukwe* en *Thonga-Ronga*, *umuko* en *Lamba*, *mukwasha* en *Shona*. *Muko* (*bako*) et *mukwe* en *Kiluba-Hemba*. En *Kikusu* : *okilo*.

#### LE CONTRAIRE DE L'UKWE :

A l'opposé de *l'ukwe*, nous avons les personnes de sexe opposé avec lesquelles nous entretenons des rapports qui vont depuis la simple familiarité jusqu'à une liberté qui frise la licence. Ce sont, pour un homme les femmes qu'il nomme *bibi* parce qu'il a sur elles soit un droit de préférence, soit un droit éventuel d'héritage. Dans le premier cas : la sœur cadette de sa femme et la fille du frère de sa femme. Cette dernière il peut même se permettre des privautés avec elle. S'il épouse la sœur de sa femme ou la fille du frère de sa femme la dot à verser sera moindre. Dans l'autre cas se trouvent la femme de son frère aîné, la femme de son oncle maternel (*mujomba*). Pour une femme est *bwana* le frère cadet de son mari car il pourra en hériter éventuellement. Egalement le fils de la sœur de son mari dont elle est l'épouse possible en cas de décès de son mari : en effet son mari est le *mujomba* (oncle maternel) de l'intéressé. Est également *bwana* le mari de sa sœur aînée et le mari de sa *shangazi* (tante paternelle). Les conjoints des *bibi* et *bwana* se nomment respectivement *mume mundjangu* et *muke mundjangu*. Avec elle la familiarité la plus grande est permise. Nous touchons ici à une des questions qui se posent chaque jour devant les juridictions indigènes ; celui de l'héritage des femmes.

#### L'USHEMEGI :

*Shemegi* signifie beau frère, belle sœur, plus spécialement ceux qui n'appartiennent pas aux deux catégories précédentes. Les belles sœurs se nomment entre elles : *wifi* et parfois aussi *mayina*.

Il n'y a envers le *shemegi* aucun tabou mais non plus aucune licence. Le mariage est interdit avec un *shemegi* au même titre qu'avec un *mukwe*.

\* \* \*

Avec les personnes de la deuxième catégorie nous pouvons « *kutia zihaka* » c'est-à-dire que les plaisanteries même ordurières ou injurieuses sont permises sans que personne s'en offusque ou s'en offense. *Zihaka* signifie plaisanteries. Nous touchons ici à une question beaucoup plus vaste, celle de *l'UTANI*. Un *mutani* (plur. *batani*) est une personne soit étrangère soit de ma famille avec laquelle je me permets de plaisanter en utilisant même des injures, qui avec une autre personne provoqueraient une palabre interminable. Ainsi, quand deux tribus ont été jadis en guerre, pour qu'une paix durable soit établie, on instituera *l'utani* (*kutia zihaka* — *kutania*). Il en est ainsi entre Bakwange de Kasongo et Bakusu de Kibombo et aussi autre Warega de Pangi et Wasongola de Kindu-Radcliffe-Brown dans une étude publiée dans *Africa* (avril 1949) et intitulée : « A further note on jocking relationships » explique *l'Ukwe* et *l'Utani* en disant que ce sont deux moyens pour éviter les disputes : ou bien s'éviter totalement, ou bien se « blaguer » à tel point que l'offense devient pratiquement impossible. Il y a une grande dose de sagesse dans ces deux pratiques. Il faut encore rapprocher de cela les curieuses coutumes qui accompagnent la naissance des jumeaux (*mapasa*). La mère insultera tous les mâles (et de quelle façon) ; elle insulte ses enfants, etc... Les relations sont également très aisées avec les grands parents et les *wajomba* et *shangazi*.

Les termes que nous venons de voir ont également des significations plus larges :

*Baba* et *mama* sont des termes respectueux pour s'adresser à des vieillards : *shemegi* et *mujomba* des expressions familières pour s'adresser à un ami de la maison ; *mutoto* un nom affectueux à donner à une personne jeune et inférieure : *ndungu* qui signifie parent en général s'emploie également pour un ami. Il existe encore un mot utilisé au Katanga : *mwipwa* : c'est l'enfant d'une sœur et par extension cousin. Utilisé aussi sur la côte orientale (emprunt au Yao et Nyamwezi). En Lamba (Rhodésie du Nord), cela se dit : *umipwa* (neveu). En Kiluba-Hemba on a *mwihwa* (neveu de l'oncle maternel) et cousins (qui descend de la tante maternelle).

TABLEAU DE LA PARENTE

*Terminologie en Swahili.*

I. ASCENDANTS DESCENDANTS

*en ligne directe.*

Père	baba	fil	mtoto
Mère	mama	sa femme	mu <sup>v</sup> we
père du père	babu	fil	mutoto
mère du père	babu	son mari	mukwe
mère de la mère	babu	petits enfants	muyukulu
arrière grands parents	babu	arrière petits enfants	muyukulu

II. FRERES ET SŒURS : *Leurs femmes et maris*

frère aîné (pour un homme)	mukubwa
» » (pour une femme)	kaka
» cadet (pour un homme)	mudogo (muloko)
» » (pour une femme)	kaka
sœur aînée (pour un homme)	dada
» » (pour une femme)	mukubwa
» cadette (pour un homme)	dada
» » (pour une femme)	mudogo (muloko)
femme du frère aîné (pour un homme)	bibi
» » » (pour une femme)	wifi
» » cadet (pour un homme)	mukwe
» » » (pour une femme)	wifi
mari de la sœur aînée (pour un homme)	shemegi (shemeki)
» » » (pour une femme)	bwana
» » cadette (pour un homme)	mukwe
» » » (pour une femme)	mukwe
nom général pour frères et sœurs	ndugu (nduku)

III. - ENFANTS DE FRERES ET SOEURS.

fil du frère aîné	(pour un homme)	mtoto
» » » »	(pour une femme)	mtoto
» » » cadet	(pour un homme)	mtoto
» » » »	(pour une femme)	mtoto
fil de la sœur	( » un homme)	mjomba
» » »	( » une femme)	mtoto
fil	( » un homme)	mtoto
» » »	( » une femme)	mtoto
» de la sœur	( » un homme)	mjomba
» » »	( » une femme)	mtoto
leurs conjoints		mukwe

IV. PARENTS DU COTE DU PERE.

frère aîné du père	baba mukubwa
sa femme	mama
frère cadet du père	baba mudogo
sa femme	mama

*Enfants des précédents : mes cousins parallèles :*

Les fils des frères de mon père (qui sont mes pères) sont mes frères : wakubwa ou wadogo si je suis un homme, kaka si je suis une femme.

Les filles des frères de mon père sont mes sœurs : wakubwa et wadogo si je suis une femme, dada si je suis un homme.

Leurs conjoints je les nomme comme ceux de mes frères et sœurs. Leurs enfants également.

sœur du père	shangazi
son mari (pour un homme)	shemegi (car il peut épouser ma sœur)
son mari (pour une femme)	bwana (car il peut m'épouser)

*Enfants des précédents : mes cousins croisés :*

Les fils des sœurs de mon père sont mes baba : en effet ils peuvent épouser ma mère qui est la femme de leur *mujomba* (mon père) si elle était veuve.

Les filles des sœurs de mon père sont mes shangazi.

#### V.- PARENTS DU COTE DE LA MERE.

Frère de la mère	mujomba
sa femme (pour un homme)	bibi (car il peut l'épouser si veuve).
» » (pour une femme)	shemegi (car elle peut épouser mon frère).

*Enfants des précédents : mes cousins croisés :*

Les fils des frères de la mère sont des wajomba.

Les filles des frères de ma mère sont des mama : en effet, elles peuvent épouser mon père qui est le mari de leur shangazi (ma mère) s'il était veuf.

Sœur aînée de la mère	mama mukubwa
Sœur cadette » »	mama mudogo
leurs maris	baba

*Enfants des précédents : mes cousins parallèles :*

Ce sont mes frères et sœurs (wakubwa-wadogo-kaka-dada) au même titre que mes siblings. Je nomme leurs conjoints exactement de la même façon que ceux de mes siblings.

#### VI.- PARENTS DU COTE DE LA FEMME.

femme	bibi
son père	mukwe
sa mère	mukwe
frère aîné de la femme	mukwe
sa femme	mukwe
frère cadet de la femme	shemegi
sa femme	mukwe
sœur aînée de la femme	mukwe
son mari	mukwe
sœur cadet de la femme	bibi
son mari	shemegi-mume mundjangu
fils du frère de la femme	shemegi-mtoto
sa femme	mukwe
fillette du frère de la femme	bibi mudogo
son mari	mume mundjangu
fils de la sœur de la femme	mtoto
sa femme	mukwe
fillette de la sœur de la femme	mtoto
son mari	mukwe

VII. PARENTS DU COTE DU MARI.

mari	<b>bwana</b>
père du mari	<b>mukwe</b>
mère du mari	<b>mukwe</b>
frère aîné du mari	<b>mukwe</b>
sa femme	<b>shemegi</b>
frère cadet du mari	<b>bwana</b>
sa femme	<b>shemegi-mke mundjangu</b>
sœur aînée du mari	<b>wifi</b>
son mari	<b>mukwe</b>
sœur cadette du mari	<b>wifi</b>
son mari	<b>mukwe</b>
filz du frère du mari	<b>mtoto</b>
sa femme	<b>mukwe</b>
filie du frère du mari	<b>mtoto</b>
son mari	<b>mukwe</b>
filz de la sœur du mari	<b>bwana mudogo</b>
sa femme	<b>mke mundjangu</b>
filie de la sœur du mari	<b>shemegi</b>
son mari	<b>mukwe</b>

*Note* au sujet du pluriel des mots dont il est question ci-avant : **baba, mama, babu, ndugu, wifi, shemegi, bibi, bwana, shangazi, dada, kaka** sont invariables au pluriel. Les indigènes ont cependant l'habitude de faire le pluriel en **wa** ou plutôt **ba** (influences langues locales). Les autres mots font leur pluriel en **wa** ou plutôt en **ba**. **watoto, wayukulu, wakubwa, wadogo, wajomba, wakwe.**

*Note* au sujet de l'orthographe de certains de ces mots :

**shemegi** devient **shemeki**, **ndugu** devient **nduku**, ou **g = k**

**mudogo** devient **muloko**, **g = k** et **d = l**

**mtoto mkubwa**, devient **mutoto** et **mukubwa**. **Mke** devient **mukwe**.

Influence phonétique des langues locales, surtout langues **balubaisées**.

LECOSTE BEAUDOIN



# LA REFORME DE LA DOT ET LA LIBERTE DE LA FEMME INDIGENE

Dans un article publié sous ce titre dans le *Bulletin des Juridictions indigènes*, je disais « si cela peut être vrai ailleurs, par exemple dans les colonies françaises, dans aucune coutume du Congo Belge, la dot n'est, juridiquement, une vente de la femme. » Par la restriction que je formulais, « si cela peut être vrai, etc. » Je n'avais nullement voulu affirmer qu'il en était autrement en Afrique Française, mais j'avais par prudence restreint ma thèse aux colonies belges, ma documentation n'allant pas au delà.

Cette prudence était inutile. Une lettre que veut bien m'adresser monsieur le Haut Commissaire de la République en Afrique Equatoriale française me signale que dans les territoires qu'il administre la dot a aussi un tout autre fondement juridique que la vente. Il m'indique un article de Léopold Sedar Senghor, député du Sénégal et professeur à l'Ecole nationale de la France d'Outre-Mer d'après lequel il en est de même en A. O. F.

Je suis heureux de voir ainsi ma thèse confirmée et approuvée par nos amis français.

A. SOHIER

---

# UN PEU DE METHODOLOGIE

Par Emile Possoz

Le Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit coutumier a été fondé avec la **préoc-**cupation de commencer par des éléments objectifs, des descriptions de mœurs, des **monographies** locales, bref des faits de base pour l'étude au Katanga et ensuite au Congo belge et **même au** dehors, de l'ethnologie juridique et plus précisément du droit coutumier congolais.

Durant des années furent publiées des monographies locales. Une **bonne part des faits** y relevés ne paraissent avoir aucun lien avec le droit, ou s'ils en ont un, les auteurs **ne l'ont pas** toujours fait remarquer très nettement, moins encore avec la précision juridique **voulue**.

Aujourd'hui l'on voit M. Sohier et bien d'autres, faire dans le Bulletin des **remarques de** critique juridique.

Après une période de simple description, il y a lieu de faire un premier travail **d'ensem-**ble, qui est de compilation. Connaît-on, en Europe, beaucoup de traités de « droit **descriptif** » ? Alors pourquoi vouloir faire du « droit **descriptif** » coutumier ? Le droit a toujours été **une science** qui se raisonne mais ne se décrit pas ; il l'est aussi bien chez nos indigènes congolais ; **depuis** de longs siècles, ils pratiquent la plaidoirie, la discussion juridique, les jugements, la **procédure**. Ils connaissent le fond et la forme du droit ; et il nous appartient de les **distinguer autant qu'ils** le font, mais pas plus, si nous voulons nous en tenir à leur pensée juridique à eux, **comme il se** doit en ethnologie juridique.

Certains auteurs, comme M. Sohier lui-même, se défendent de jamais faire de l'**ethnologie** juridique ; n'étant que juriste, on ne peut que faire état des travaux ethnographiques ou **ethno-**logiques des autres ; il reste alors deux voies méthodiques : la compilation et la **synthèse des** auteurs ; ou bien la critique juridique de leurs affirmations, en les confrontant les uns **avec les** autres, les uns avec les autres.

Déjà, nous voyons le Bulletin des Juridictions indigènes s'engager dans ces voies.

Reste à savoir si les auteurs le font sans distinguer, ou si déjà, avec une méthode **analy-**tique suffisante, ils passent consciemment à l'étude critique des faits indigènes ou se **contentent** d'acter les divers dires des auteurs. Le progrès s'impose en ce sens.

Au début, le Bulletin voulait écarter toute idée de système ; aujourd'hui que la **critique juri-**dique va s'imposer, il est nécessaire de partir d'un système cohérent, pour pouvoir passer **autre** à un détail critique. La nature juridique des actes dépend de là.

Emile Possoz.

---

## JURISPRUDENCE

*Nous sommes heureux d'avoir obtenu la collaboration de M. Kalenda Mathieu, mandataire auprès du Tribunal du Centre extra-coutumier d'Elisabethville.*

*Kalenda fera parvenir au Bulletin des Juridictions Indigènes les jugements intéressant la coutume indigène : il a promis de les faire suivre d'une note.*

*Nous publions dans ce numéro plusieurs décisions annotées de sa main.*

*La Rédaction.*

### SECTION JURIDIQUE DU CERCLE ST-BENOIT à ELISABETHVILLE

#### **Une Affaire de Dot**

*Les membres de la section Juridique, anciens élèves du Cours du Soir — section Droit — présentèrent à la réunion du 26 février le cas vécu suivant, brûlant d'actualité. Ils se constituèrent respectivement parties, défenseurs et juges dans cette affaire civile.*

*C'est avec intérêt, croyons-nous, que nos lecteurs liront ci-dessous le résumé des débats et le jugement intervenu.*

*Pour les besoins de la cause, seuls les noms ont été changés.*

Extrait du Journal Nyota

Matadi contre Kalina

1) *Exposé du demandeur. Matadi. (mari)*  
J'assigne mon beau-père, Kalina, pour obtenir la restitution de ma dot soit : 3.000 fr. que j'avais versés pour sa fille, Kabedi. Celle-ci est décédée avec mon enfant chez son père. A maintes reprises, je lui ai réclamé cette dot, mais mon beau-père ne veut rien entendre ; prétendant que sa fille est morte d'une maladie vénérienne que je lui aurais transmise. D'après la coutume de chez moi, je suis en droit de réclamer ma dot et les dommages-intérêts pour le décès de mon enfant dont mon beau-père est la

cause. Voilà ce qui m'amène à saisir le tribunal.

2) *Exposé du défenseur, Kalina. (père de la femme)*

Je ne veux pas rembourser cette dot pour les raisons suivantes :

Matadi, mon gendre avait une très mauvaise conduite ; et il a transmis à sa femme la blennorragie. Par 2 fois, sa femme l'a surpris en flagrant délit d'adultère, alors qu'elle-même était enceinte. Pour ce motif, ma fille avait 2 fois intenté une action en divorce qui lui fut refusée par le tribunal.

Voici des correspondances échangées à ce sujet :

1) plainte de ma fille pour l'inconduite de son mari ;

2) ma réponse menaçant mon gendre de lui retirer ma fille ;

3) ses excuses et sa promesse de ne plus recommencer.

Ma fille a beaucoup souffert de cette maladie si bien qu'elle a failli mourir lors de l'accouchement. Malgré des remèdes et des médicaments, sa santé allait de mal en pis. Enfin son mari me l'a renvoyée presque mourante avec un enfant malade lui aussi. De mon côté, j'ai dépensé plus de 5.000 fr. pour essayer de la guérir ; mais elle mourut après 2 mois de séjour chez moi et 2 semaines après, l'enfant mourut aussi. Comme j'ai renoncé à réclamer des dommages et intérêts pour le décès de ma fille, mon gendre, de son côté, doit renoncer à réclamer la dot. C'est la coutume chez nous.

#### JUGEMENT

Attendu que le mariage coutumier existait et qu'il fut célébré conformément aux règles coutumières ;

Attendu qu'il résulte des débats à l'audience que, conformément à la coutume du demandeur, la dot devrait lui être remboursée ;

Attendu que le demandeur reconnaît être

la cause du décès de sa femme ; attendu que d'après la coutume du demandeur, quelle que soit la cause de la mort de l'épouse, sauf meurtre, la dot est toujours réclamée ; que le demandeur réclame la restitution intégrale de la dot ;

Attendu que l'enfant du demandeur est mort chez le père de la femme ; que selon la coutume du demandeur une indemnité du décès de son enfant devrait lui être payée ; mais qu'il y renonce expressément ;

Attendu que, suivant la coutume du défendeur, la dot n'est pas remboursable, toutefois que la cause de la mort de l'épouse incombe au mari ; Attendu que le beau-père reconnaît que, selon sa coutume, il ne devrait pas reprendre sa fille dans l'état où elle se trouvait ; Attendu que le père de la femme a dépensé plus de 5.000 fr. pour les soins de sa fille, dont le mari est responsable ; Attendu que la femme a vécu plus de 9 ans avec son mari ;

Attendu que les deux parties en cause ont vécu pendant un certain temps dans un milieu extra-coutumier ;

Par ces motifs :

Vu les coutumes des parties ;

Vu l'évolution des coutumes ;

Vu l'équité ;

Le tribunal, statuant contradictoirement, condamne la partie défenderesse à la restitution d'un tiers de la dot soit : 1.000 frs.

*Le rapporteur Kalenda Mathieu, mandataire auprès du Tribunal de Centre, Président de l'Association des anciens élèves des cours du Soir de la mission St. Jean.*

---

JUGEMENT DE TRIBUNAL DE CENTRE  
EXTRA COUTUMIER D'ELISABETHVILLE

**Affaire d'Adultère**

I. c/ K.

Exposé de I., demandeur.

1. Je dépose plainte contre le nommé K. du chef d'adultère avec ma femme, K. Seulement je ne les ai pas trouvés en flagrant délit.

C'est par suite de la blennorragie me transmise par mon épouse K., qu'en demandant à celle-ci, elle m'a déclaré qu'elle avait couché 4 fois avec K. qui lui a transmis cette maladie. Pour cette raison, j'actionne K. et K.

Exposé de K., défendeur.

2. Je connais très bien I. et sa femme K. ; mais je n'ai jamais commis l'adultère avec K. Cependant K. m'a souvent dit, qu'à maintes reprises, son mari la frappait l'obligeant ainsi à m'accuser faussement chez lui comme étant son concubin. En deuxième lieu, je n'ai pas la maladie dont elle m'accuse de lui avoir transmise.

3. Exposé de K., femme du demandeur.

Je reconnais avoir commis 4 fois l'adultère avec K. dans la maison de son ami, P. J'ai deux témoins qui connaissent cette affaire. C'est bien lui qui m'a donné la blennorragie dont nous souffrons actuellement avec mon époux parce que je n'ai pas eu de rapports sexuels avec un autre que lui.

4. Exposé de P., ami du défendeur.

Je connais K. parce que un jour, nous avons été chez elle avec mon ami K. pour acheter du pombe. Quant à ce qui concerne l'adultère, cette femme n'a jamais été chez moi.

5. Exposé de deux témoins cités par la femme du demandeur :

Nous ne connaissons rien de cette affaire ; nous connaissons cette femme parce que nous habitons dans le même quartier ; mais nous ne savons pas ce qu'elle fait ; cela ne nous regarde pas.

Le tribunal requiert le Médecin aux fins de constater si l'inculpé est atteint d'affections vénériennes.

JUGEMENT.

Attendu que I. et K. sont régulièrement mariés ;

Attendu qu'il résulte des débats à l'audience que I. se plaint contre K. du chef d'adultère avec sa femme :

Attendu que K., défendeur, nie formellement d'avoir eu des rapports sexuels avec la femme du demandeur, et se déclare non atteint d'affections vénériennes ;

Attendu que K., femme du demandeur reconnaît avoir couché 4 fois avec le défendeur ; qu'en occurrence, elle cite deux témoins pour confirmer son aveu ; qu'en outre, elle accuse K. de lui avoir transmis la blennorrhagie ;

Attendu que le nommé P. ami, du défendeur déclare n'avoir jamais vu la femme du demandeur chez lui avec son ami et dit en outre ne rien connaître quant à l'adultère ;

Attendu que les 2 témoins cités par la femme du demandeur déclarent ne rien connaître de cette affaire ;

Attendu que d'après la réquisition du médecin, K. n'a pas d'affection vénérienne ;

Par ces motifs ;

Vu les coutumes des parties ;

Vu les usages locaux et l'équité, le Tribunal statue contradictoirement, déboute la partie demanderesse et acquitte la partie défenderesse.

### *Critique*

Le tribunal, d'une part, en déboutant le requérant en ce qui concerne son accusation quant à l'adultère, devrait, d'autre part, conformément à la coutume des parties, condamner le mari et sa femme au dédommagement au profit de l'accusé, pour fausse accusation et diffamation.

### COUTUME

Etant donné que les parties sont tous de la chefferie de Mulongo, la coutume de celle-ci dit :

Lorsqu'une personne aura faussement accusé l'autre, et que si cette dernière, après constatation et épreuve, est trouvée innocente, le plaignant sera puni d'amende et devra dédommager l'inculpé. (Ubatome mwavi ubabinga, kisaka kumusubula), l'épreuve ici, c'est la réquisition médicale dont l'accusé est trouvé innocent.

Jadis, le requérant devait payer, s'il était insolvable, une sœur, ou une tante ou bien une nièce.

C'est la règle qui défendait des individus contre les imputations dommageables,

KALENDA MATHIEU

## NOTE D'UN JUGEMENT RENDU PAR LE TRIBUNAL DU C. E. C. E/VILLE

7/2/1950

MOTIF : **Divorce**

1. Exposé de la demanderesse, T. S.

Je demande le divorce contre mon époux S. P., car il m'a déjà renvoyée chez mes parents quatre fois après m'avoir beaucoup frappée disant que vous couchez avec d'autres hommes à mon insu.

Par conséquent il a été quatre fois réclamer la dot à mes parents, d'ailleurs c'est la troisième fois que je viens demander le divorce suite aux mêmes bêtises.

Q. — Combien a-t-il doté ? R. — 1.250 frs ;

Q. — Avez-vous des enfants ? R. — Oui, deux enfants dont le dernier est âgé de 5 ans et le deuxième est décédé.

2. Exposé du défendeur, S. P.

J'accepte le divorce demandé à mon épouse, mais je ne suis pas d'accord de l'abandonner pour le moment ; qu'elle attende jusqu'à ce qu'elle accouchera parce qu'elle est enceinte de 6 mois.

Q. — Combien avez-vous doté ? R. — 1.250 frs ;

Q. — Vous avez été ici combien de fois demandant le divorce ?

R. — C'est la femme seule qui avait demandé le divorce ici deux fois.

3. Exposé du père de la femme. M. G.

Je refuse à ce que ma fille rentre encore chez mon beau-fils S. P. ; car, ce dernier me l'a ramenée plusieurs fois tout en réclamant sa dot et m'a finalement beaucoup insultée.

Q. — Si votre fille aura l'accident à l'accouchement qui est-ce qui sera responsable ? R. — Nous mêmes et ma femme nous allons le supporter.

### JUGEMENT

Attendu qu'il résulte des débats à l'audience que la demanderesse, T. S. demande le divorce contre son époux S. P. ;

Attendu que le défendeur, S. P. refuse le divorce demandé par son épouse ; que cette dernière est enceinte de 6 mois ;

Attendu que c'est la troisième fois que la demanderesse demande le divorce après les mauvais traitements de son mari; que la vie commune devient impossible;

Attendu que le père de la femme demande la séparation entre sa fille et le défendeur; que la coutume rompt le mariage contre l'avis des beaux-parents;

Attendu que l'ayant droit est d'accord de rendre au défendeur sa dot soit : 1.250 frs; qu'il y a lieu de procéder à la dissolution de ce mariage.

Par ces motifs;

Vu la coutume indigène et l'équité, le tribunal statue contradictoirement prononce le divorce aux torts du mari, met les frais taxés à 30 frs à sa charge sans délai ou à défaut 6 jours de C. P. C. condamne le père de l'épouse à rembourser 1.250 frs en délai de 60 jours ou à défaut 7 jours de C. P. C.; confie l'enfant à la puissance paternelle, quand la femme mettra au monde le nouveau né il appartiendra à son père S. P.

#### NOTE :

Ce jugement n'est pas du tout conforme à la coutume; parce qu'il a prononcé le divorce pendant que la femme était enceinte. Coutumièrement pour un cas pareil, où la femme enceinte est maltraitée par son époux, le tribunal devrait sursoir à l'exécution du jugement jusqu'après l'accouchement. En attendant, le tribunal désigne à la femme une résidence provisoire : soit chez les parents du mari, soit chez les parents de la femme même suivant la bonne entente entre les deux familles. Mais prononcer le divorce sur la base que la femme et ses parents le demandent, c'est montrer que les intéressés sont plus forts que le tribunal.

Veuillez trouver ci-contre un autre jugement suivant le premier.

Ce jugement indique justement la conséquence que les parents coutumiers évitaient. Evidemment à l'heure actuelle, la coutume a fort perdu de sa puissance, de son autorité et de sa force même.

Les dommages et intérêts qu'on impose au condamné n'ont plus la valeur qu'ils

avaient autrefois. C'est à cause de cette facilité de la vie économique actuelle, que les parents n'ont plus peur de transgresser la loi coutumière.

J'estime que le tribunal ne devrait pas prononcer le divorce pour faire respecter la coutume.

KALENDA MATHIEU

#### JUGEMENT RENDU PAR LE MEME TRIBUNAL DU CENTRE EXTRA COUTUMIER D'ELISABETHVILLE

11-4-1950

#### MOTIF : **Réclamation de dommages et intérêts pour l'avortement.**

1. Exposé du demandeur S. P.

Je dépose plainte contre mon beau-père, M. G., qui après avoir instigué sa fille T. S., mon épouse, a rompu notre union avec cette dernière, en obligeant le Tribunal à prononcer le divorce pendant que ma femme était enceinte de 6 mois. Il avait déclaré devant le tribunal qu'il se rendait responsable de tout accident éventuel qui adviendrait à sa fille. Malgré mon refus formel, il avait tellement insisté, si bien que le tribunal prononça le divorce. Maintenant un mois après le divorce, j'apprends par d'autres personnes que ma femme avait avorté et qu'on a enterré mon enfant sans me l'avoir montré et sans aucun avertissement. Pour ce motif, je demande au tribunal d'appliquer notre coutume.

2. Exposé du défendeur, M. G.

C'est exact que j'avais pris la responsabilité de l'état de ma fille; c'est parce que mon gendre frappait souvent ma fille nonobstant son état de grossesse. De peur qu'il ne tue ma fille par des coups, j'ai demandé avec insistance le divorce pour ma fille. Si celle-ci a avorté, c'est suite aux coups fréquents de la part de son époux.

#### REQUISITION MEDICALE

1<sup>o</sup>. Ce ne fut pas un avortement, mais bien un accouchement prématuré.

2°. Le laps de temps écoulé entre les coups et l'accouchement ne permet d'affirmer que les coups reçus n'ont pas provoqué l'accouchement prématuré.

#### JUGEMENT

Attendu qu'il résulte des débats à l'audience que le demandeur se plaint contre son beau-père, le défendeur d'avoir retiré son épouse enceinte de 6 mois ;

Attendu que le défendeur reconnaît avoir retiré définitivement sa fille en état de grossesse.

Attendu que l'épouse du demandeur était chez ses parents où l'accouchement prématuré fut survenu et que l'enfant mourut

après 3 jours ;

Attendu que, coutumièrement, le défendeur est responsable de cette conséquence parce qu'il avait insisté à demander le divorce de sa fille alors que celle-ci était enceinte de 6 mois ;

Par ces motifs,

Vu la coutume indigène et l'équité le Tribunal statue contradictoirement, condamne la partie défenderesse au paiement de 2 000 frs de dommages et intérêts dans un délai de 4 mois ou 15 jours de C.P.C., met les frais taxés à 30 frs à charge du défendeur sans délai ou 6 jours de C. C. P.

Kalenda Mathieu



# 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 numéros restants des années 1930, 1931 et 1932 : 200 francs.  
Les collections non reliées des années 1933 à 1942 : 60 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1943 à 1946 : 75 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1947 et 1948 : 85 frs par année.  
Reliure : par année 75 francs.

## BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (le n° 4 de 1933 étant épuisé), de 1933 à 1942, non reliées : 50 frs par année.  
Celles des années 1943 à 1946, : non reliées, 55 frs, par année.  
Celles des années 1947 et 1948, non reliées, 65 frs par année.  
Reliure : par deux années : 75 frs.

## 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; Le Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen; L'âme Luba, par le Révérend W. Burton; Les Bayeke, par F. Grévisse; Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J.

### *Ouvrages disponibles :*

*Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique*, par A. de Beaufort et L. Van Hoof, broché 15 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 Baschila*, 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 frs.  
*Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise* par J. P. Colin, 100 frs.  
*Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise*, par L. Bours : 150 frs.  
*Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec ses deux suppléments* : 325 frs.  
*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 0/0 sur les sommes et valeurs adjudgées par Jugement*, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 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.  
*La nationalité de statut Colonial*, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.  
*Le droit coutumier Lunda*, par C. Bruu, une brochure, 20 francs.  
*La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobari*, par le R. P. de Beaucorps, s. i., 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  
*Comment libeller les Préventions*, par D. Merckaert, 15 frs.  
*Le Droit Coutumier du Congo Belge*, par A. Sohier, 25 francs.  
*Samba-a-kya Buta*, par B. Makonga, 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 : 200 frs ; au Bulletin seul : 100 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 FONCTIONS JUDICIAIRES, par Ant. Sohier (suite et fin).	293
LA RELIGION DES ARABISES, par Lecoste Beaudoin	310
JURISPRUDENCE	
Droit proportionnel — Contrainte par corps	318
Coutume du « Kizabukwe » : signe extérieur et essentiel de la rupture du lien conjugal — Ordre public universel — Annulation.	318
Fille esclave — Coutume contraire à l'ordre public universel — Enfants nés d'une esclave.	319
BIBLIOGRAPHIE	320



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

## **Comité de Patronage :**

MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice ; le Gouverneur Général E. JUNGERS ; BOURS, Procureur Général Honoraire ; BUREAU, Vice-Gouverneur Général Honoraire ; CORNIL, Procureur Général près la Cour de Cassation ; DELLICOUR, Procureur Général honoraire, Professeur à l'Université de Liège et à l'Institut Universitaire des Territoires d'Outre-Mer ; de MUELENAER, Conseiller Juridique honoraire du Ministère des Colonies, Professeur à l'Université de Gand ; de THIBAUT, Secrétaire Général du Congo Belge ; DEVAUX, Procureur Général honoraire, Conseiller d'Etat ; DUPONT, Inspecteur royal des Colonies ; DURIEUX, Conseiller Juridique au Ministère des Colonies ; GASPARD, Procureur Général Honoraire ; GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ; GORLIA, Secrétaire Général honoraire du Ministère des Colonies, Président du Comité Spécial du Katanga ; GUEBELS, Procureur Général ; GUILLAUME, Vice-Président du Comité Spécial du Katanga, Professeur à l'Université de Bruxelles ; HAYOIT de TERMICOURT, Premier Avocat Général près la Cour de Cassation ; HEENEN, Vice-Gouverneur Général honoraire ; JAMAR, Premier Président honoraire de la Cour de Cassation ; JENTGEN, Directeur Général honoraire au Ministère des Colonies, Professeur à l'Institut Universitaire des Territoires d'Outremer ; LEYNEN, Président de la Cour d'Appel ; MARZORATI, Vice-Gouverneur Général honoraire, Professeur à l'Université de Bruxelles ; MOELLER de LADDERSOUS, Vice-Gouverneur Général honoraire, Professeur à l'Institut Universitaire des Territoires d'Outremer ; NISCO, Président honoraire de la Cour d'Appel ; PETILLON, Vice-Gouverneur Général ; PHOLIEN, Procureur Général ; PINET, Président de Cour d'Appel ; RYCKMANS, Gouverneur Général Honoraire du Congo Belge ; SOHIER, Procureur Général honoraire, Conseiller à la Cour de Cassation ; TINEL, Procureur Général honoraire ; VAN HECKE, Inspecteur Royal honoraire des Colonies ; VERSTRAETE, Professeur à l'Institut Universitaire des Territoires d'Outremer ; WALEFFE, Président honoraire à la Cour de Cassation.

## **Comité de la Société d'Etudes Juridiques**

*Président* : Mr. P. HAMOIR, Président de la Cour d'Appel,

*Vice-Présidents* : Mr D. MERCKAERT, Procureur Général, et Mr A. VROONEN, Avocat près la Cour d'Appel ;

*Secrétaire Général* : Mr J. de MERTEN, Conseiller à la Cour d'Appel ;

*Secrétaire* : Mr L. JANSSENS, Conseiller suppléant à la Cour d'Appel ;

*Membres* : MM. F. RICHIR, Juge-Président du Tribunal de Ire instance ; R. BURNIAUX, premier substitut du Procureur du Roi ; A. de CASTELBERG et J. HUMBLE, Avocats près la Cour d'Appel.

## **Comité de Rédaction.**

*Président* : Mr P. HAMOIR.

*Vice-Présidents* : MM. D. MERCKAERT et A. VROONEN.

*Secrétaire Général* : Mr J. de MERTEN.

*Secrétaire* : Mr L. JANSSENS.

*Membres* : MM. F. RICHIR ; R. BURNIAUX ; A. de CASTELBERG ; J. HUMBLE.

## **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 200 francs ; celui de l'abonnement à la *Revue Juridique* seule est de 130 francs et celui de l'abonnement au *Bulletin des Juridictions indigènes* est de 100 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<sup>e</sup> page de la couverture.

---

---

# Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

---

---

## LES FONCTIONS JUDICIAIRES

---

Conseils et Souvenirs  
dédiés aux magistrats et fonctionnaires  
chargés de fonctions judiciaires

par Ant. SOHIER

(Suite).

### **VI. La recherche des preuves.**

Le premier stade d'une affaire pénale, c'est l'instruction (inutile ici d'en distinguer l'information) qui prépare la mise de l'affaire en état de jugement : la recherche des éléments de preuve que, éventuellement, le tribunal aura à apprécier.

Je ne suis pas de ceux qui voudraient la déléguer à des fonctionnaires, par une réforme judiciaire qui réserverait aux magistrats les seules fonctions de jugement. En effet, elle a au moins autant d'importance pour la liberté des citoyens, la garantie des droits fondamentaux, et le bien jugé final des affaires. Les arrestations opérées à la légère, l'emploi de moyens irréguliers dans les enquêtes et les visites domiciliaires, les détentions préventives injustifiées, et même l'utilisation des poursuites dans des buts étrangers à la justice, peuvent constituer pour les justiciables des abus plus aisés et plus graves que tous ceux qui peuvent être commis à l'audience. En l'absence de publicité de l'instruction, ils sont moins aisément combattus par la défense et l'opinion publique. Poussés à l'excès, les abus que peut commettre une instruction laissée aux agents du pouvoir exécutif aboutissent à la « terreur policière ». C'est pourquoi, à mon sens, la police judiciaire et les magistrats instructeurs doivent relever du pouvoir judiciaire pour avoir son esprit, c'est-à-dire le désintéressement, l'indépendance, l'absence de parti-pris, la volonté de respecter la loi, les droits des citoyens, et tout spécialement les droits de la défense.

Je ne suis pas non plus adversaire du système congolais, identique à celui de la justice militaire belge, qui confie l'instruction aux parquets. Certes, théoriquement, l'intitution des juges d'instruction protège le prévenu contre l'ardeur répressive du ministère public. En fait cependant, beaucoup de juges d'instruction gagnent en Belgique la déformation professionnelle du substitut, tandis que au Congo le contact direct du substitut avec le côté humain des affaires le rend souvent utilement compréhensif.

Ce qui me semble moins aisément compatible, c'est de remplir successivement dans la même affaire les fonctions d'instructeur, d'accusateur public, puis de juge. C'est ce que fait cependant le juge de police congolais. Pour parvenir à faire abstraction, quand on siège, des conclusions auxquelles on était arrivé comme ministère public, et à respecter les droits de la défense comme si on n'avait pas déjà pris position, il faut évidemment une grande conscience et un véritable empire sur soi-même. Mais ne voit-on pas souvent le magistrat du parquet renoncer à la prévention devant les révélations de l'audience ?

La règle essentielle à observer par l'officier de police judiciaire et le magistrat instructeur, c'est qu'on doit instruire également à charge et à décharge. Ils sont des chasseurs, mais fort indifférents au gibier qu'ils vont atteindre. Peu importe qui est le coupable, l'important est de le trouver. Quand on croit l'avoir, on doit encore continuer à rechercher aussi bien ce qui peut établir son innocence que sa culpabilité. On obtient une aussi belle victoire en prouvant qu'il n'y a pas de fait culpeux qu'en déférant un prévenu aux juges.

Il faut un soin extrême, une extrême patience. Tout dans le dossier doit être vérifié. Même ce qui semble invraisemblable, car l'invraisemblable est parfois vrai, même ce qui paraît évident, car l'évident est souvent faux, et le juge peut avoir une autre idée de l'évidence. Même les aveux du prévenu ne dispensent pas de réunir les preuves, car ces aveux peuvent être mensongers ou erronés, et d'ailleurs, ils sont souvent rétractés à l'audience.

Tout système invoqué par la défense doit être examiné, sous peine d'erreur judiciaire. J'ai vécu à cet égard une petite histoire bien caractéristique. Il y avait à Elisabethville un brave homme, appelons-le Dupont, dont la réputation d'ivrognerie était solidement établie. Bon comptable, il avait été successivement employé par tous les commerçants de la place, toujours renvoyé après peu de temps pour le même motif. Cependant, ayant soin d'éviter la publicité, il ne possédait aucun casier judiciaire. Or, certain dimanche, pendant un match de football, un commissaire de police le trouva à l'extérieur du stade, affalé sur l'accotement, proférant des mots sans suite, entouré d'un attroupement de noirs goguenards. Relevé par le policier, il se mit à tituber, et il fallut un taxi pour le conduire à l'amigo.

Poursuites du chef d'ivresse devant le tribunal de district. Notre homme veut se défendre, affirme qu'il n'avait pas bu. « Allons Dupond, dit le commissaire de district, ne me faites pas perdre mon temps, je vous connais trop pour que vous ne puissiez pas m'en faire accroire. » Condamné sans plus de phrases, il interjette appel, mais ne parvient pas à se faire écouter : « Vous auriez peut être une chance devant un jeune juge, s'exclame le président, mais je suis à Elisabethville depuis trop longtemps, je vous connais. »

Dupont vint me voir :

— Monsieur le procureur général, je suis un ivrogne, c'est vrai, mais je vous jure que ce jour-là je n'avais pas bu. Je puis vous prouver que j'étais malade.

— Trop tard, Dupont, votre condamnation est définitive.

— N'importe, cette sensation que la justice refuse de m'entendre est trop pénible. Faites une enquête pour votre satisfaction, et je me sentirai réconforté si vous me dites qu'on s'est trompé.

J'entendis officieusement ses témoins, un médecin, son boy, un ami parfaitement honorable. Je dus reconnaître qu'il avait raison. Il n'avait pas pris d'alcool ce jour-là, mais avait été saisi, en public d'une crise violente de malaria. L'histoire se termine de façon peut-être plaisante. Je fis grâcier Dupont. Mais le jour où la nouvelle en arriva, le commissaire verbalisant, furieux d'avoir entendu dire qu'il s'était trompé, alla s'embusquer le soir devant la maison de sa victime. Il suivit Dupont jusqu'au cabaret où celui-ci alla fêter sa victoire attendant partiellement le moment de la fermeture, et cette fois lui dressa un procès-verbal qui n'était pas une erreur judiciaire.

Il faut entendre le prévenu, mais bien entendu en se méfiant de ses dires. On a parfois peine à ne pas se laisser prendre à l'accent de sincérité avec lequel certains individus vous débitent une histoire fort vraisemblable. Je me souviens encore de l'émotion que montrait l'un d'eux en me suppliant de ne pas le mettre en détention pour sa femme et sa fillette. Heureusement, je vérifiai, et c'est avec la plus grande désinvolture que, le lendemain, il reconnut n'avoir jamais eu d'enfant, et ignorer où se trouvait sa femme, dont il était séparé depuis une dizaine d'années !

On doit vérifier les plus petits éléments du dossier. Un jour, une leçon assez dure me fut donnée. Plainte était déposée par un hôtelier contre un individu — nommons-le cette fois Du val

— qui s'était présenté chez lui comme médecin au service de l'Union Minière, y avait vécu fort largement pendant un mois, et y avait remis en paiement une dizaine de chèques. Quand l'hôtelier avait voulu les toucher, il avait constaté qu'ils étaient sans provision et appris que son client n'était, ni médecin, ni employé à l'Union Minière. Duval niait l'élément essentiel de l'escroquerie ; l'emploi de la qualité de médecin. Fils de pharmacien, il avait, prétendait-il, la manie de donner des conseils médicaux à ses copains, qui plaisamment l'appelaient docteur, et c'est ce qui avait abusé l'hôtelier. Son avocat le défendit si habilement que la cour d'appel en conçut un doute et l'acquitta. Peu après, l'avocat, que nos bonnes relations autorisaient à me parler librement, me dit : « Vous n'aviez pas lu complètement ce dossier. La preuve de la culpabilité s'y trouvait. Vous vous rappelez que je n'ai pas plaidé que mon client était innocent, mais simplement que vous ne faisiez pas la preuve ? Il y avait douze chèques, en apparence semblables. Vous ne les avez pas examinés à fond tous les douze, car, si les onze premiers étaient simplement signés « Duval » le douzième portait de sa main : « Dr Duval » !

Une autre remarque générale sur l'instruction préparatoire, c'est que le juge n'en pourra retenir que ce qui se trouve acté aux procès-verbaux. Les constatations les plus ingénieuses, les déclarations les plus utiles, ne jouent de rôle que si elles se trouvent consignées. La rédaction des procès-verbaux a donc une importance considérable. On ne peut lui accorder assez de soin. Naturellement, ce soin doit exister à décharge comme à charge. Toutes les constatations, tous les témoignages, doivent être rapportés, favorables ou défavorables au prévenu, et même s'ils paraissent à première vue indifférents. Assurément il est souvent extrêmement difficile de travailler sur un dossier trop abondant, bourré de pièces inutiles et de déclarations qui se répètent. Cependant un détail qui paraît d'abord sans importance peut se révéler par la suite l'élément décisif de l'affaire.

Tout devoir d'instruction effectué doit faire l'objet d'un procès-verbal. Tout procès-verbal dressé par un officier de police judiciaire doit être envoyé au parquet (la transmission au juge de police étant en réalité à destination du parquet de police). Tout procès-verbal reçu au parquet doit y faire l'objet d'un dossier et d'une inscription aux registres. J'ai déjà indiqué qu'aucun p. v. ne devait être supprimé, détruit, sous un prétexte quelconque. Un p. v. d'apparence insignifiante peut devenir très utile. En rapprochant cinq affaires de roulage classées comme sans gravité, on peut s'apercevoir qu'un individu est un chauffard dangereux.

## **VII. Des indices matériels.**

La première réaction d'un o. p. j. ou d'un o. m. p. qui reçoit une plainte doit être de se rendre sur les lieux pour y relever les indices. Cette méthode est vieille comme le monde et les noirs, chasseurs adroits à suivre la piste d'un gibier, la pratiquaient. Les recherches scientifiques récentes et l'institution des laboratoires de criminologie lui ont fait faire d'énormes progrès. Cependant, le fait qu'elle a été vulgarisée par les romans policiers a rendu beaucoup de gens, et même de magistrats, sceptiques à son égard. Je me souviens de ce juge d'instruction qui professait que « laisser reposer le cadavre facilite l'autopsie » et que les traces s'aperçoivent mieux quand elles sont vieilles !

Beaucoup d'infractions, accidents, vols, homicides, sont décrits avec précision sur les lieux pour autant qu'on sache faire parler ceux-ci. Quoi de plus éloquent que des traces de pneus, aux nervures si caractéristiques, les dégâts subis par une voiture, les trajectoires d'une balle, les stries qu'elle porte ?

Il y a encore des sceptiques à l'égard des empreintes dactyloscopiques ! J'ai cependant vu des centaines d'identifications grâce à elles, sans jamais aucune erreur. Je dois rapporter à ce sujet une affaire qui illustre bien d'autres remarques que j'ai formulées, et notamment que le vrai n'est pas toujours le vraisemblable.

Le curé d'un petit village du Luxembourg ne détenait jamais chez lui que de petites sommes. Il fut amené à faire l'intérim d'une paroisse voisine plus opulente en l'absence d'un confrère. Au retour de celui-ci, il alla prendre, pour les envoyer à l'évêché, les recettes de sa gestion, et ainsi ramena un soir chez lui pour quelques heures un montant important alors : 2.000 frs. Il le plaça dans un tiroir de son bureau. Or cette même nuit, un malandrin pénétra dans cette pièce en brisant une vitre, alla droit au tiroir en question et emporta la somme sans toucher à rien d'autre.

Je reçus le lendemain la visite du prêtre, indigné par le refus des gendarmes d'arrêter un suspect qu'il désignait. « Le vol, disait-il, n'a pu être commis que par un individu sachant qu'exceptionnellement j'avais de l'argent, et où je l'avais mis. Or une seule personne connaissait cela, ma femme d'ouvrage, et elle a un fils qui n'est qu'un propre à rien. Il est certainement le coupable. » Cela paraissait d'une logique élémentaire. Le jeune homme n'avait pas d'alibi valable : il avait passé la nuit chez sa mère. Mais les gendarmes — j'ai grande confiance en leur bon sens — me disaient : « Nous connaissons le garçon. C'est un garnement, mais ceci n'est quand même pas son genre. » Je le laissai en liberté, malgré les protestations du curé, en attendant la réponse du laboratoire de Liège auquel j'avais envoyé les morceaux de vitre ramassés par les gendarmes. Or le laboratoire releva l'empreinte d'une phalange d'un médium, l'identifia, en examinant la collection des fiches de récidivistes, comme émanant d'un voleur notoire, nommé Klein, récemment sorti de prison. Klein aisément retrouvé dans une rue borgne du quartier de la Batte, présenta un alibi parfait. Le soir du vol, il avait joué aux cartes dans un café jusque 10 h. Le lendemain avant 9 h. il s'était présenté au commissariat de police de son quartier. « Evidemment, disait-il, entre ces heures j'ai dormi chez moi et je ne pourrais vous le prouver. Mais je doute qu'il existe, pour aller au bout du Luxembourg, des trains si tard et si tôt. » L'indicateur des chemins de fer ne nous laissait aucun doute à cet égard.

Pendant plusieurs semaines, Klein s'en tint à son système, si simple. Le juge commençait à désespérer. Mais à chaque interrogatoire, je descendais à l'instruction et répétais à notre homme : « Tout cela est très bien, mais tant que vous n'expliquerez pas comment votre doigt était dans le Luxembourg pendant que vous dormiez à Liège, on ne vous relâchera pas. Un beau jour, sa résistance s'effondra : « Je vais vous dire la vérité, car je préfère être vite condamné pour pouvoir être employé à la cuisine de la prison. Je suis bien l'auteur du vol. J'avais soigneusement étudié les horaires, et constaté qu'il n'y avait pas de trains, ce qui me fournissait un alibi, mais que par une série de tramways vicinaux, je pouvais arriver et revenir dans la nuit. — Mais comment aviez-vous appris que ce curé avait de l'argent. — Je n'en savais rien. J'ignorais jusqu'au nom du village. Je suis descendu à un arrêt du vicinal au hasard, j'ai marché pendant une heure dans la nuit. Dans une petite agglomération, une maison m'a paru cossue, j'ai brisé une vitre, ouvert le premier tiroir, et trouvé les billets. » C'est un phénomène connu que parfois un malfaiteur qui « se met à table » avoue, presque avec forfanterie, des choses qu'on ne lui demande pas. Klein nous signala deux autres cambriolages dont on ne le soupçonnait pas, qu'il avait commis de la même façon dans un autre ressort. Quand je remontai à mon bureau, le brave curé m'y attendait. Il venait retirer sa plainte, ayant des scrupules de conscience en constatant qu'à cause de lui nous conservions un innocent en détention. J'eus plaisir à le rassurer.

Tout magistrat doit avoir lu des travaux, notamment ceux de Locard, sur les empreintes digitales. Tout officier de police judiciaire doit au moins connaître la façon d'emballer les objets suspects de porter des traces, bouteilles, verres, boutons de porte, papiers, etc., pour les envoyer au parquet car il ne faut pas que les empreintes soient effacées pendant le trajet.

Bien entendu, les empreintes ne fournissent qu'un seul renseignement sûr ; que l'objet a été touché par la personne identifiée. Il reste à interpréter cet élément avec prudence. En Afrique, on relève presque toujours des empreintes du boy, et on s'empresse de le coffrer. Bien

injustement : il est tout naturel qu'il touche, même sans s'en souvenir dans la suite, les objets qui se trouvent chez son maître, mette la main sur une vitre, etc.

Ceci m'amène à une petite digression sur les cambriolages. Le domestique, qui commet beaucoup de larcins, est rarement l'auteur d'un vol important chez son maître. J'ai connu beaucoup de boys membres d'une bande de cambrioleurs, mais d'une honnêteté complète vis-à-vis de leur patron : à la fois par dévouement et par prudence. Au Congo comme en Belgique, la majorité des cambriolages est l'œuvre de récidivistes professionnels. Demandez la liste des condamnés pour vol récemment libérés des prisons du voisinage, faites-les rechercher, vous avez quatre-vingt-dix pour cent de chances d'y découvrir votre malfaiteur. N'oubliez pas que tout délinquant a sa technique à laquelle il se tient. Pris et condamné, il garde sa confiance en sa méthode et recommence de la même façon.

Une autre classe de voleurs, dans la colonie, est constituée par les noirs qui se croient immunisés par l'influence magique d'un « dawa » qui est censé, soit endormir leur victime, soit les rendre eux-mêmes invisibles, etc. Cette superstition leur donne une audace incroyable. J'ai connu un cas où quatre hommes ont enlevé toutes les malles d'un ménage européen et des sacs de farine de deux cents livres en traversant à plusieurs reprises la chambre où dormaient les parents et deux garçonnetts. D'autres déménagèrent tout le contenu d'une tente, sauf la malle-lit sur laquelle le blanc reposait. Un des procès-verbaux les plus amusants dont je me souviens est celui d'un excellent sous-commissaire de police qui avait arrêté une bande et saisi ses dawas, qui consistaient simplement en des paquets de feuilles sèches. Il poussa la conscience professionnelle jusqu'à en absorber quelques-unes pour expérimenter leur vertu dormitive. Son p. v. exposait en détail comment, immédiatement après cette dégustation, il avait été saisi d'un sommeil irrésistible en pleine après-midi et ne s'était réveillé qu'après plusieurs heures. Puissance de l'imagination ! L'analyse démontra que ces feuilles n'avaient rien de narcotique. D'ailleurs les malfaiteurs expliquèrent qu'ils n'administraient pas le dawa à leurs victimes : tout simplement on plaçait les feuilles sur l'un d'eux qui s'étendait, yeux clos, devant la maison du vol. Leur croyance était que, tant qu'il feindrait le sommeil, les habitants ne s'éveilleraient pas.

Donc, si des vols se commettent en série, il est indiqué de rechercher si un marchand de charmes ne fonctionne pas à la ville indigène.

Un dernier mot à propos de cambriolages africains. Quand une bande fonctionne avec succès, elle trouve des imitateurs qui adoptent la même technique. Mais ceux-ci sont généralement plus maladroits et se font pincer. Lorsqu'on les a pris, on s'imagine tenir les auteurs de tous les vols précédents. Optimisme que de nouveaux coups viennent généralement dissiper.

Je me souviens qu'à certaine époque une bande très hardie et très habile opérait à Elisabethville presque chaque nuit, sans qu'on put découvrir le moindre indice. Enfin un particulier fut réveillé par un léger bruit sur sa vérandah, se précipita, vit deux hommes s'enfuir, tira et tua net l'un d'eux. La population manifesta grande joie, convaincue qu'on était enfin débarrassée des malfaiteurs. Il fallut vite déchanter : la nuit suivante, les vols recommençaient. Si l'européen avait entendu les cambrioleurs, c'est qu'il avait eu affaire à de simples apprentis voulant imiter les maîtres sans en avoir la dextérité : les gens de la vraie bande ne faisaient aucun bruit, et il fallut encore du temps avant de les pincer.

### **VIII. La preuve orale.**

Le mode principal de preuve consiste dans les déclarations des prévenus et témoins ; aveu et témoignage. C'est aussi le mode le plus dangereux, puisque les hommes peuvent se tromper et vouloir tromper. Rien donc de plus important qu'une bonne technique pour recueillir leurs dires.

Tout interrogatoire comprend obligatoirement deux parties : la déposition et l'interrogatoire proprement dit.

La déposition, c'est l'ensemble des déclarations spontanées. Le magistrat ou l'officier de police judiciaire doit commencer par la question ; « dites-moi tout ce que vous savez de l'affaire » et laisser parler le comparant en ne l'interrompant que pour acter son récit, l'inviter à préciser un point, à continuer. Beaucoup d'instructeurs passent à côté de la vérité pour avoir négligé cette formalité essentielle. Ils croient devoir dès le début questionner et diriger l'audition. Certes, la déposition fait parfois perdre du temps, mais elle révèle des routes qui sans cela n'auraient pas été explorées, et, si le prévenu ment, lui fait entasser les contradictions révélatrices.

L'interrogatoire proprement dit doit se composer de questions simples. On ne demande pas : « Etes-vous allé à tel endroit le 10 février à 5 heures ? mais » Etes-vous allé à tel endroit le 10 février », puis « était-il 5 heures ? » En effet, devant une question complexe, l'homme souvent ne pense qu'à une partie des détails qu'elle contient. Il répondra « oui » parce qu'il se rappelle qu'il était 5 heures, sans réfléchir qu'on n'était pas le 10 février. Il répondra non simplement parce qu'il n'était pas 5 heures. Je viens de prendre un exemple rudimentaire : on entend parfois poser des questions qui remplissent plusieurs lignes d'écriture et constituent des nids de contresens.

Questionnez en un langage extrêmement simple, à la portée de votre auditeur. N'oubliez pas que la majorité des gens ne possèdent qu'un vocabulaire rudimentaire. Ne dites pas : « titubait-il ? » car beaucoup de personnes ne connaissent pas le mot tituber. Demandez : « marchait-il droit ? » que tout le monde saisit. J'ai connu des magistrats très consciencieux, mais malheureusement trop lettrés, qui employaient un langage raffiné, savant, farci parfois de termes juridiques. Le témoin illettré ne comprenait pas, répondait au petit bonheur, et ses déclarations ne reflétaient en rien sa pensée.

Actez littéralement ce qui a été dit. Beaucoup d'instructeurs croient devoir faire de la littérature, comme s'ils craignaient qu'on leur attribue à eux-mêmes les solécismes des comparants. Tous ceux qui déposent devant la gendarmerie semblent, d'après certains procès-verbaux, s'être exprimés en style gendarme. Un magistrat épris de correction auquel un prévenu a répondu « je m'en foutais », dictera à son greffier « je m'en désintéressais complètement ». C'est une véritable traduction d'une langue à une autre. Or on a dit avec raison que toute traduction est trahison, modifier les mots, c'est toujours un peu altérer la pensée.

Un bon procès-verbal doit acter les questions et les réponses. Certains interrogateurs ne se bornent pas à formuler, comme je l'ai dit, des questions complexes, kilométriques, ils en placent encore les termes dans la bouche de leur interlocuteur. Le magistrat a demandé : « Etiez-vous vêtu d'un pantalon gris, d'un veston bleu et d'un chapeau noir ? » et l'homme a répondu « oui », Le greffier acte : « J'étais vêtu d'un pantalon gris, d'un veston bleu et d'un chapeau noir. » Plus tard, le prévenu niera avoir fait cette déclaration, et il aura raison, car il a simplement dit « oui », un oui peut-être arraché par l'hébétude, la lassitude, ou encore un oui qui signifie simplement qu'il portait un chapeau noir, seul détail qu'il avait nettement compris dans la question complexe.

Le procès-verbal doit être une véritable photographie de la déclaration ; les hésitations, les réticences, les gestes du comparant seront actés. Quelle force de persuasion revêt alors ce reportage vivant, suant la vérité par tous ses pores ! Je me souviens d'une affaire où un père était accusé d'avoir abusé de sa fille. Le substitut (c'était mon excellent ami Mr Guébels, actuellement procureur général), avait vraiment décrit la scène des aveux, où le prévenu, après avoir fini par admettre l'exactitude du récit de la jeune fille, s'était jeté à ses pieds et, mains jointes, lui avait demandé pardon. A l'audience pourtant, l'intéressant personnage revint sur ses aveux, expliquant qu'il avait voulu protéger l'honneur de son enfant en évitant de la faire passer pour menteuse. Qui sait ? un avocat habile aurait pu faire naître un doute dans l'esprit du tribunal si, comme la moitié des verbalisants l'auraient fait, le substitut s'était borné à acter : « je reconnais les faits. » Mais l'hésitation n'était plus possible devant le récit vivant de la scène.

Faut-il rappeler l'importance de la forme matérielle ? Que de temps et d'erreurs vous épargnez au magistrat en écrivant lisiblement et en utilisant pour les noms propres les caractères d'imprimerie !

Une autre règle importante est d'empêcher prévenus et témoins de se voir entre les interrogatoires. Convoquez-les ensemble. Que celui que vous venez d'interroger ne puisse ensuite parler aux autres avant que ceux-ci n'aient comparu à leur tour. En effet, le récit qu'il leur ferait de son audition les influencerait, même s'ils sont sincères, et à plus forte raison s'ils mentent. J'ai, dans « Yantea », mis en action un cas vécu de cette méthode. Si ceux que vous entendez se sont mis d'accord d'avance, il est toujours des détails auxquels ils n'auraient pas pensé et sur lesquels vous pouvez les prendre en flagrant délit de contradiction. Mais, si vous leur permettez de conférer, le prévenu que vous aurez entendu le premier ira instruire les autres du trou de leur récit, et la concordance se trouvera rétablie.

Pendant une confrontation, ne perdez pas vos clients de vue, car un regard, un geste, peut leur servir de signe secret. Je me souviens d'un cas où deux noirs m'avaient fait des déclarations assez contradictoires. Je réinterrogeai alors l'un d'eux en présence de l'autre, en ayant soin d'éviter toute question qui lui aurait révélé quelles avaient été les réponses de celui-ci. Or, chose extraordinaire, mon homme, revenant sur ses dires, se mit à faire sur tous les points des affirmations identiques à celles de son compère. La connivence était évidente, et cependant nos deux hommes étaient immobiles et ne se regardaient même pas. Tout-à-coup, mon interprète me dit : « Voyez leurs pieds ! » En effet, leurs orteils remuaient sans cesse : ils avaient inventé une télégraphie pédestre !

Avec les noirs, il est dangereux de poser plusieurs fois la même question. En effet, ils se disent parfois que vous n'avez pas été satisfait de la première réponse, et par indifférence, par crainte ou pour vous faire plaisir, ils modifient leurs déclarations. Dans une affaire, il était très important de savoir si les nombreux témoins noirs savaient distinguer les différentes pièces de monnaie. A l'instruction, ils avaient montré qu'ils en étaient capables. A l'audience, le juge plaça devant chaque témoin quelques pièces et les invita à former une somme. A peu près chaque témoin réussit correctement l'épreuve à la première fois. Mais le juge prudent le faisait recommencer, puis l'avocat habile posait une troisième, une quatrième question du même genre. Invariablement, à ces épreuves suivantes, les témoins se trompaient, et le prévenu fut acquitté. Le phénomène était cependant bien simple : la première fois, le témoin répondait sincèrement, mais, quand il voyait qu'on recommençait, il se disait qu'il avait dû se tromper, et choisissait donc d'autres pièces.

### **IX. Le passage à tabac.**

J'ai eu un jour la preuve que le passage à tabac correspondait à un besoin profond de la nature humaine. Je jouais au tennis sur le court du cercle Albert-Elisabeth, à Elisabethville, quand un noir qui passait bondit sur notre terrain, ramassa une balle et s'enfuit en courant. Indigné d'une telle audace, je m'élançai sur mon vélo et me mis à sa poursuite à travers la ville. Il avait de l'avance et me distançait parfois en traversant une parcelle vide : ce fut une course folle. A la fin, le gaillard eut la malencontreuse idée de se réfugier dans les communs de l'hôpital. Là étaient assis quelques infirmiers au repos. En le voyant arriver, ils se lancèrent sur lui, l'arrêtèrent, et se mirent à rouer de coups cet adolescent dont ils ne savaient absolument rien, sinon que le procureur du Roi lui donnait la chasse. Je fus d'ailleurs bien penaud lorsque, l'ayant arraché de leurs mains, je le vis exhiber piteusement une vieille balle toute noircie. Jouant avec elle sur la route, il l'avait maladroitement fait rouler sur notre terrain, et c'était elle, non une des nôtres, qu'il était venu reprendre.

Les brutalités envers les prisonniers sont simplement une des manifestations de cet instinct de violence qui est au fond de chacun de nous. Instinct qui d'ailleurs coïncide souvent

avec un fond de couardise. Que de fois ai-je constaté que ceux qui avaient montré de la férocité vis-à-vis de nègres sans défense se révélaient à l'instruction pleutres et sans énergie ! Cependant on justifie le passage à tabac, que dis-je, on le proclame nécessaire comme moyen d'instruction et d'administration. On frappe des prévenus pour obtenir leurs aveux, et parfois des témoins pour clarifier leurs déclarations.

C'est inhumain, injuste, illégal. Mais surtout, qu'il me soit permis de l'affirmer ici au nom d'une longue expérience, c'est stupide. On ne peut espérer par là découvrir la vérité. On obtient des aveux, mais que valent-ils ? Il émanent aussi souvent d'innocents que de coupables.

Parmi de nombreux autres cas, j'ai déjà raconté au chapitre V l'histoire d'un indigène reconnaissant un vol qu'il n'avait pas commis uniquement pour avoir reçu une gifle d'un policier. En voici un autre cas.

Un homme avait été assez mystérieusement tué dans un village du Luapula. Peu après, l'administrateur m'envoyait le prévenu en aveu, quelques témoins et des procès-verbaux fort détaillés. Malheureusement, les déclarations fourmillaient de lacunes, de contradictions, d'in vraisemblances. Je n'y vis d'autre explication que le désir du prévenu d'épargner des complices. Je le lui dis, et aussitôt il me fournit une nouvelle version et me désigna deux ou trois individus qui avaient collaboré avec lui. Je les fis arrêter, leurs dénégations m'amènèrent à convoquer d'autres témoins, et plus l'instruction avançait, plus tout devenait incohérent. A cette époque, les courriers n'étaient pas rapides, il fallait chaque fois une vingtaine de jours pour obtenir réponse de l'officier de police judiciaire auquel je demandais de nouveaux devoirs. L'affaire durait depuis plusieurs mois, quand le prévenu, acculé à une nouvelle démonstration de ses mensonges, me déclara : « Tuez-moi si vous voulez, mais je ne connais absolument rien de l'affaire. Je n'ai rien fait. » Il fut bientôt établi qu'un midi, après un interrogatoire où notre homme, soupçonné sur de vagues indices, avait nié énergiquement, l'administrateur avait dit à son sergent : « Reconnaissez-le à la prison, et quand vous me le ramènerez à deux heures, il faut qu'il avoue. » Les policiers avaient employé alors un tel luxe d'arguments frappants, qu'en effet à deux heures notre homme s'était reconnu coupable. Il avait persisté ensuite, obéissant de plus par crainte à toutes mes suggestions involontaires. Des détentions injustes, des témoins éloignés de leurs foyers, des frais énormes, quatre mois d'efforts stériles, et en fin de compte le véritable assassin restant impuni, tel était le bilan de ce passage à tabac.

La croyance à l'efficacité des coups empêche de se livrer à une intructions sérieuse, calme, réfléchie. On frappe parfois sous l'empire de la colère, mais, réciproquement, le fait de frapper déclenche une colère artificielle qui détruit la méditation. On crie, on s'excite, on ne pense plus. D'autre part, ces procédés blessent, indignent intérieurement le prévenu. Même coupable, il se sent injustement traité, il en garde de la rancœur contre la justice et la société.

Enfin, il se tient dans une défensive serrée vis-à-vis de celui qui l'interroge en criant ou en menaçant. Le système le plus efficace pour le magistrat instructeur est de se montrer bienveillant, humain, d'inspirer confiance au prévenu. La modération n'est pas seulement la vraie justice, c'est encore la vraie habileté. Vous parlant d'homme à homme, le comparant n'hésitera pas à fournir des détails intimes, à raviver des souvenirs qui, s'il est innocent, vous en apporteront la preuve, s'il est coupable, l'amèneront aux aveux, mais en faisant ressortir les détails humains de l'affaire. Dans d'autres cas, la bonace du magistrat paraîtra au prévenu de la niaiserie, il se dira : « Voilà un type facile à duper ! » Il se mettra à débiter, sans plus exercer sur lui-même aucun contrôle, une version absurde. Surtout, ne l'interrompez pas, actez ses dires en ayant l'air de le croire. En cinq minutes, il vous entassera les contradictions et les invraisemblances. Lorsque finalement vous les lui récapitulerez, il s'écriera peut-être : « Juge, vous m'avez eu ! »

Par contre, en se laissant aller à la brutalité, on commet des actes ridicules autant que des injustices flagrantes. N'ai-je pas, parmi mes souvenirs, le cas d'un agent rossant un noir qui refusait de répondre à ses questions, pour s'apercevoir finalement que l'homme était

soud-muet ! D'un autre employant le même procédé à l'égard d'un pauvre diable qui ne voulait pas avouer, puis apprenait qu'il avait devant lui le plaignant et non le prévenu !

La violence n'est pas moins inadéquate comme moyen de répression. Dans toutes les colonies, et la nôtre n'y a pas toujours échappé, existent des gens convaincus que la justice, sa procédure, son respect des limitations légales, ne forment qu'un ensemble de règles surannées, inutiles, et qu'on ne peut rien attendre des noirs qu'en exerçant sur eux une répression rapide à coups de chicote et de poings. D'après certains, ce sont là aussi des procédés d'administration nécessaire, sans lesquels on ne peut rien obtenir en Afrique.

La vérité, c'est que l'emploi de semblables systèmes révèle uniquement le manque d'autorité personnelle et la médiocrité de ceux qui s'en servent. Que de fois, à des fonctionnaires supérieurs qui venaient d'intercéder pour un subordonné pris en flagrant délit, ai-je demandé : « Mais vous, personnellement, quand vous exercez les mêmes fonctions, avez-vous usé de telles violences ? » pour m'entendre répondre : « Non, j'ai toujours pu m'en passer. »

La violence illégale, sans procédure, est presque toujours d'une injustice involontaire venant de ce qu'on frappe dans l'irritation, sans vérification de la culpabilité, ni garantie des droits de la défense. Que d'histoires à citer ! Un jeune administrateur remarque un noir qui, pendant un défilé militaire, tourne le dos au moment où le drapeau arrive à sa hauteur. Insulte à l'emblème sacré, lèse-patriotisme ! Une justice exemplaire et rapide s'impose. Il se lance sur l'indigène, l'entraîne et lui administre une bonne ration de coups de chicote. Or le soi-disant incivique était un catéchiste qui se retournait vers ses élèves pour leur donner le signal d'entonner la Brabançonne. J'ai connu un fonctionnaire qui avait pris en grippe la population de son ressort et la tyrannisait parce que, à la mort de son prédécesseur, on avait au village chanté toute la nuit : il ignorait que c'était là une manifestation de deuil ! On frappe un noir pour inexécution d'un ordre sans s'apercevoir qu'il ne l'avait pas compris, qu'il était malade ou inexpert.

Or, on s'habitue à l'usage de la violence. Comme elle atteint rarement le but qu'on en attend — les coups n'apprendront pas son métier au travailleur malhabile et ne donneront pas plus de force au faible — on a tendance à l'exagérer de plus en plus, on se change soi-même littéralement en brute, etc... on finit toujours par être pris, poursuivi et avoir sa carrière brisée. Car le parquet est là, qui a son devoir à remplir : il fermera peut-être les yeux une fois, mais sévira à la seconde. J'ai dans mon roman « Yantea » tracé le portrait d'un administrateur que j'y ai appelé Sameyns. J'ai la certitude d'avoir photographié là un type dont je veux croire qu'il est rarissime à l'heure actuelle, mais qui a existé à plus d'un exemplaire. En effet, plusieurs fois on m'a dit : « Que vous avez été cruel pour l'administrateur X en le peignant de telle façon que chacun puisse l'identifier ! » ou encore « J'ignorais que vous aviez si bien connu Y. » Or en fait je n'avais jamais rencontré, ni X. ni Y. Les aventures de Sameyns sont authentiques, excepté que sa carrière, qui au début s'annonçait brillante, n'a pas été brisée par une mayonnaise ratée, mais parce que son boy avait coupé une tranche de jambon à contrefil ! J'ai eu ainsi à m'occuper de fonctionnaires que leur zèle brutal a amenés à la prison et à la révolution. Tel donna une seule gifle à son boy, mais si forte que le domestique tomba mort à ses pieds. Tel autre, pour la construction d'un pont, crut redoubler l'ardeur de ses gens par la lanière d'hippo. Comme le travail ne s'améliorait pas, il augmenta la dose de brutalités au point que six hommes moururent sous ses coups.

Et cependant on a vu, on voit encore, des officiels et même des particuliers revendiquer la chicote comme moyen de former et diriger leur personnel. Ils les injurient, ils les privent de ration. Or des hommes frappés, insultés, affaiblis, malheureux, ne sont pas capables de bien travailler. C'est la stupidité du système autant que sa cruauté qui doit le faire proscrire : il aboutit au résultat opposé à celui qu'il cherche. Un colon qui brutalise ses ouvriers parce que leur rendement est insuffisant va à la ruine certaine, car ils produiront de moins en moins. Il est de l'intérêt des sociétés de traiter humainement leur personnel, c'est la condition de l'amé-

lioration qualitative et quantitative de son activité. Un administrateur pour qui la violence — et j'ajouterais un usage excessif de ses pouvoirs judiciaires ou disciplinaires — est un moyen d'administration, finira certainement par avoir de mauvaises notes, car son territoire marchera mal, la population terrorisée étant sans ressort et sans joie.

Que celui qui pratique le passage à tabac ne s'imagine pas qu'il sera protégé par ses supérieurs administratifs, même si ceux-ci l'ont encouragé. Quand je donne ces conseils à mes élèves de l'Université Coloniale, j'ai à cet égard quelques histoires suggestives à leur raconter, qu'il serait trop long de rapporter ici. Je signalerai pourtant que le constructeur de ponts auquel j'ai fait allusion plus haut avait reçu pendant plusieurs années de son commissaire de district communication de notes où il était qualifié de « excellent agent, très énergique », ce qui l'incitait évidemment à redoubler d'énergie. Mais on ne lui révélait pas qu'au bas de ces notes était écrit : « Manque de maturité et de pondération ; ne doit pas recevoir d'avancement ».

J'ai cru devoir m'attarder sur cette question, en raison de son importance tant pour les fonctionnaires eux-mêmes que pour la bonne marche de la colonie. Il ne faudrait cependant en conclure que de tels abus ont jamais été généralisés, ni qu'ils restent fréquents. En donnant ces conseils, je me sens parfaitement réaliste, et cependant les jeunes fonctionnaires rencontreront encore des « vieux coloniaux », des colons aigris, pour leur affirmer que ces rengaines de magistrat ne sont que vaine sensiblerie, bavardages humanitaires, et qu'on ne peut obtenir de résultats avec les noirs que la trique à la main. Jeunes qui me lisez, laissez-les dire, mais souvenez-vous de ce vieux proverbe : les conseillers ne sont pas les payeurs.

### X. L'aveu.

L'aveu n'est pas une preuve sûre. Parfois l'homme se trompe, parfois il reconnaît les faits alors qu'il est innocent, parce qu'il a été frappé, peut-être simplement menacé à l'instruction, ou encore pour sauver un autre. Souvent l'aveu est contesté ou rétracté à l'audience. Aussi, la reconnaissance des faits par le prévenu ne permet-elle pas de clôturer l'instruction : elle doit être corroborée par d'autres preuves, sinon on s'expose à de désagréables surprises à l'audience. J'ai vu plus d'un acquittement dû à la méconnaissance de cette règle.

Je citerai comme exemple pittoresque le cas d'un brave liégeois, que j'appellerai Gérard Dupont, bon garçon qui avait le défaut d'être palabreur quand il avait pris un verre de trop. Son casier judiciaire était plus long que grave. Je l'interrogeais dans une nouvelle affaire, des coups dans un cabaret. Avant de répondre, il me questionna lui-même :

— Puis-je vous demander devant quel juge je vais comparaître ?

— D'après le roulement, ce sera sans doute Mr X.

— Alors, écrivez que je reconnais les faits, que je les regrette et ne recommencerai plus.

Il signa cette déclaration, puis, se levant, continua :

— C'est bien fini, n'est-ce pas ? Alors je voudrais vous dire un mot confidentiellement, d'homme à homme.

— Entendu.

— Je n'ai pas porté de coups .

— Alors, pourquoi avouez-vous ?

— Je connais Mr X. Si j'ai le malheur de nier à l'audience, il me traitera en fripouille, rappellera devant tous mon casier judiciaire, et me salera. Si j'avoue, il me dira paternellement : « Ça va, Gérard, surveillez-vous à l'avenir », et me collera quelques francs d'amende. Je préfère cela.

Je rappellerai encore le cas d'un européen qui, convoqué au parquet comme coupable d'un accident de roulage, reconnu complètement la prévention, ce qui dispensa de pousser l'enquête. A l'audience, il amena des témoins qui établirent que le jour de faits il se trouvait à

deux cents kilomètres du lieu où ils s'étaient passés. Il avait ainsi gagné du temps pour son frère, le véritable intéressé, et rendu l'instruction plus difficile.

### **XI. Les interprètes.**

Quand on le peut, il est évidemment préférable de procéder aux interrogatoires dans la langue de celui qu'on entend. Un administrateur, un substitut, devrait toujours connaître l'idiôme indigène de la région. Mais l'étude théorique de la langue ne suffit pas : il faut une longue pratique avant de comprendre les expressions locales, les coutumes, et il est donc prudent de s'assurer l'aide d'un expert. Les nécessités administratives amènent souvent le gouvernement à déplacer ses agents sans se préoccuper de la langue qu'ils connaissent. Enfin, circonstance que les non-coloniaux ont peine à comprendre, la population congolaise, tant blanche que noire, est extrêmement bigarrée. Dans des localités comme Elisabethville, on parle une vingtaine de dialectes nègres et une dizaine de langues européennes. Naturellement, pour les choses simples, on s'en tire avec des parlers passe-partout, kiswahili ou bangala, français petit-nègre ou anglais simplifié. Dès qu'il s'agit d'affaires plus compliquées, on n'obtient de déclarations sûres et nuancées que si le comparant dépose dans sa propre langue.

Ainsi on ne peut éviter de recourir à des interprètes, et c'est un art pour le magistrat ou l'officier de police que de savoir s'en servir. Je voudrais indiquer quelques recettes fort simples.

D'abord, choisissez votre interprète, non d'après sa science du français mais pour sa connaissance de la langue des comparants, de leur mentalité, de leurs coutumes. Le magistrat s'imagine avoir trouvé l'interprète parfait quand il a déniché un clerc lettré utilisant un français impeccable. Or souvent ce clerc a été instruit dans un pensionnat, séparé des siens et devenant étranger à leur dialecte et à leurs usages. Ou encore, il arrive d'une autre région. Il vous filera avec assurance des phrases parfaites, mais qui ne reflètent pas la pensée, du comparant, et contre lesquelles vous serez sans défense. Mieux vaut un interprète qui comprenne parfaitement le témoin, même s'il vous rend sa déclaration en un français rudimentaire : vous arriverez toujours à le comprendre, grâce à votre formation supérieure.

Un interprète doit toujours traduire littéralement, en employant la première personne. Il ne doit pas dire : « Le témoin déclare qu'il conduisait l'automobile » mais bien : « Le témoin déclare : je conduisais l'automobile. » Le premier système, par la répétition des « il » provoque des contresens, mais surtout amène l'interprète à raccourcir, broder, déformer la pensée.

Enfin, et ceci est essentiel, pendant qu'ils parlent entre eux, écoutez, regardez le comparant et l'interprète. Vous ne connaissez pas la langue qu'ils emploient : peu importe. Les gestes, les intonations, les regards sont une partie du langage. Il est évidemment tentant, quand on est surchargé de besogne, de laisser le témoin et l'interprète se débrouiller, et pendant ce temps de mettre son dossier en ordre, faire son courrier, ou tout simplement dessiner ou composer des vers. Puis on revient à l'interrogatoire : « ça va, traduisez maintenant. » Vous n'avez plus aucune garantie de la fidélité, ni de la sincérité, de la traduction. Si l'interprète n'est pas impartial, il l'arrange même à sa guise. Au contraire si vous avez suivi, j'y insiste, même sans comprendre, l'erreur ou la fraude vous apparaîtront. Que de fois il m'est arrivé d'interrompre un interprète en affirmant : Ce n'est pas cela que l'homme a dit, répétez-lui la question. « En effet, n'ayant pas saisi la déclaration, j'avais cependant, par mon attention jointe à l'habitude de l'interrogatoire, décelé une erreur.

Dans ma carrière de magistrat instructeur, j'ai employé des interprètes des milliers de fois. Des noirs, des blancs de toutes nationalités. Le public accuse volontiers les premiers de vénalité et de partialité. Puis-je affirmer que, n'étant cependant pas particulièrement confiant, je n'en ai jamais surpris de cas ? Mais les erreurs, la négligence et l'incompréhension ne sont pas rares, et nous avons le devoir de les découvrir. Quand aux interprètes blancs, que de figures curieuses

reviennent à ma mémoire ! On n'avait pas le choix : les polyglottes de la population cosmopolite qui méritaient confiance pouvaient gagner brillamment leur vie autrement qu'en venant traduire au parquet. Je revois ce Mr Beau, tenancier de café louche, parlant à la perfection quatre ou cinq langues, ayant visiblement vécu dans des milieux distingués des pays les plus différents, et qui finalement s'avéra être un ancien diplomate recherché pour escroquerie. Se servir de lui était un combat, car on apercevait immédiatement qu'il s'était fait payer à l'avance, soit pour favoriser le comparant, soit pour l'enfoncer. Mais avec un peu d'expérience... et d'attention, on déjouait vite ses ruses. Je revois aussi ce grec famélique, honnête celui-là. Ayant un profil de brigand, il traduisait en arpentant le bureau et en gesticulant comme s'il jouait la scène racontée par le témoin. Il n'avait jamais eu la moindre attitude familière ou obséquieuse. Or, lorsque je fus rentré en Belgique, que je ne pouvais plus lui être utile, il se mit à m'envoyer des timbres, « pour mes enfants », « en souvenir... » Mais je dois abréger : je ne me sens que trop enclin à évoquer ces pittoresques, et souvent sympathiques figures d'aventuriers, dont j'ai tracé déjà quelques portraits dans mes volumes de nouvelles.

## **XII. Le renvoi.**

L'instruction de l'affaire est terminée : peut-être est-ce un énorme dossier, peut-être l'officier du ministère public (c'est-à-dire, devant le tribunal de police, le juge lui-même) a-t-il reçu ou dressé un procès-verbal qui contient tous les éléments voulus. Parmi ceux-ci doit figurer naturellement l'interpellation du prévenu sur les faits de la cause, car un dossier d'instruction n'est pas complet si le prévenu n'a pas été mis à même de se défendre, à moins, naturellement, qu'il ne soit fugitif ou latitant : non pas seulement que sa résidence soit inconnue.

A ce moment, une décision doit être prise : faut-il poursuivre en renvoyant le prévenu devant le tribunal pour être jugé, rendre un non-lieu, ou tout simplement classer l'affaire ?

Pour poursuivre, il faut, non pas des preuves, mais des indices sérieux de culpabilité. Le tribunal seul dira si les faits sont établis : le parquet poursuit sur présomptions. En principe, on doit poursuivre s'il y a des chances réelles de condamnations. Il peut, exceptionnellement, arriver qu'on poursuive en croyant d'avance à l'acquittement. Par exemple si l'appréciation des faits est très délicate et s'il est possible que le juge, auquel revient la décision, trouve les preuves plus fortes qu'elles n'apparaissent au ministère public. Ou encore parce que les présomptions sont assez fortes pour qu'il apparaisse équitable de donner sa chance à la partie civile. Ou même dans l'intérêt de l'inculpé : il arrive que l'opinion publique ait pris violemment parti, que visiblement l'honneur de l'individu soupçonné à tort ne sera pas rétabli par un classement qu'on attribuera à la complaisance ou à la faiblesse. Il est préférable pour lui qu'il existe des débats publics et un jugement motivé le lavant des accusations.

Mais le parquet n'est pas tenu de poursuivre chaque fois qu'il aperçoit des présomptions. Il conserve un droit d'appréciation de l'opportunité des poursuites. Il faut consulter tous les intérêts publics et privés en jeu : ne vaut-il pas mieux éviter de désorganiser un service de chemin de fer que d'appréhender le machiniste pour une peccacille ? L'exercice de la justice n'exclut pas la pitié, la compréhension de certaines situations familiales.

Pour les petites infractions, un avertissement, un pardon, une menace pour le cas de réitération, une marque de confiance, suffisent souvent. En convainquant l'homme qu'il a eu tort et ne doit pas recommencer, sans cependant l'aigrir contre la société, elles empêchent la récidive dans des cas où la peine la provoquerait peut-être. La justice doit être humaine : un régime où toutes les fautes, si légères soient-elles, sont constatées et punies n'est plus un régime de justice, mais un système d'oppression policière. Ceux qui ne mériteront pas la faveur que vous leur faite récidiveront, ils seront repris, et on aura encore l'occasion de se montrer justement sévère. Car un dossier classé doit nécessairement rester dans les archives, où il aura grande

utilité. C'est un déplorable juge de police que celui qui, par excès de sévérité ou par négligence, n'a pas de dossiers d'affaires classées.

Certains vous diront : « Tout cela est vrai pour l'européen. Le noir, lui, considérera l'indulgence comme un signe de faiblesse et recommencera sûrement. » Cette idée est si bien ancrée dans les esprits que le code pénal n'institue la condamnation conditionnelle qu'au profit des non-indigènes. Cependant, le noir est sensible à la réprimande, encouragé par la confiance, craintif devant la menace, comme tout homme. J'en ai vu bien des cas. Tout comme il arrive que certains européens soient amenés à récidiver parce qu'on a passé l'éponge sur une première faute. Etablir une différence entre eux à cet égard n'est que préjugé.

### XIII. Juger.

Le ministère public, par l'envoi du dossier, par la citation, saisit le juge : l'affaire arrive ainsi entre les mains d'un organe de la justice dont le point de vue est différent des précédents. Plus de questions d'opportunité admissibles, plus de présomptions : des preuves exigées avec rigueur et l'application stricte du droit.

Règle inflexible, évidente, et cependant assez déconcertante lorsque, comme c'est le cas dans les tribunaux de parquet et de police, l'o. m. p. et le juge sont une même personne. Il passe les pièces de sa main gauche à sa main droite et toute son optique doit en être changée. On fait auprès de lui une démarche : tels intérêts graves seront compromis si cet homme est poursuivi ; toute la politique d'une région sera empoisonnée si ce chef est condamné... Le substitut-juge, l'administrateur-juge, doit avoir le courage, la conscience de répondre : « Je regrette. Il y a 1/4 d'heure, possédant le dossier comme ministère public, j'aurais pu vous entendre. Actuellement je suis juge, et une seule question peut se poser à moi : le prévenu est-il coupable ? » Il vient de faire un avis qui l'a déterminé à exercer les poursuites. Cependant il doit relire les pièces sans préjugé, procéder à l'instruction à l'audience avec des yeux neufs, réexaminer la valeur des preuves comme si ce n'était pas lui-même qui a, selon l'expression, « monter le dossier ».

Il est vrai que le ministère public lui-même doit, à l'audience, revoir l'affaire avec une impartialité accrue. Certes, lorsque une forte conviction l'anime, lorsque les éléments du dossier lui paraissent des preuves certaines, il doit combattre pour obtenir une condamnation, et surtout s'il a devant lui un accusé astucieux, un avocat de talent dont l'éloquence et la valeur professionnelle peuvent faire naître des doutes sur les faits les plus évidents. Le magistrat doit connaître son dossier et le droit à fond, et défendre l'intérêt public. Cependant, dans la colonie, il doit aussi, s'il a des noirs devant lui, se souvenir que le ministère public est tuteur des indigènes, et exposer complètement et impartialement, quitte à les réfuter ensuite, la thèse du prévenu et tout ce qui peut être dit en sa faveur. Enfin, qu'il s'agisse de nègre ou d'européen, il sait qu'il est là pour demander, non pas condamnation, mais justice, et que, à défaut de preuves suffisantes, la justice, c'est l'acquittement.

Certains jeunes croient de leur devoir d'obtenir des peines fortes, et considèrent la décision contraire comme un échec qui peut leur nuire dans leur carrière. Qu'on me permette deux souvenirs.

A mon premier terme, j'ai dû requérir dans une affaire qui avait passionné l'administration, et où un juif russe assez mal famé avait publiquement traité un chef de poste de fou, à l'occasion de ses fonctions. Le prévenu, loin d'exprimer des regrets, s'écriait : « Je ne l'ai pas outragé, j'ai simplement fait une constatation ! » Mais les circonstances de l'affaire me faisaient considérer une forte peine comme injuste, et, sur mes réquisitions, le tribunal ne prononça qu'une légère amende. Le gouverneur de l'époque n'hésita pas, dans des rapports officiels, à me traiter de substitut pusillanime ! « Ma carrière n'en a pas trop souffert... Mais je fus fort heureux de mon

réquisitoire modéré lorsque, en peu plus tard, un incident tragique vint démontrer que le chef de poste était effectivement dément.

Autre histoire. Un de mes parents était avocat général et réputé pour son éloquence. Ne l'ayant jamais entendu, je me rendis pendant un des mes congés à la cour d'assises où il devait requérir. Or, je le vois encore se lever, plein de prestance dans sa robe rouge, se tourner vers le jury et dire simplement : Messieurs, ma conviction n'est pas faite. Je ne puis inviter à condamner cet homme. « Et il se rassit. Plusieurs années après sa mort, devenu moi-même conseiller à la cour d'appel de Liège, je rappelais un jour cet incident au premier président, et il me répondit : « Oui, je l'ai connu, c'était un grand magistrat ! »

Je ne parlerai guère de l'audience : la plupart des remarques que j'ai développées à propos de l'instruction préparatoire s'y appliquent. L'audience doit être tenue avec decorum, solennité. Ceci pour votre prestige, pour le respect dû à la justice, mais aussi pour que vous jugiez avec le soin voulu, en vous rendant compte vous-même de l'importance de la mission que vous remplissez. J'ai vu des administrateurs s'absenter, établir leur comptabilité, peser de la farine, pendant que sur leur véranda-tribunal, les parties s'expliquaient devant le planton. Revenir, se faire résumer les déclarations, puis décider, quitte à rédiger les jugements après-coup, en série. Oh, je connais les excuses : on est surchargé de besognes diverses. Mais que vaut une telle justice ? Plus tard, quand on écrit les décisions, à combien de fantaisie et d'acrobaties on est tenu pour leur donner un sens... qui les fasse échapper au substitut chargé de la révision. Combien plus de prestige tirent de leurs juridictions les administrateurs, d'ailleurs bien plus nombreux, qui tiennent leur audience dignement, et même en arborant leur uniforme et leurs galons !

Vient ensuite, dans les tribunaux à plusieurs juges, la délibération. Rappelons que dans celle-ci le membre du siège le moins élevé en grade ou le moins ancien doit toujours avoir la parole et donner son avis le premier. La règle s'applique notamment aux juridictions où un européen préside entouré d'assesseurs indigènes : il doit consulter ses assesseurs avant de donner son propre sentiment.

Enfin le juge apportera tout son soin à la rédaction du jugement. L'obligation constitutionnelle de motiver les jugements est une des protections primordiales de la liberté individuelle. Les motifs doivent comprendre trois points : l'exposé des faits, l'indication du droit, le rapport du fait avec le droit. Ils doivent aussi, sur chacun des points, rencontrer les moyens de défense du justiciable. Evidemment, la grosse majorité des décisions fait l'objet de « jugement de formule », où on se borne à reprendre une rédaction stéréotypée pour tous les cas identiques : sans cette simplification, juges et greffiers seraient débordés. Mais, dès que l'affaire est moins simple ou discutée, le tribunal doit faire l'effort d'une rédaction soignée avant le prononcé. Il arrive que le juge, par souci de ne pas faire trainer les choses dans une affaire qui lui paraît simple, improvise verbalement quelques attendus, disant à son greffier : « Je mettrai cela par écrit à tête reposée. » Hélas, lorsque, dans le calme de son bureau, il veut rédiger ses attendus sommaires, il s'aperçoit qu'ils ne tiennent pas et qu'il a mal jugé. Heureux lorsque la voie de l'appel reste encore ouverte pour permettre de corriger son erreur. Et ceci me ramène à une de mes remarques de début : que la justice trop expéditive est souvent une très mauvaise justice.

Au pénal, une des questions les plus délicates est la fixation de la peine. Sauf rares exceptions, les textes qui érigent un fait en infraction prévoient un maximum et un minimum, et la faculté de descendre encore en dessous de celui-ci par admission des circonstances atténuantes. La volonté de la loi est donc très nette : il faut proportionner la répression aux circonstances de la cause, spécialement gravité des faits et personnalité du coupable. On doit aussi se rappeler que la peine n'a pas uniquement un but punitif. Elle doit avoir un effet exemplaire à l'égard des tiers qui seraient tentés de commettre la même infraction, prémunir le délinquant contre la réitération des mêmes faits et déterminer son amendement, défendre la société et assurer l'ordre public. Certains juges croient que tout cela sera assuré par la sévérité, alors qu'au contraire une

sévérité excessive, en révoltant ce sentiment de justice qui se trouve au cœur de l'homme, compromet le relèvement personnel de l'intéressé, ainsi que l'influence des sanctions sur la conscience du public. Les peines doivent d'ailleurs assurer la justice distributive, c'est-à-dire que les différents justiciables doivent se sentir traités chacun selon son mérite, se rendre compte que leur peine est équitable, non seulement en soi, mais par rapport aux peines prononcées contre d'autres prévenus.

Dosage délicat, dosage nécessaire. L'indulgence excessive, la faiblesse systématique, enlève à l'appareil judiciaire toute efficacité. Mais la rigueur aveugle, décourageant les bonnes volontés et les repentirs, est cause, soit d'apathie des populations résignées, non devant la justice, mais devant la force, soit de rébellion et d'une augmentation de la délinquance.

Je dois insister, parce que c'est un fait que certains jeunes juges de police ou présidents de tribunaux indigènes condamnent toujours, soit au maximum, soit au moins à des peines très fortes. Ils incitent les juridictions coutumières à prononcer des amendes même dans les affaires civiles. La répression excessive et tracassière apparaît comme une des causes de désertion de certaines chefferies ou de certains territoires. Or l'égalité des peines est une choquante inégalité de la répression, puisque des faits extrêmement différents sont sanctionnés de la même façon.

Une trop grande sévérité initiale désarme le magistrat. S'il inflige la forte peine pour un fait anodin, il ne pourra punir plus sévèrement, ni la récidive, ni l'infraction plus grave. Rien ne prêchera au délinquant la modération dans la faute.

Le juge trop rigide, croyant uniquement en la force, montre une grande ignorance de la notion et de l'efficacité des peines. Notez d'abord que tout délinquant subit une première sanction, parfois très désagréable, dans l'obligation de comparaître en justice, à la police pour commencer, au parquet parfois, enfin à l'audience. Pertes de temps, de salaire, humiliation. On craint le procès-verbal plus que la peine, on redoute d'être témoin autant que prévenu. D'autre part, je ne crois pas qu'on soit plus corrigé par quinze jours de prison que par sept, mais qu'un ménage soit privé pendant quinze jours du père et de son salaire peut être une calamité. Il existe des délinquants d'habitude qui recommenceront toujours, quelle que soit leur peine : en l'absence dans le code congolais de la mise à la disposition du gouvernement par mesure de sécurité, il faut bien les condamner à d'assez longues détentions pour en préserver la société. Mais pour le délinquant primaire, une sentence humaine, une recommandation en termes paternels, l'empêcheront mieux de récidiver qu'une sévérité qu'il estimera en lui-même excessive.

Hésitez aussi à envoyer dans les établissements pénitentiaires un homme qui n'est pas foncièrement mauvais. Quoi qu'on fasse, la prison est souvent une école de vice.

Soyez modérés, soyez humains, c'est la seule façon d'être justes.

#### **XIV. L'exécution des jugements.**

Le prévenu condamné, il reste à faire exécuter la peine.

Il est d'une grande importance que cette exécution intervienne dans tous les cas. Cela paraît un truisme : j'ai connu cependant des parquets qui négligeaient cet aspect de leur devoir. Voici un souvenir qui en indique la nécessité. En 1910, avant la fondation d'Elisabethville, la région était envahie de britanniques, les « stiffs », fusil au dos, langage agressif, d'une indiscipline complète, ignorant l'autorité. L'Angleterre n'avait pas reconnu la reprise du Congo par la Belgique, et le consul soutenait ses compatriotes. Le tribunal, installé à l'Etoile du Congo, avait beau condamner les bagarreurs, les ivrognes, ceux qui exploitaient le noir, les faits se multipliaient. Et pour cause : presque pas de police, pas de prison, les peines n'étaient jamais exécutées. Un invrogne enfermé dans une hutte du camp des policiers s'était esquivé par un trou dans le pisé à la grande joie du public. Un jour, un anglais que nous jugions quitta l'audience à l'appel de son nom, monta sur son vélo, et avec quelques amis pendant tout le

temps qu'on mit à le condamner, transforma en vélodrome la placette située devant la paillette qui servait de palais de justice. Mais cette fois le parquet veillait. On arrêta l'individu en même temps qu'on mettait en recouvrement forcé quelques amendes impayées. Démarches, protestations du consul, se heurtèrent à notre intransigeance polie. Presque du jour au lendemain, le nombre de rixes et faits de tous genres baissa de plus de moitié.

Cela ne signifie pas qu'on doive toujours prononcer l'arrestation immédiate, ou exiger le paiement sans aucun accommodement. Pour les noirs comme pour les blancs, des délais raisonnables, tenant compte des situations de famille, des ressources, du droit de faire appel, doivent intervenir. Je ne puis approuver les juges de police qui se hâtent de faire subir au condamné sa détention pour rendre inopérante la revision éventuelle par le juge du parquet. Mais, sous ces réserves, la peine doit toujours être exécutée sans trop de retard.

Il ne rentre pas dans mon sujet de parler du régime pénitentiaire. Je voudrais cependant profiter de ce chapitre pour raconter deux histoires qui éclairent la mentalité de certains délinquants et la valeur des méthodes bassées sur la confiance.

A Kabinda, un agent territorial, directeur de la prison, eut l'initiative heureuse, en vue de permettre le reclassement de trois indigènes condamnés à de longues peines, de leur faire faire un apprentissage à l'école professionnelle. Il les envoyait là sans surveillance. Pendant plusieurs mois nos hommes firent quatre fois par jour le trajet fidèlement. Mais un supérieur fut effrayé par l'irrégularité du système et prescrivit de les faire accompagner par un policier. La première fois qu'ils sortirent ainsi sous bonne garde, les trois gaillards, humiliés de ce manque de confiance, s'enfuirent.

Le directeur de la prison d'Elisabethville, n'ayant pas assez de gardiens, imagina pour l'envoi des prisonniers au travail dans la forêt, de constituer, dans chaque chaîne de cinq hommes, l'un d'eux comme « capita » de la chaîne. Un seul policier surveillait deux chaînes. Certain jour, profitant de l'éloignement de ce gardien, deux hommes, qui avaient au préalable limé quelques maillons, s'évadèrent. Le capita appela, essaya de leur donner la chasse, mais, enchaîné lui-même, ne parvint pas à les rattrapper. Il rentra à la maison centrale penaud, désolé, et dit au directeur : « J'ai manqué à mon devoir, j'aurais dû vérifier les chaînes. Mais je vous ramènerai un jour les fugitifs. » Quatre ou cinq mois plus tard, il était libéré. Six semaines après, il reparut à la prison, tenant au bout d'une corde les évadés : il était allé de village en village à leur recherche, mettant son point d'honneur à démontrer qu'on ne lui avait pas fait confiance en vain.

## **XV. L'esprit de collaboration.**

Pour terminer ces notes, m'adressant à la fois aux fonctionnaires et aux magistrats, je voudrais dire quelques mots d'un sujet délicat.

La séparation des pouvoirs est une des grandes conquêtes démocratiques, une de celles que les régimes totalitaires, de droite ou de gauche, commencent par saboter. Mais son utilité n'est pas toujours comprise : ne voyons-nous pas, au Congo, le décret sur les juridictions indigènes la supprimer dans les groupes coutumiers qui la pratiquaient au moins partiellement, et prévoir que dans tous les cas le chef présidera le tribunal ?

Partout, chaque pouvoir a tendance à déborder de son domaine propre, tout en étant chatouilleux dans la défense du sien, et dès lors les conflits sont nombreux.

Ils le sont particulièrement dans notre colonie parce que les agents du pouvoir exécutif sont en même temps agents du pouvoir judiciaire. Certains supportent malaisément la dépendance dans laquelle ils se trouvent à ce titre vis-à-vis des parquets. Plusieurs s'insurgent contre la revision et le contrôle, prétendant à une infailibilité et une souveraineté de décision qu'aucune cour d'appel n'oserait revendiquer !

En matière de tribunaux indigènes le législateur même a envisagé une liaison entre la politique indigène et les juridictions qui fait parfois perdre de vue le caractère avant tout judiciaire de celles-ci. Situation qui en paralysant le contrôle des juridictions, est une des grandes causes de leur crise. Les déficiences de la politique indigène ont été ressenties au maximum par les tribunaux.

Enfin, les officiers du ministère public ont reçu un devoir de tutelle des indigènes qui les oblige à protéger ceux-ci même contre les agents de l'administration. Evidemment, cette tutelle n'a à s'exercer que dans les cas exceptionnels où les fonctionnaires ont excédé leurs pouvoirs, et n'est donc pas une intrusion dans l'exercice normal de ceux-ci. Elle n'en est pas moins ressentie comme si elle était une ingérence dans l'exécutif.

Tout cela, quand je l'ai connu, était, dans certaines régions de la colonie, l'objet de conflits toujours renaissants. Ailleurs pourtant on l'évitait. Comment ?

En respectant franchement les prérogatives l'un de l'autre et en se rendant compte que l'indépendance n'exclut pas un esprit de collaboration profitable aux deux parties. On doit se rencontrer de temps en temps autour d'une table ronde où l'on dépose la toge et le galon, et où, comme des organes d'une même souveraineté, on essaie, non de se dominer, mais de se comprendre. Ce n'est d'ailleurs pas en boudant, ni en abdiquant ses prérogatives, qu'un pouvoir évite les conflits avec l'autre. Son abstention, dérangeant l'équilibre voulu par le législateur, amène un jour une situation grave qui appellera une intervention chirurgicale. La passivité, c'est la politique du pire.

Cependant, quoique on fasse, les humains n'étant pas parfaits, on n'évitera pas complètement froissements, incompréhensions, querelles de prestige... Les palabres n'éclatent d'ailleurs pas seulement entre services différents, mais entre collègues, entre chef et subordonnés, entre officiels et particuliers. Mille difficultés sans grande importance deviennent tragiques sous un climat énervant et alors qu'on est surmenés...

C'est ce qui m'amène à conclure par deux règles d'or que mes chefs m'ont apprises et que je transmets chaque année à mes élèves.

D'abord, usez dans toute palabre, et dans toute correspondance, de la plus grande courtoisie dans les termes. Croyez-vous convaincre votre adversaire en lui présentant vos arguments sur un ton offensant ? Plus vous marquez votre désaccord à votre interlocuteur, plus vous avez des choses désagréables à lui dire, plus il faut les formuler avec aménité, en évitant tout terme blessant. Ainsi, vous ne cassez rien. Si finalement on vous donne tort sur le fond, ce ne sera pas humiliant pour vous. Par contre, même si vous avez finalement raison, vous aurez créé de l'irréparable si votre ton a été vexant pour votre correspondant.

Mais, si vous êtes un peu bouillant, vous ne parviendrez à respecter cette règle que grâce à la seconde. Dans ce genre d'affaires, n'envoyez jamais une lettre le jour où vous l'avez écrite. Lorsque vous avez reçu une correspondance qui vous fait éclater — éclatez ! Ecrivez sur le champ tout ce que vous pensez, cela fait tant de bien de se décharger le cœur ! Mais attendez le lendemain. Quand, ainsi calmé, vous relirez votre épître, qu'elle vous semblera exagérée, outrancière ! Que vous serez heureux de ne pas l'avoir expédiée...

L'ai-je toujours fait ? Non, sans doute. Ainsi, c'est sur le fondement solide des souvenirs que sont basés ces conseils, que, pour le bon accomplissement de vos fonctions judiciaires, je vous dédie, chers collègues magistrats, chers élèves administrateurs...

*A. Sohier*  
*Conseiller à la Cour de cassation*  
*Procureur général honoraire près la Cour d'Appel d'Elisabethville.*

---

# LA RELIGION DES ARABISES

Par Lecoste Beaudoin

---

Les Arabisés de l'Est du Congo Belge sont des musulmans Sunnites de rite Chaféite. Chez ces noirs, qui sont des Bantu, la religion de l'Islam est venue se superposer aux croyances et aux superstitions africaines. Mais, ces croyances sont travesties et elles revêtent un aspect particulier. Il suffit cependant d'y regarder d'un peu près pour les retrouver presque intactes : les esprits, la divination, la magie, la sorcellerie. A cela vient s'ajouter le vieux fond mythique de l'Arabie préislamique. En résumé, les Arabisés sont des bantou dont les vieilles croyances se sont modifiées (souvent de nom seulement) sous l'influence de l'Islam qu'ils ont adopté. A en croire ceux que l'on interroge, le noir musulman s'en tiendrait strictement à sa religion, et tout ce fatras de superstitions ne concernerait que les païens. Cependant quand ils comprennent que l'on n'est pas dupe de leurs affirmations, ils finissent par reconnaître « que certains Arabisés ne sont pas sérieux », « wanaharibisha dini » (ils « abîment » la religion) disent-ils ; « mais moi pas ». D'ailleurs, du moment que le travesti musulman est suffisant, ils consentent assez aisément à parler de leurs croyances et exhibent leurs talismans et gris-gris. Respectent-ils les obligations que leur impose leur religion ? A cette question on peut répondre par l'affirmative. Naturellement, et ceci ne s'applique pas seulement à eux, dès que les exigences de leur culte deviennent gênantes, le relâchement commence ; et, comme toujours, le noir pousse la négligence plus loin. Les Arabes les considèrent d'ailleurs à ce point de vue avec mépris : « Ils ne prient pas dans le recueillement disent-ils. Ils sont ignorants de notre religion. » Bien entendu, ils ne possèdent aucun docteur de la loi Coranique ; mais ils connaissent mieux leur religion que l'on ne le croit généralement.

## I. — LES FONDEMENTS DE L'ISLAM. - (Misingi va dini ya Islamu)

Ce sont : le Koran et la Suma ou tradition.

*Le Koran* : (Ar. Koran - Sw. Korani) (1) C'est la « Bible » de l'Islam. Les Arabisés le nomment plus souvent Kitabu (de l'arabe Kitab, livre). Il se subdivise en 114 chapitres ou sourates (Sw. Sura), Chaque chapitre est lui-même divisé en versets (ar. Ayat - Sw. Aya). Le premier chapitre nommé Fatiha (ar. Fatahat) est récité pendant la prière rituelle. Le Koran fut révélé à Mahomet par Allah, par l'intermédiaire de l'ange Gabriel (ar. Djabrahil - Sw. Djibrili). Mahomet (Sw. Muhamadi) est le dernier et le plus grand des prophètes. La traduction du Koran en swahili se nomme : Tafsiri ya Korani (ar. Tafsir signifie : traduction, commentaire). Les sourates sont placées dans l'ordre de leurs longueurs respectives, les plus longues se trouvant au début, sauf le Fatiha. Les Mwalimus possèdent des exemplaires du Koran, qui se nomme aussi : Hitima. Kusoma hitima : lire le Koran durant une cérémonie religieuse (lors d'un décès aussi). Le Culte se dit : Ibada. Adorer se dit ku-abudu. Ku-silimu signifie : professer la religion de l'Islam.

*La Sunna* : C'est la somme des actes du prophète, tradition non écrite. Quand le Koran est insuffisant on a recours à la Sunna. Les Arabisés sont des Sunnites (Sw. Suni) c'est à dire des orthodoxes qui suivent la Sunna. Il existe des sectes dissidentes. Par exemple les Ibadistes (Sw. Ibazi) secte à tendances puritaines à laquelle appartiennent les Sultans de Zanzibar et les Arabes du Maniema. Il y a aussi les Chiites (Sw. Chii) qui ne reconnaissent le droit au Khalifa que pour les descendants d'Ali, compagnon de Mahomet. Or, les trois premiers successeurs

---

(1) Ar. = Arabe  
Sw. = Swahili

furent : Abou-Bakr, Omar, Othman, puis seulement Ali. Les Hindous du Maniema sont des Chiites. Dans les interprétations de la Loi, les Sunnites se subdivisent en quatre rites : les Hanbalites (Sw. Hambali), les Chaféites (Sw. Chafii), les Malékites (Sw. Maliki) et les Hanéfites (Sw. Hanafi). Les arabisés sont des Chaféites. Ils se distinguent des autres rites, en ce que l'accord des docteurs d'une période est considéré comme décisif pour l'adoption d'un usage. Le rite Chaféite est également répandu en Egypte, en Arabie du Sud, en Palestine et en Insulinde. Le Soudan, l'Afrique Occidentale et l'Afrique du Nord sont surtout Malékites (par ex. Sénégalais et Haussa).

## II. — LA FOI : (Ar. Iman - Sw. Imani).

Le verset 135 de la 4<sup>me</sup> sourate du Koran en est la source : « O fidèles, croyez en Dieu, en son Apôtre, aux Livres qu'Il lui a envoyé, aux Ecritures descendues avant lui. Celui, qui ne croit pas en Dieu, en ses Anges, au Koran, au Prophète et au jour du Jugement est plongé dans l'aveuglement. »

Les « six colonnes de la Foi » (Nguzo sita ya Imani) sont : la foi en Dieu, en ses anges, aux Prophètes, au Jugement dernier, en la Prédestination, aux Livres Sacrés.

a) *La foi en Dieu* (Allah) : (ku-amini Mwenyezi Mungu). C'est croire qu'Il est éternel, unique, omniscient, tout puissant. La phrase suivante est l'acte de foi en Allah : « La Illah Illallah » (Il n'est d'autre Dieu qu'Allah). C'est le Tawahidi (Ar. Tawahid). L'infidèle se nomme Kafiri (Ar. Kafir). Allah possède de nombreux noms. Pour invoquer Dieu, on utilise la formule du Basmala : « Bism Illah ».

b) *La foi dans les anges* (ar. Malaik - Sw. Malaika).

Les anges sont faits de lumière ; ils ne mangent pas et ne boivent pas, n'ont pas de sexe, n'agissent pas, si ce n'est pour adorer Dieu. Il y a les quatre anges de la mort : Asraël (Ar. Asrail - Sw. Israili), archange de la mort, Asrafil (Ar. Arafil - Sw. Israfili) qui sonnera les trompettes du Jugement dernier, Michail (Ar. Michail - Sw. Mikaili) qui garde le monde et l'archange Gabriel (Ar. Djabraïl - Sw. Djibrili) porteur des ordres d'Allah. Il y a ensuite les deux anges du tombeau : Nakiri (Ar. Nakir) et Munkiri (Ar. Munkir) qui interrogent les morts. Bilisi (Ar. Iblis) est le Diable. Il y a beaucoup d'autres anges. Par exemple les deux anges gardiens que tout homme a à ses côtés.

c) *La foi dans les prophètes* (Sw. Mitume).

Il y a beaucoup de prophètes. Les six principaux sont : Adam (Sw. Adamu), Noé (Sw. Nuh), Abraham (Sw. Ibrahimu), Moïse (Sw. Musa), Jésus (Sw. Isa) et Mahomet (Sw. Muhamadi) qui est le dernier et le plus grand des prophètes. On l'appelle aussi Bachiri (Ar. Bachir) ce qui signifie annonciateur de la bonne nouvelle, ou Hamadi (Ar. Ahmed) ce qui signifie le plus glorieux. L'histoire de Mahomet est bien connue et nos Arabisés n'en ignorent pas les grandes lignes. Ils connaissent par exemple l'épisode du cheval Buraki (Ar. Borah), cheval ailé sur lequel monta au ciel le prophète pendant la nuit du Miradji.

d) *La foi dans le Jugement Dernier* (siku ya mwisho).

La résurrection (Ar. Kyama - Sw. Kyama) marquera le jour du jugement dont on sera averti par des signes annonciateurs. Après le décès, les morts vivent une vie réduite dans des espèces de paradis et d'enfer provisoires. Parmi les signes précurseurs, il y a une augmentation de l'impiété et l'apparition d'un Messie. Il y a également un antéchrist nommé Ndjali (Ar. Dyadyal).

e) *La foi dans la prédestination* (Ar. Kadar - Sw. Kadari).

Elle est basée sur plusieurs versets du Koran comme par exemple celui-ci (verset 51 de la 9<sup>me</sup> sourate) : « Il ne leur arrivera que ce que l'Eternel a écrit. » C'est l'origine du fameux fatalisme Musulman.

f) *La foi dans les livres sacrés* (Sw. Vitabu).

Ce sont : le Pentateuque ou Loi de Moïse (Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome), Ar. Taourate - Sw. Torati — Les Psaumes de David (Ar. Zubur - Sw. Zabuli) — L'Evangile de Jésus (Sw. Indjili) — le Koran de Mahomet (Sw. Korani). On les nomme Fulkani (ar. Fourkane)

III. — LA LOI : (Ar. Charia - Sw. Sheria).

La Loi comprend : a) des règles relatives au culte ; b) des règles relatives au droit et à la morale.

*Le Culte* : (Ar. Ibada - Sw. Ibada). Kuabudu = adorer.

Il est basé sur cinq obligations : le crédo, la prière, le jeûne, l'aumône et le pèlerinage de La Mecque.

a) *Le Credo* : (Ar. Chaada - Sw. Shaada = témoignage). C'est la profession de foi Musulmane qui est contenue dans la formule suivante :

« Ash'adu an Lailaha illa Lahu wa ashadu anna Muhammadar Rasulul lahi. » Cela signifie : « Il n'est d'autre divinité qu'Allah et Mahomet est son Prophète. » Rasul = envoyé de Dieu.

b) *La prière* : (Ar. Sala - Sw. Kusali = prier).

On dit aussi : « Kusimamisha Sala. » La prière rituelle a lieu cinq fois par jour : à l'aube (Ar. Al Fadjr - Sw. Al Fadjiri), à midi (Ar. Zuhr-Sw. Azzuri), l'après midi (Ar. Al Aser - Sw. Al Asiri) au coucher du soleil (Ar. Al Maghrib - Sw. Mangaribi), et à la nuit (Ar. Al Icha - Sw. Na Icha). Ces cinq prières sont obligatoires pour tout homme adulte et valide. Avant la prière, on doit se purifier (ku-oga). Le 8<sup>e</sup> verset de la 5<sup>e</sup> sourate dit : « O croyants, avant de commencer la prière. lavez-vous le visage et les mains jusqu'aux coudes. Essayez-vous la tête et les pieds jusqu'aux talons. » Quand on ne peut se procurer de l'eau, on doit se laver avec du sable (Ar. Tayamon - Sw. Tayamon). Voir à ce sujet le 9<sup>e</sup> verset de la 5<sup>e</sup> sourate. On peut prier à la Mosquée ou autre part, mais pas dans un cimetière ou un endroit impur. Tourné vers La Mecque, le fidèle s'installe sur une natte (Msala) qui l'isole de toute souillure. Le Muezzin (Ar. Muwadzi - Sw. Muazin) annonce l'heure de la prière (Ar. Adzin - Sw. Ku-azini), en criant : « Allha est grand. J'atteste qu'il n'est d'autre Dieu qu'Allah. J'atteste que Mahomet est son Prophète. Venez à la prière. Venez au salut. Allah est grand. Il n'est d'autre Dieu qu'Allah. » Il répète cette formule cinq fois. En voici la traduction en ki-swahili « Allah akibari (2 fois). Ashada anlailah hailalah (2 fois). Waashad anaam Muhamadi rasuli Allah (2 fois). Haiya Allah Sadat (2 fois). Haya Allah Lifalah (2 fois). Allah akibari (2 fois). La lllalah illalah (1 fois). »

Voici comment se déroule la prière. Etant debout les mains ouvertes à hauteur des épaules, on récite la formule : « Allah Akibari » (Allah est grand). Plaçant ensuite la main gauche dans la main droite on récite le Fatiha qui est le premier chapitre du Koran. Puis on s'incline en posant les mains à plat sur les genoux (Ar. Raka - Sw. Raka). On se redresse alors les mains levées en prononçant la formule : « Allah écoute celui qui te loue. » On s'agenouille puis on se prosterne en posant les mains puis le nez à terre. On se redresse puis on s'assied sur les talons et on se prosterne à nouveau. Depuis la récitation de la Fatiha jusqu'à la fin de la prière on a une Raka. La prière de midi, de l'après midi et de la nuit comporte quatre raka. Celle de l'aube en comporte deux et celle du coucher du soleil trois. Après la deuxième prosternation on récite le Shahada qui doit d'ailleurs être répété après chaque groupe de deux raka. Puis on salue deux fois en se tournant à droite puis à gauche ; sur ce salut adressé aux deux anges gardiens se termine la prière. Il y a d'autres prières, par exemple : pendant le jeûne du Ramadan il existe une prière nocturne (ar. Tarweha - Sw. Taraweha) qui comprend vingt raka ; elle est récitée à 4 heures du matin. Il y a aussi la prière des morts (Ar. Lakina - Sw. Lakinia), la prière du vendredi : à midi a lieu une prière qui remplace la sala ya azuuri ; il faut au moins la réunion de 40 fidèles pour qu'elle soit valable ; c'est la seule prière en commun qui soit obligatoire.

Le prêtre (Ar. Iman) se nomme en ki-swahili : Mwalimu. La mosquée (Ar. Masdzid) se nomme Msikiti. La prière se fait avec un chapelet de 99 grains (Sw. Tasbihi).

La mosquée comprend une salle au fond de laquelle se trouve une niche nommée Mihirabu (Ar. Mihrab) et placée dans la direction de La Mecque (Ar. Kibta - Sw. Kibula). A côté s'élève une chaire (Ar. Mimbar Sw. Mimbari) sur laquelle le Mwalimu se place pour donner lecture de la prière. On nomme aussi ce prédicateur Hatibu (Ar. Hatib). Bien entendu les Mos-

quées de la brouse ne se distinguent guère des autres pailotes indigènes, et elles ne sont qu'un endroit où l'on prie en commun, sans plus. Il y a souvent une espèce de minaret (Ar. Manara - Sw. Mnara) qui est constitué par une petite tribune assez haute à laquelle on accède par une échelle.

c) *Le jeûne du Ramadan* : (Ar. Ramazan - Sw. Ramazani) C'est le 9<sup>me</sup> mois de l'année Musulmane qui est le mois de Ramadan. Le jeûne est obligatoire entre le lever et le coucher du soleil sauf pour les malades, les femmes enceintes, les voyageurs, etc. Il est défendu de boire, manger et fumer et d'avoir des relations sexuelles. Dès le coucher du soleil on prend un repas nommé Futari (Ar. Fatur) et avant le lever du soleil un autre repas nommé Daku (njala mukulu). On dit : « Daku, sala karibu ». Le jeûne commence à la nouvelle lune.

Une prière de vingt raka (voir plus haut) est ajoutée. On jeûne également six jours pendant le mois de Chawali qui vient immédiatement après le mois de Ramadan et aussi à d'autres occasions. La rupture du jeûne (Mufungo), le premier jour du mois de Chawali donne lieu à des réjouissances. L'aumône faite ce jour se nomme Fiteli. Les trois derniers jours du mois de Chabani qui précède le mois de Ramadan font l'objet de réjouissances. C'est le Mufungo. Le jeûne est respecté par les Arabisés.

d) *L'aumône* : (ku-toa zaka) Ar. Zakat. Elle est prescrite par le verset 14 de la 59<sup>me</sup> sourate du Koran. Le tout est réglé minutieusement et suivant la richesse de l'individu.

e) *Le pèlerinage de La Mecque* : (ku-hiji - Ar. Haddza). Il s'agit d'un devoir dont on peut se dispenser en cas d'impossibilité. Il est inutile d'ajouter que nos Arabisés n'en ont pas les moyens ; nous n'en parlerons donc pas plus longuement. Le seul que nous connaissions qui a fait ce voyage est un certain USENI, du village de Karomo (Wazimba), territoire de Kasongo.

#### *Règles relatives au droit et à la morale.*

##### a) *Classification des actes humains* : (hukumu za sheria ya ki-islamu)

Les actes humains se classent au point de vue religieux, suivant qu'ils

sont :	nécessaires	Wajib	ex.	prier
	recommandés	sunna	»	aumône
	indifférents	halali	»	se bien habiller
	peu recommandés	markuruhu	»	fumer
	défendus	haramu	»	boire du vin

Au point de vue juridique suivant qu'ils sont :

corrects	Sabihi
nuls	Batili
permis	Dyaizi
obligatoires	Lazima

b) *Le mariage et le divorce* : voir à sujet notre étude intitulée : « Le mariage chez les Arabisés » et publiée par le Bull. des Jur. Ind. en son n° 12 de l'année 1943. Rappelons que le nombre de femmes légitimes est limité à quatre auxquelles viennent s'ajouter les esclaves en nombre indéterminé (3<sup>me</sup> verset de la 4<sup>me</sup> sourate - 7<sup>me</sup> verset de la 5<sup>me</sup> sourate). La dot remise à la femme (Ar. Mahr - Sw. Mahali) est réglée par les versets 23 et 25 de la 4<sup>me</sup> sourate). Pour le divorce, il est réglé par les versets 228-229-230 et 234 à de la 2<sup>me</sup> sourate.

c) *L'héritage* : chez les Arabisés il est réglé par les prescriptions des versets 8 à 15 et 175 de la 4<sup>me</sup> sourate du Koran : les garçons reçoivent une double part de celle des filles. S'il n'y a que des filles et qu'il y en a plus de deux, elles hériteront des deux tiers des biens laissés par le défunt. S'il n'y a qu'une fille elle en aura la moitié. S'il n'y a qu'un fils, les parents du défunt auront un sixième. S'il n'y a pas d'enfants, la mère du défunt aura un tiers et seulement un sixième s'il y a des frères. La moitié des biens de la femme va à son mari et le quart s'il y a des enfants. La femme aura le quart des biens de son mari et un huitième s'il y a des enfants. La sœur d'un homme sans enfants aura la moitié de l'héritage. Le frère hérite de sa sœur si elle

meurt sans enfants. S'il y a deux sœurs, elles auront les deux tiers. S'il y a des frères et des sœurs, les hommes auront le double des femmes. Les Arabisés respectent ce mode de succession, ce qui les sépare des autres indigènes dont le droit coutumier est nettement différent.

d) *Divers* : le Koran interdit le meurtre, le vol (on coupe les mains aux voleurs) l'usure. Il existe également des tabous alimentaires : le vin (verset 216 de la 2<sup>me</sup> sourate), les jeux de hasard (même verset) ; animaux morts, sang, chair de porc, animaux suffoqués, assommés, tués par une chute ou un coup de corne (4<sup>me</sup> verset de la 5<sup>me</sup> sourate). Quand on veut manger de la viande, il faut tuer la bête en l'égorgeant et en prononçant les paroles suivantes : « Bismillahi Allah akibari ». (au nom de Dieu tout puissant). Quant à la circoncision, qui existe d'ailleurs parmi presque tous les Bantu, elle n'est pas prescrite par le Koran. Elle s'accompagne par des cérémonies inspirées par ces mêmes Bantu : il s'agit de rites de passages qui existent d'ailleurs également pour les filles. L'institution elle-même se nomme Yando. Les initiateurs ou initiatrices se nomment somo. Les épreuves se nomment Mizungu. Circoncire se dit : ku-tahiri (Ar. tahara). Ces cérémonies feront l'objet d'une étude subséquente.

IV). - *Le calendrier et les fêtes* : Les heures se comptent de 1 à 12 à partir de 6 heures du matin et de 18 heures. Ainsi, 8 heures du matin se dit saa mbili et 6 heures du matin, saa kumi na mbili. 14 heures se dit saa nane. Les jours ne se disent pas comme à la côte orientale. On dit siku ya kwanza, etc. Les mois sont : muharamu, safari, rabi awali, rabi acheri, dyamad il awali, dyamad il acheri, radyab, chabani, ramazani (ramadan), chawali, al kadi, al hadji. Un mois (mwezi) est une lune (mwezi). L'année se compte à partir de l'hégire qui eut lieu le 16 juillet 622 ap. J. C. Le 1er muharamu recule chaque année de 10 ou 11 jours (l'année en effet est lunaire). Voici comment se calcule le rapport entre une année musulmane et une année chrétienne ; au 1er janvier : on soustrait  $1/33^e$  du chiffre de l'année musulmane (ne pas tenir compte de la fraction) et on ajoute au reste 622. Ex. 1368 :  $33 = 41,45$ . —  $1368 - 41 = 1327 + 622 = 1949$ . Voici maintenant comment on calcule le rapport d'une année chrétienne à une année musulmane (au 1er janvier) — on soustrait du chiffre de l'année chrétienne 622. On prend  $1/33$  du reste (s'il y a fraction, augmenter à l'unité supérieure). On ajoute le résultat à ce reste.

Ex. 1949 — 622 = 1327. —  $1327 : 33 = 40,21$  soit 41. —  $1327 + 41 = 1368$ .

L'année lunaire compte 354 jours 8 h. 48' 33" 36''' ; il y a donc des années de 354 jours et de 355 jours.

Voici les fêtes religieuses de l'Islam, respectées par les Arabisés :

— Idi ou siku kulu ya Idi : (Ar. Idi el kabir — la grande fête). Elle a lieu du 10 au 13 du mois al hadji. On égorge des moutons en commémoration du sacrifice d'Abraham. (On dit aussi Laidi).

— Achura : le 10 du mois de muharamu (c'est la fête de l'an)

— Maulidi : nativité de Mahomet (10 au 12 de Rabi awali)

— Mufunguo : fête de cessation de jeûne du Ramadan (1er jour de Chawali)

— Malimati : 9 premiers jours du mois de al hadji : les Arabisés font des repas funèbres (wanakula wali ya maiti), on sacrifie aux âmes des ancêtres (kurehemu mizimu : faire une offrande sur la tombe de ancêtres).

— Miradyi : busiku bwa miradyi ; la nuit où le prophète fit son voyage sur le cheval Buraki au ciel (c'est l'ascension).

V. — *L'au-delà et le monde des esprits* :

Comme nous l'avons déjà dit, après avoir été jugés par les deux anges Nakiri et Munkiri, les âmes des défunts vivent une existence larvée, en attendant le Jugement Dernier dans des espèces de paradis et d'enfer provisoires. Le Paradis se nomme Dyana (Ar. Djana) ou Peponi. Il est divisé en plusieurs parties. On y goûte de délicieux plaisirs en compagnies des houris (Ar. Hous — Sw. Houlaïm) qui sont des vierges mises à la disposition des élus. L'enfer, divisé

également en plusieurs parties se nomme Motoni ou Diahimu ou encore Hawia. On y accède par un point nommé Laharufu (Ar. Alaraf). Les esprits des morts sont les Mizimu (sing. Muzimu). Le purgatoire est appelé Toharani.

Le mot Mizimu se retrouve légèrement changé un peu partout dans le pays Bantu :

Basuto	Badimo
Bachage — Akikuyu	irimu
Akamba	édimo
Bapedi	Balimo
Bavenda	Badiymo
Baila	Mizhimo
Duala	Bedimo
Bakusu	Edimo

Chez les Bantu les esprits des morts vivent près des villages et continuent à faire partie de la collectivité. Il faut se les rendre favorables sous peine d'ennuis graves. On leur fait des offrandes (Sadaka) pour se les rendre propices afin d'éviter qu'ils n'envoient des calamités, car ils sont très susceptibles et même méchants. Ce sacrifice propitiatoire se dit tambiko (de kutambika). Ils élèvent un petit édicule qui sert d'autel et que l'on nomme Mwali ou Nyumba ya asili (maison des ancêtres). Chez les Arabisés pour qui tout culte autre que celui d'Allah est interdit on ne construit aucun autel, mais ce culte des ancêtres persiste avec les sacrifices ou tout au moins une cérémonie au cours de laquelle on brûle de l'encens (ubani) dans des casseroles (kiteso). Les mizimu se nomment aussi wasuka (musuka). Pour la première fois nous voyons apparaître les croyances nègres. Il existe également des esprits mauvais appelés Pepo ; Ils sont légions et on peut en être possédé. Un exemple du pepo est le chunusi ou mauvais esprit des eaux, espèce de vampire qui prend le nageur à la bouche et le fait sombrer. Par contre, le Ndege ou convulsion infantile est provoqué par des esprits d'ancêtres irrités. A ces esprits d'origine Bantu viennent s'ajouter les djinns (Sw. Djini), les génies, les anges, etc.

Les mauvais esprits se nomment souvent ba-shetani (démons). Parmi les génies citons le kibuchuti. (On le rencontre le matin après la prière.) Si l'on voit un ami et qu'en lui serrant la main on sent le pouce s'affaisser comme s'il n'avait pas d'os on a affaire à ce génie. S'il est reconnu il vous offre un cadeau ; il ne faut pas le refuser même s'il est de peu d'importance car il devient une corne d'abondance. Il y a Binti Kidyi qui marche la nuit en s'aidant de 2 cannes dont on entend le choc par terre. L'oppression du cauchemar est provoquée par un génie qui se nomme Dinamisi. Pour se protéger des esprits malins on utilise des amulettes et des charmes. Ces objets sont légions, On les nomme dawa, hilizi (ar. Hirz de hareza : garder).

## VI. CROYANCES RELATIVES A LA DIVINATION, A LA MAGIE ET A LA SORCELLERIE.

On a l'habitude de diviser la magie en magie blanche et magie noire.

L'une est défensive et l'autre offensive. La première est légale et la seconde illégale. Quand un indigène tombe malade, on a immédiatement recours au devin. C'est le mufumu wa kutazamia (kutazama veut dire regarder). Dès que ce dernier a indiqué l'origine de la maladie, mânes irritées ou action néfaste d'un sorcier, il renvoie le patient chez le mufumu wa kuuguzā, c'est à dire le médecin (muganga), celui qui donne des « médicaments » (dawa) appropriés. S'il s'agit d'apaiser les mânes irritées une simple cérémonie propitiatoire suffira. Sinon, il faut des charmes pour combattre ceux employés par le maléficier.

Chez les Arabisés, ces charmes sont généralement des versets du Koran (hilizi ya kartasi) Naturellement on utilise également des amulettes païennes qui revêtent toutes sortes de formes. Souvent les dawa sont introduits dans une corne d'antilope qui sert ainsi de récipient. Chez les Arabisés, le Mufumu est le Mwalimu. Bien entendu lorsque l'action du Mwalimu est inopérante on aura recours au rebouteux païen. Le devin Arabisé utilise le Koran et les osselets : il se sert aussi d'une planchette couverte de poussière sur laquelle il trace des signes ;

cela se dit « kupika ramli » ou « kivurugo » (de kuvuruga : mélanger, bouleverser). Dans certains cas, certains actes ou aliments sont interdits : ces tabous se nomment Mwiko ou Mzio (kingwana : mzilo) de ku-zia : avoir de l'aversion, s'abstenir (kisilo : interdit légal). Kumuwekea mutu mwiko : imposer un tabou à quelqu'un. Kumuondola mwiko : lever l'interdit. Kuvundja mwiko signifie : violer un tabou.

Le médecin, l'herboriste, le devin ou le nécromancien, ce que nous appelons le mufumu (nganga chez beaucoup d'autres noirs) est appelé par les anglais : « médecine man ». Le sorcier maléficien, le vampire (en anglais : witch) se nomme en ki-swahili Muchawi (Wa-) de uchawi (sorcellerie). Les anglais nomment souvent le mufumu : witch doctor quand il combat spécialement les sorciers. Il y a deux espèces de sorciers maléficiens ceux qui font métier de fournir à qui veut en acheter des maléfices destructeurs. Il arrive souvent que c'est le mufumu lui-même qui en fabrique. Il y a ensuite le vampire. Leur action est nocturne. On les nomme d'ailleurs « ba-busika » (de wa-usiku). Il y a des sabbats de sorciers auxquels on se rend en volant la nuit. On y sacrifie des êtres humains dans des cimetières ou des endroits découverts. Pour être initié, un nouveau sorcier doit livrer au sacrifice un proche parent.

Le mauvais œil se nomme kidicho. Pour protéger la société et les particuliers contre ces puissances du mal, les médecins utilisent des charmes « protecteurs ». Protéger par un charme se dit kufinga ou kusindika : le charme se nomme fingo ou sindiko. Ensorceler se dit kuloka (de kuroga en Swahili) et aussi kusihiri. La sorcellerie se dit ulozi ou bulozi (kingwana). Le sorcier qui se rend invisible se nomme mukiini macho.

Pour maudire un voleur ou un sorcier, les Arabisés utilisent le moyen qu'ils nomment « kusoma AhlBadiri ». On lit dans le Koran le récit d'une bataille célèbre et on anihile ainsi l'effet néfaste de l'ennemi. On sacrifie une chèvre à cette occasion. Ce moyen est d'ailleurs utilisé tel quel par des non Arabisés en pays d'influence islamique. Azima (kusoma azimu ou kuazimu) se dit d'un charme puissant consistant en une formule du Koran que l'on enterre ou que l'on suspend au dessus de la porte des maisons.

L'ordalie existe également. En voici un exemple : le mwalimu écrit un texte du Koran sur un pain qu'il est en train de faire. Le coupable est incapable de manger ce pain. (kiapio).

Il existe pour interpréter les rêves un livre, le kitabu cha ruya. (je ne l'ai jamais vu au Congo).

Le carré magique portant le nom des quatre anges de la mort ainsi que d'autres noms est un puissant charme que j'ai vu deux fois aux mains des Arabisés. Il protège contre tous maux.

Il existe à la côte orientale des livres de magie noire interdits par la religion et qui sont célèbres. Il n'en existe aucun exemplaire ici. Ce sont ; Babu, Shems la maarifa et Mjalabati.

Bien entendu toute cette magie est proscrite par l'Islam mais, comme dans tous les pays du monde elle fleurit au moins aussi vivace que les vieilles religions révélées, car elle est plus ancienne et, surtout pour les noirs elle répond bien mieux à leur structure mentale.

Le mot Ulozi (Bulozi) se retrouve à peu près identique dans les autres langues

Bantu : Lunda — Lwena — Luchazi — : buloyi — baloyi — kulowa

Ronga : Buloyi — Baloyi — Kulowa

Kiluba-Hemba : Ndozi

Tshiluba : buloji — muloji.

Avant de terminer, nous donnons en quelques mots un résumé d'une cérémonie très fréquente chez les Arabisés : c'est l'exorcisme du pepo : kuchomola pepo. Etre possédé d'un esprit se dit : kushikwa na pepo. Le possédé se dit : Mwenye pepo. Le mufumu appelé au chevet d'un malade dont l'origine de la maladie a été identifiée comme étant le résultat de la possession commence par demander un premier paiement dit kifunu mukoba (ouvre bourse). Puis il se met à chanter avec accompagnement de frappements de mains de l'assistance. Quand le malade commence à hocher la tête (l'esprit lui monte à la tête : pepo anamupanda kichwani) le bruit redouble. Au moment où l'esprit est tout à fait monté à la tête, le patient prend le nom de Kiti.

Le mufumu annonce que l'esprit pour partir définitivement demande le « kilemba » ou sacrifice d'une chèvre. On fait ce sacrifice après avoir coiffé le malade d'un turban (par après cette personne devra assister aux cérémonies d'exorcisme des autres possédés du même esprit). Elle se nommera alors Mu-kilemba. On demande à l'esprit de se nommer et de dire lui-même ce qu'il exige comme ki-lemba. Dans certains cas le mufumu fait semblant de sucer du corps du patient divers objets (clous, cheveux, etc.), puis les crache dans un ungo (kutapisha). Pour les voir il faut payer le kifunua mukoba également. On s'enduit de chaux. Rappelons que le lieu d'élection des sorciers est l'île de Pemba qui est à ce titre justement célèbre. Evidemment, il est très difficile d'assister à de semblables scènes, et il faut se contenter de descriptions plus ou moins déformées.

Il existe des charmes de toutes espèces, des interdits extrêmement variés, des interprétations de rêves, etc. Mais selon que les Arabisés dont il est question sont originaires de tel ou tel endroit et appartiennent à telle ou telle race, tout cela change. A l'heure actuelle l'influence des Sénégalais et Haoussas se fait sentir, ils exploitent la crédulité nègre d'une manière parfois étonnante ; certains chauffeurs paient à ces gens jusqu'à 3000 frs pour avoir des charmes protecteurs contre tous accidents d'auto : une véritable assurance omnium.

LECOSTE BAUDOUIN.

---

## JURISPRUDENCE

TRIBUNAL DE PARQUET DU KIVU.  
3 novembre 1948

### **Droit proportionnel — Contrainte par corps.**

*Notice.*

Le droit proportionnel dû sur la minute d'un jugement ne constitue ni une injonction, ni une défense du Tribunal. Le Juge ne doit pas fixer le montant et la contrainte par corps ne peut être prononcée en cas de non paiement de ce droit.

### JUGEMENT

*En cause* : M., notable du chef Kalinda, de la circonscription des Bahundu, *Contre* : A., du notable Wetemwanni, du chef Kalinda.

Vu le jugement numéro 2236, rendu le 11 octobre 1948 par le Tribunal principal des Bahundu, condamnant le nommé A. à restituer la dot versée par le M., soit 2 taureaux, 4 chèvres et 5 frs dans le délai d'un mois. Aux frais taxés à 20 frs et à défaut de paiement sans délai à 4 jours de contrainte par corps ; fixant le montant des droits proportionnels à 96 frs et condamnant le nommé à 14 jours de contrainte par corps en cas de A. non paiement immédiat ;

Attendu que la femme de M. n'a pas été interrogée ; que celle-ci est intéressée au premier chef dans la question du remboursement de la dot ; que dès lors elle aurait dû être appelée à la cause et interrogée ; qu'il y a eu violation d'une forme substantielle prescrite par la coutume des Bahundu et par la loi ;

Attendu que les droits proportionnels ne constituent pas une condamnation ni une injonction, ni une défense du Tribunal mais des droits dûs sur la minute du jugement ; que dès lors il n'y a pas lieu d'en fixer le montant par jugement et qu'il ne peut être prononcé de la contrainte par corps en cas de non paiement ; qu'au surplus le délai de

paiement fixé par l'article 30 du décret coordonné par l'arrêté Royal du 13 mai 1938 est un mois.

Par ces motifs :

Vu les décrets coordonnés par l'arrêté Royal du 13 mai 1938, notamment les articles 35 et suivants.

Le tribunal :

Statuant d'office et sans frais, annule le jugement *a quo* pour le tout.

Met les frais du jugement *a quo* à charge de la Colonie.

(Siégeait M. J. Delneuvillle, juge).

TRIBUNAL DU PARQUET DU TANGANIKA  
séant à Albertville, en instance  
d'annulation.  
13 avril 1949

### **Coutume du « Kizabukwe » : signe extérieur et essentiel de la rupture du lien conjugal — Ordre public universel — Annulation.**

*Notice.*

Le fait, pour un mari, d'éviter de recevoir le « Kizabukwe » de son beau-père, ne lui confère pas le droit de réclamer la paternité des filles en âge de se marier.

Cette coutume est contraire à l'ordre public universel.

### JUGEMENT

*En cause* : K. capita contre : I.

Vu le jugement rendu le 5 mars 1949 par le Tribunal de Territoire de Kongolo sous n° 1 du rôle, dont le dispositif est ainsi conçu : « I. A. paiera immédiatement 30 frs de frais ou 4 jours de contrainte par corps. La fille B. appartient à K. Elle pourra cependant continuer à résider chez sa mère, si cette dernière le désire » ;

Vu la demande d'annulation faite le 16 mars 1949 par le défendeur I. A. au juge du Parquet, et les moyens et observations qu'il a présentés ;

Attendu que le litige porte sur la filiation de la fillette K. alias B ;

Attendu qu'il résulte des pièces produites devant le Tribunal de céans que cette fillette est née en 1938, dans la maison du défendeur A., des relations de celui-ci avec la femme N. ;

Attendu que le défendeur prétend d'ailleurs avoir épousé suivant la coutume la femme N. que ses parents déclaraient libre de tout lien conjugal ;

Attendu cependant que N. avait été mariée précédemment au demandeur K. ;

Attendu que le jugement accorde à K. la paternité de B. alias K ;

Attendu qu'il motive ainsi qu'il suit sa décision : « Le mariage n'est rompu par répudiation que si le mari a réclamé le remboursement de la dot et a reçu le « Kizabukwe » du beau-père, signe extérieur mais essentiel de la rupture du lien conjugal. Le mariage entre K. et N. n'a été coutumièrement rompu qu'après la naissance de la fille B. B. est donc à K ;

Attendu qu'il est établi par des copies de jugements produits devant le Tribunal de céans que K. a répudié sa femme N. depuis de longues années, a réclamé le remboursement de la dot et poursuivait encore en 1948 le remboursement du dernier centime ;

Attendu qu'il apparaît encore qu'il s'est toujours désintéressé des enfants que sa ex-femme pouvait avoir depuis la répudiation ; qu'il n'a rien fait pour l'entretien ou l'éducation de la fillette ; qu'il ne la réclame d'ailleurs qu'au moment où elle peut donner l'espoir d'une dot fructueuse, et comme à titre de supplément des revendications pécuniaires précédentes ;

Attendu que pareille attitude justifierait déjà la déchéance d'une paternité incontestable ;

Attendu qu'en ces circonstances, la décision du Tribunal de Territoire choque profondément la conscience universelle ; qu'elle revient à dire qu'un mari peut répudier sa femme, se refuser envers elle et envers les enfants qu'elle mettrait au monde — à toute obligation quelconque, même d'aliments et éviter astucieusement

de recevoir « le Kizabukwe » pour avoir toujours le droit de réclamer, en temps utile, la paternité des filles en âge de mariage ;

Attendu que si telle est la coutume dont le jugement prétend faire application, cette coutume est contraire à l'ordre public universel ;

Par ces motifs ;

Le Tribunal du Parquet ;

Statuant contradictoirement ;

Vu les articles 35 à 38 des décrets coordonnés par les juridictions indigènes :

Annule le jugement entrepris ;

Met les frais de la première instance à charge de la Colonie ;

(Siégeait sans Greffier M. J. Jacques, juge du Parquet).

---

*Extrait d'un jugement du tribunal de territoire de Bukama (10 juin 1948)*

I. D. & I. K. contre K. T.

Exposé de I. D. Il y a très longtemps ma sœur I. K. fut vendue comme esclave. Nous avons perdu sa trace lorsqu'elle nous revint il y a 3 ans. Elle nous expliqua qu'elle avait été esclave chez le nommé M. T. (actuellement décédé) père de T. K. Pendant son esclavage, M. T. lui fit couper les oreilles parce qu'elle avait été surprise en flagrant délit d'adultère. Pendant son esclavage I. K. engendra 3 enfants et nous les réclamons.

Exposé de I. K. Pendant mon esclavage j'eus une fille de M. T., la nommée Mwamba Yunisi. M. T. m'ayant surprise en flagrant délit d'adultère, me coupa les oreilles puis me donna épouse à un autre esclave K. N. dont j'eus deux enfants : Mongo Levy et Musango Numbi. T. K. a marié ma fille à N. L. et a gardé la dot pour lui. Mon fils aîné Mongo Levy est adulte. Quant à Musango Numbi il est toujours chez T. K.

Je demande qu'on me restitue la dot payée pour Mwamba Yunisi et qu'on me rende Musango Numbi.

Exposé du défendeur : Il est exact que I. K. fut livrée comme esclave à mon oncle

M. T. Elle eut une fille de M. T. et deux garçons de K. N. La fille de I. K. est actuellement mariée et c'est moi qui ai touché la dot. Autrefois les enfants de l'esclave appartenaient au maître de l'esclave.

*Coutume.*

L'enfant né d'une femme qui n'est pas coutumièrement mariée est sous la tutelle du plus proche parent mâle de sa mère. Il n'y a mariage coutumier régulier que quand la dot a été versée.

Autrefois quand une femme avait eu des enfants pendant son esclavage et que la famille de cette femme la réclamait, la tutelle des enfants n'était acquise au maître de l'esclave que s'il payait la dot pour cette femme.

JUGEMENT

Le Tribunal affirme que l'esclavage a été aboli et qu'en conséquence, personne ne peut plus se prévaloir de cette coutume pour revendiquer un droit.

Les enfants reviendront à I. K. et le défendeur devra lui restituer la dot payée pour sa fille Mwamba Yunisi.

OBSERVATIONS :

L'esclavage étant une coutume contraire à l'ordre public universel, personne ne peut s'en prévaloir.

Je pense cependant que l'ancienne coutume n'est pas conforme aux indications du jugement. Il est d'abord inexact d'affirmer que le mariage n'existe que si la dot a été versée. En l'espèce, le mariage était inexistant parce qu'une fille esclave ne peut donner librement son consentement.

D'autre part, la famille de la femme esclave perdait tout droit sur cette dernière et sur ses enfants.

de B. de L.

BIBLIOGRAPHIE

*Livres adressés au Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais.*

Inventaire Ethnique du Sud-Cameroun : Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire 1949, Série : Populations, n° 1.

United Empire : Vol. XIX, n° 2, 3 et 4. Journal of the Royal Empire Society - Londres 1949.

Africa : Vol. XIX, n° 3. Journal of the International African Institute ; London Oxford University Press, July 1949.

African Studies : Vol. 8, n° 2. Johannesburg, Witwatersrand University Press, June 1949.

Anthropos : Tome XLI, Fasc. 4-6. Revue Internationale d'Ethnologie et de linguistique, mai 1949.



# 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 numéros restants des années 1930, 1931 et 1932 : 200 francs.  
Les collections non reliées des années 1933 à 1942 : 60 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1943 à 1946 : 75 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1947 et 1948 : 85 frs par année.  
Reliure : par année 75 francs.

## BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (le n° 4 de 1933 étant épuisé), de 1933 à 1942, non reliées : 50 frs par année.  
Celles des années 1943 à 1946, : non reliées, 55 frs, par année.  
Celles des années 1947 et 1948, non reliées, 65 frs par année.  
Reliure : par deux années : 75 frs.

## 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 ; Le Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen ; L'âme Luba, par le Révérend W. Burton ; Les Bayeke, par P. Grévisse ; Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J.

### *Ouvrages disponibles :*

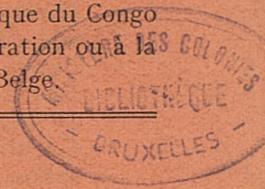
*Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique*, par A. de Beaufort et L. Van Hoof, broché 15 francs  
*Les diverses sortes de cheptels dans le droit coutumier des pasteurs du Kivu*, par A. Moeller une brochure, 3 francs.  
*Notes sur le droit coutumier des Balebi*, par P. 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 frs.  
*Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise* par J. P. Colin, 100 frs.  
*Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise*, par L. Bours : 150 frs.  
*Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec ses deux suppléments* : 325 frs.  
*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 Balomolwa 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  
*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 P. Dellicour, une brochure, 5 francs.  
*Les Walenda*, par M. Maenhaut, une brochure, 18 francs.  
*La nationalité de statut Colonial*, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 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  
*Comment libeller les Préventions*, par D. Merckaert, 15 frs.  
*Le Droit Coutumier du Congo Belge*, par A. Sohler, 25 francs.  
*Samba-a-kyu Buta*, par B. Makonga, 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 : 200 frs ; au Bulletin seul : 100 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 DEUIL DANS LA PLAINE DU TANGANIKA, par H. Kisage.	321
LA DEVOLUTION DES BIENS PAR VOIE SUCCESSORALE, par G. Sendanyoye.	323

## JURISPRUDENCE

Vente : Preuve.	333
Dot : Versement de dot après mariage - Mise en garde d'une vache chez le beau-père.	333
Succession : Institution d'une fille comme héritière.	334
Contrat d'ubuhake : Violation - Saisie de la vache.	336
Mariage : Remboursement de la dot - Procès vexatoire.	337
Contrat d'ubugaragu : Résiliation - Injures graves.	338
Régime foncier : Acquisition de terres - Location - Obligations du locataire.	340
Contrat de vente avec livraison dans un certain délai - Refus du vendeur de livrer la chose au moment fixé.	341
Contrat d'ubuhake : Contestation - Donation - Preuve du contrat.	342
Co-propriété : Obligation du co-propriétaire.	343
Dot : Condition d'acceptation.	344
Succession : Nomination d'un petit-fils comme successeur.	345
Régime matrimonial : Donations entre époux pendant le mariage.	346

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

## **Comité de Patronage :**

MM. : les Ministres des Colonies et de la Justice; le Gouverneur Général E. JUNGERS; BOURS, Procureur Général Honoraire; BUREAU, Vice-Gouverneur Général Honoraire; CORNIL, Procureur Général près la Cour de Cassation; DELLICOUR, Procureur Général honoraire, Professeur à l'Université de Liège et à l'Institut Universitaire des Territoires d'Outre-Mer; de MUELENAER, Conseiller Juridique honoraire du Ministère des Colonies, Professeur à l'Université de Gand; de THIBAUT, Secrétaire Général du Congo Belge; DEVAUX, Procureur Général honoraire, Conseiller d'Etat; DUPONT, Inspecteur royal des Colonies; DURIEUX, Conseiller Juridique au Ministère des Colonies; GASPARD, Procureur Général Honoraire; GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation; GORLIA, Secrétaire Général honoraire du Ministère des Colonies, Président du Comité Spécial du Katanga; GUEBELS, Procureur Général; GUILLAUME, Vice-Président du Comité Spécial du Katanga, Professeur à l'Université de Bruxelles; HAYOIT de TERMICOURT, Premier Avocat Général près la Cour de Cassation; HEENEN, Vice-Gouverneur Général honoraire; JAMAR, Premier Président honoraire de la Cour de Cassation; JENTGEN, Directeur Général honoraire au Ministère des Colonies, Professeur à l'Institut Universitaire des Territoires d'Outremer; LEYNEN, Président de la Cour d'Appel; MARZORATI, Vice-Gouverneur Général honoraire, Professeur à l'Université de Bruxelles; MOELLER de LADDERSOUS, Vice-Gouverneur Général honoraire, Professeur à l'Institut Universitaire des Territoires d'Outremer; NISCO, Président honoraire de la Cour d'Appel; PETILLON, Vice-Gouverneur Général; PHOLIEN, Procureur Général; PINET, Président de Cour d'Appel; RYCKMANS, Gouverneur Général Honoraire du Congo Belge; SOHIER, Procureur Général honoraire, Conseiller à la Cour de Cassation; TINEL, Procureur Général honoraire; VAN HECKE, Inspecteur Royal honoraire des Colonies; VERSTRAETE, Professeur à l'Institut Universitaire des Territoires d'Outremer; WALEFFE, Président honoraire à la Cour de Cassation.

## **Comité de la Société d'Etudes Juridiques**

*Président* : Mr. P. HAMOIR, Président de la Cour d'Appel,  
*Vice-Présidents* : Mr D. MERCKAERT, Procureur Général, et Mr A. VROONEN, Avocat près la Cour d'Appel;  
*Secrétaire Général* : Mr J. de MERTEN, Conseiller à la Cour d'Appel;  
*Secrétaire* : Mr L. JANSSENS, Conseiller suppléant à la Cour d'Appel;  
*Membres* : MM. F. RICHIR, Juge-Président du Tribunal de 1<sup>re</sup> instance; R. BURNIAUX, premier substitut du Procureur du Roi; A. de CASTELBERG et J. HUMBLE, Avocats près la Cour d'Appel.

## **Comité de Rédaction.**

*Président* : Mr P. HAMOIR.  
*Vice-Présidents* : MM. D. MERCKAERT et A. VROONEN.  
*Secrétaire Général* : Mr J. de MERTEN.  
*Secrétaire* : Mr L. JANSSENS.  
*Membres* : MM. F. RICHIR; R. BURNIAUX; A. de CASTELBERG; J. HUMBLE.

## **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 200 francs; celui de l'abonnement à la *Revue Juridique* seule est de 130 francs et celui de l'abonnement au *Bulletin des Juridictions indigènes* est de 100 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<sup>e</sup> page de la couverture.

---

# Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

---

*Extraits de la Revue « Servir » du groupe scolaire d'Astrida.*

## DEUIL

dans la plaine du Tanganika entre Rumonge et Usumbura

---

### **Tabous existant durant le deuil.**

Au kraal, il est strictement défendu d'enlever la bouse des vaches, et d'allumer le feu, le **matin** et le soir à l'entrée des vaches.

Le lait trait dans le kraal ne sera pas consommé mais devra être jeté.

L'usage des aliments salés, la consommation des viandes, l'emploi du beurre sont interdits.

Cette prohibition proviendrait de la crainte que l'on a de contracter une maladie, parce que le fait de consommer du lait, de la viande, ou des aliments salés pendant le deuil passe, dans la croyance populaire, pour porter malheur aux parents du défunt.

### **Clôture du deuil.**

Le deuil dure deux semaines pour un notable et les personnes aisées, une semaine pour les autres défunts.

Tous les membres de la famille et les amis du défunt doivent y prendre part. Une absence non motivée entraînerait une haine familiale. Chaque participant y apporte une étoffe et une cruche.

Le chef enverra au chef de famille une étoffe blanche, et un pot de bière, par un mashingantahe, qui feindra ignorer le nouveau chef de famille et qui arrivera pour entendre sa proclamation.

### **Cérémonies.**

De grand matin, les nattes et herbes, qui ont servi pour le couchage, aux participants du deuil, de même que celles du défunt seront mises en tas, dans la vallée près d'un cours d'eau, et seront brûlées.

Vers neuf heures, l'héritier armé de sa lance, suivi d'une belle génisse et d'un taureau réservé à la reproduction, suivi de toute la famille et du troupeau, se rendra à l'abreuvoir où il mettra le pied dans l'eau, après quoi les vaches pourront s'abreuver.

On rentrera ensuite au kraal de la même manière.

Le serviteur le plus ancien, qui a le premier obtenu une vache du défunt, allumera le feu à la nouvelle « igicaniro » tandis que l'ancienne servira de tombeau au maître défunt.

Les vaches seront traitées de préférence par l'oncle paternel.

La marâtre s'introduira la première dans la maison mortuaire suivie du cortège, tout ce qui aura servi au défunt sera remplacé.

Un repas sera servi. Il se composera de viande et de bananes grillées.

La vache abattue pour ce festin porte le nom d'umurinzi ; elle doit être entièrement consommée ; sa peau sera coupée en morceaux pour être mangée. Ses cornes sont déposées sur la tombe du défunt.

Les abashingantahe des environs seront convoqués et devant eux, sera désigné le chef de famille, déjà nommé par son père défunt.

Cette proclamation lui donne l'autorité entière.

Dans cette assemblée on réglera les dettes qui existaient entre le défunt et des tiers.

Les promesses faites par le défunt seront exécutées.

Après cette cérémonie plus aucune dette ne sera admise à charge de la succession.

KISAGE Hubert.  
Chef de chefferie.

---

## LA DEVOULUTION DES BIENS PAR VOIE SUCCESSORALE

Dans une étude précédente (voir Servit — 1944 — n° 6 p. 282 à 290) nous avons exposé succinctement les règles relatives à la forme des testaments en droit coutumier munyarwanda de la région d'Astrida. Nous nous proposons d'étudier dans les pages qui vont suivre, les normes qui président à la dévolution des biens par cause de mort.

Cette matière est vaste et complexe, l'auteur de cet article ne prétend pas être complet. Il serait reconnaissant à ceux qui voudront bien lui communiquer les erreurs et lacunes que son travail contient.

Lorsqu'une personne décède, deux éventualités peuvent se présenter :

1. Elle a fait un testament ou
2. Elle n'a pas fait de testament.

Comment dans les deux cas, ses biens vont-ils se partager ?

Nous étudierons successivement :

1. La dévolution des biens par voie testamentaire (ou successions dévolues par la volonté du défunt).
2. La dévolution des biens en l'absence de testament ; c'est-à-dire lorsque le de cujus meurt ab intestat (successions dévolues par la coutume).

### PREMIERE PARTIE

#### **Dévolution des biens par voie testamentaire.**

**Définition :** la succession est la transmission des biens, droits et charges d'une personne décédée, à une ou plusieurs personnes qui prennent sa place, et que l'on désigne sous le nom d'héritiers.

L'héritier, dans le sens large, est celui qui recueille, à titre successif, les droits d'un individu décédé (Pandectes belges. V. Successions n° 38 & 95)

Les personnes qui recueillent les biens du défunt se nomment en kinyarwanda « Umuzungura », du verbe kuzungura d'où le substantif « inzungu » (biens recueillis par l'héritier) est tiré.

#### **Qu'est-ce que l'ouverture d'une succession ?**

On appelle ouverture d'une succession le fait qui autorise les héritiers à prendre possession des biens de la personne décédée, et qui leur en transmet la propriété (Planiol Tome III. n° 1698 p. 337).

Actuellement, il n'y a plus qu'un seul fait qui donne lieu à l'ouverture à la succession, c'est la mort naturelle.

Comme l'écrit M. Possoz en droit coutumier congolais la vraie succession ne s'ouvre qu'au décès d'un père de famille, chef souverain d'un clan : alors seulement il y a un héritier unique de l'avoir indivisible de tout le clan. Mais chaque père puiné laisse aussi un maître et héritier des siens, toute famille est en principe perpétuelle et indivisible. (Droit coutumier nègre par Emile Possoz. p. 125).

L'ancienne coutume du Ruanda permettait aux enfants d'une personne reléguée par le Mwami de conserver tout ou partie des biens de leur père, si le Mwami y consentait, parce que la relégation par le Mwami emportait toujours en principe confiscation, à son profit, du patrimoine de la personne reléguée.

Cette institution du droit coutumier du Ruanda, s'apparente à la mort civile telle qu'elle était organisée en Belgique avant 1830. Nous la définirons comme suit : une peine qui retrans-

chait un individu de la société, le faisait considérer comme un défunt et partant lui enlevait tous ses biens.

En droit coutumier du Ruanda cette peine existait aussi, elle était territoriale, en manière telle qu'elle n'avait aucun effet sur les biens qu'un munyarwanda aurait possédé dans d'autres régions, en Urundi par exemple.

Ainsi, s'il y acquérait quelques biens, ces biens lui appartenaient, comme s'il n'avait été frappé d'aucune peine.

### **Quand s'ouvre une succession ?**

La succession d'une personne s'ouvre au moment de son décès, mais les opérations de la liquidation, ne peuvent commencer que lorsque le deuil a pris fin.

La durée de ce deuil a varié avec le temps, elle est actuellement de deux mois si le défunt est un homme, et d'un mois s'il est une femme.

La liquidation de la succession ne doit pas se faire immédiatement, c'est-à-dire à la fin du deuil ; certaines circonstances peuvent la faire retarder même de plusieurs années. Cette particularité se retrouve dans d'autres droits coutumiers, notamment celui des Lunda. (cfr à ce sujet le droit Lunda p. 53 par Camille Brau)

### **Suivant quelles règles le testateur peut-il disposer de ses biens ?**

Il faut distinguer selon que le de cujus a des enfants ou n'en a pas.

## CHAPITRE I.

### **Le testateur à des enfants.**

En droit belge, ses droits sont déterminés par l'article 913, du Livre II du code civil, qui dispose que les libéralités par testament, ne pourront excéder la moitié des biens du disposant, s'il ne laisse à son décès qu'un enfant légitime, le tiers s'il en laisse deux, le quart s'il en laisse trois ou un plus grand nombre.

En droit munyarwanda, le père est tenu de laisser à chacun de ses enfants mâles une part de son patrimoine sauf s'il les a installés, mais il est libre de fixer l'importance et la composition de cette part.

Comme on le voit la liberté du père est presque absolue. Il n'en est pas de même partout : dans certaines régions il distribue ses biens comme il veut et à qui il veut, c'est notamment le cas chez les Banyoro (cfr. Entre le Victoria l'Albert et l'Edouard par Mgr GORJU p. 355).

Son testament oral ou écrit désignera celui de ses enfants qui deviendra le chef de famille, il déterminera la part de chaque enfant.

L'importance des biens dont il peut disposer sera plus ou moins grande, s'il ne laisse que des fils déjà installés dans leur foyer, et plus petit s'il ne laisse que des enfants mineurs, parce que les fils déjà installés sont considérés comme ayant reçu leur part de l'héritage lors de leur installation.

Le testateur peut donc estimer qu'il ne les lèse en rien en léguant à un membre de sa famille, ou même à un serviteur dévoué, une partie de ses biens. Mais il est difficile de déterminer à quel point, le testateur ne lèse pas ces enfants, c'est une question qui relève de l'appréciation des tribunaux. Du fait qu'il lègue ses biens à un tiers, il l'intitue comme son enfant ; et dès lors, tout devoir imposé par la coutume, aux autres héritiers le légataire de ce legs, devra les remplir même s'il était le serviteur du testateur, car il est assimilé à l'enfant de son shebujá.

Si le bénéficiaire est un petit-fils, il n'aura pas de redevance coutumière à remplir vis-à-vis du chef de famille, ou pour le compte de son père, le travail du fils et du petit-fils sera combiné.

C'est-à-dire que les obligations coutumières à remplir vis-à-vis du shebuja du défunt pourront être exécutées par le fils ou le petit-fils.

Un extrait d'un testament, ouvert il y a quelques temps, contient cette disposition qui est l'application de ce que nous venons d'écrire :

A. teste comme suit « J'ai donné 50 vaches à mon fils B. et 10 vaches à mon fils C. Le travail coutumier est combiné. C'est ainsi. »

La liberté qu'a le testateur de disposer de ses biens est donc limitée par l'obligation où il se trouve d'établir ses enfants. Il peut donner à des amis le surplus de ce qui est nécessaire à cette fin. On ne rencontre donc pas, dans le droit coutumier du Ruanda, de règle semblable à celle inscrite dans l'article 913 du code civil belge, dont nous avons parlé plus avant.

Qu'arrive-t-il si, entre le moment où une succession est ouverte et celui où elle est liquidée, les biens laissés par le défunt s'augmentent? S'il s'agit de bétail, il faut distinguer selon que le testateur a ou non individualisé ses biens.

Le testament, ou éventuellement le tribunal, déterminera si chaque héritier pourra participer au partage du surcroît de son troupeau. Si le testateur n'a fait que préciser le nombre, l'importance numérique de la part de chaque héritier, l'exécuteur testamentaire ne pourra donner à chacun que la part qui lui revient de ce qui reste, il donnera à chacun une quote-part égale pour tous.

Si cette solution est impossible, il tâchera de partager suivant l'équité à moins que, de l'accord de tous les héritiers, on vende le bétail en surplus et l'on en partage le prix.

Un testament qui priverait un enfant de sa part dans le patrimoine de son père, pourrait être attaqué devant les tribunaux, à moins que cet enfant n'ait été déshérité antérieurement au décès du de cujus, et suivant la procédure coutumière.

Toutefois sur ce point le droit d'un père n'est pas absolu, parce que la coutume ne permet pas à un testateur de déshériter ses enfants sans motif, et tant que lui même a encore ses parents. Cette interdiction repose sur la conception qu'un père ne dispose pas des biens de ses enfants tant qu'il n'est pas orphelin.

Sur quoi va porter la dévolution des biens ?

Sur les biens non mobiliers ; les biens mobiliers sont généralement répartis comme si le défunt n'avait pas testé, à moins que le testateur, ce qui est rare, stipule qu'il lègue tels ou tels biens de son rugo à un de ses enfants.

Que faut-il entendre par biens mobiliers et immobiliers ?

En droit munyarwanda on entend par biens mobiliers les choses de peu de valeur, qui peuvent être transportées d'un lieu en un autre, comme les ustensiles de cuisine, les objets de ménage. Le bétail est toujours considéré comme bien immobilier. Comme on le voit, il existe sur ce point entre le droit munyarwanda et les dispositions du code civil congolais de notables différences (cfr. code civil congolais L. II. art. 1 à 8) Nous n'estimons pas devoir nous étendre sur ces questions assez complexes, et qui sortent du cadre de cette étude.

### **Qu'arriverait-il si un testateur déshéritait un enfant quand il a encore ses parents ?**

Nous avons vu précédemment que le père pouvait déshériter son fils. Cette question importante demande quelques développements. Un enfant ne peut être déshérité que pour des raisons très graves.

Telles sont, le fait d'abandonner son shebuja pendant un combat, de le trahir, de devenir voleur public, de se montrer souvent insolent et violent envers son père ou sa mère.

Un père ne peut, tant que ses parents sont en vie, déshériter un de ses enfants sans leur consentement. S'il méconnaissait cette règle, il risquerait lui-même d'être victime de cette peine, en application du principe que toute puissance paternelle absolue lui est interdite aussi longtemps que ses parents vivent, puisque ce sont eux qui ont la primauté de ce droit sur leur fils et, par voie de conséquence, sur tous ses descendants.

Cette conception est si fortement ancrée que même le déshériterment d'un enfant par son père sans l'accord de ses parents, sera considéré comme nul, alors que la volonté des mourants est toujours strictement respectée.

### **Procédure suivie pour déshériter un enfant.**

Seuls les garçons subissent cette peine, les filles qui mènent une vie indigne sont bannies et chassées du foyer familial, mais jamais déshéritées.

Si un père veut déshériter son fils quand il a encore ses parents, il leur soumettra la question et consultera des amis qui l'examineront. Ensuite, le grand-père qui est le chef de famille décidera éventuellement de déshériter son petit-fils. Observons qu'il ne lui dira pas, je vous déshérite, mais, nous vous déshéritons ; car le grand' père ne parle pas en son nom, mais bien au nom de toute la famille dont il est le représentant. L'enfant, avant d'être déshérité, sera appelé à comparaître devant son grand' père. Il ne se conçoit pas en droit coutumier qu'il ne réponde pas à cette convocation.

Quid d'un testateur orphelin qui veut déshériter son enfant ?

Il portera l'affaire devant les amis et membres de famille qui l'examineront et le pardon sera sollicité par tous. Si par après l'enfant ne s'amende pas, le père soumettra la question à son shebujā, son chef ou au Mwami ; on tentera d'abord de concilier les choses en vertu de l'adage munyarwanda : « La palabre qui débute devant les autorités compétentes, commence d'abord en conciliation chez les notables » (1) Si ces autorités estiment qu'il y a lieu de déshériter l'enfant, le père, en présence de ses amis et de l'enfant, le déshériterā. Dès lors il ne pourra plus trouver asile dans la maison paternelle où dans n'importe quelle maison de sa famille. Quiconque le loge, se déclare du fait ennemi du père qui l'a déshérité. Il peut arriver qu'après quelques temps, l'enfant devenu repentant sollicite son pardon par l'intermédiaire de quelques amis de son père. Il peut l'obtenir s'il y a amendement de sa part.

Si son père meurt avant qu'il ait obtenu le pardon, il n'hérite rien des biens paternels, et toute espérance est coupée avec la mort de celui qui l'a déshérité.

Quid de l'enfant prodigue ou coupable mais qui n'est pas déshérité ?

Avant que le déshériterment ne soit prononcé, cet enfant a droit à la part du patrimoine de son père qui lui revenait d'après la coutume, même si dans son testament son père n'a rien stipulé pour lui.

Exemple : un père a trois fils, il lègue une moitié de ses biens au premier, l'autre moitié au second, il ne lègue rien au troisième.

Le troisième a-t-il droit à quelque chose s'il n'a pas été déshérité ?

Il faut distinguer :

A. Cet enfant est parti au loin, c'est-à-dire en dehors du Ruanda ou en Urundi, sans l'accord de ses parents.

B. Cet enfant a gagné ces régions lointaines avec l'accord de ses parents.

C. Cet enfant était présent au prononcé du testament ou était au Ruanda.

Dans le premier cas il ne pourra rien réclamer, à moins qu'il n'ait été obligé par un devoir impérieux d'entreprendre ce voyage.

Dans le second cas, il pourra à son retour, obtenir une part de ce qui a été attribué à ses frères, qui abandonneront chacun une partie de ce qu'ils ont reçu. S'il a quitté le Ruanda après

---

(1) Urubanza rujy-ibwami ruvuye mu bagabo.

avoir été doté par son père, c'est-à-dire après avoir reçu le nécessaire pour son installation en ménage, il n'aura droit à rien.

Dans le troisième cas l'enfant, qui était présent au prononcé ou à la rédaction du testament, ne reçoit rien, si son père ne lui a rien légué, exception faite bien entendu de ce à quoi il a droit pour s'installer.

### **Quid si le déshérité est un enfant unique ?**

Dans ce cas la liberté du testateur est absolue, il peut léguer ses biens à qui il veut.

Il faut cependant distinguer si le testateur était polygame ou monogame.

Dans le premier cas, les amis du mari compatissant sur le malheur qui a frappé la veuve l'aideront de leur mieux, car une mère qui a un enfant déshérité lorsque l'enfant est unique, ne recevra rien de la succession en vertu de l'adage : « La mère d'un seul enfant est comme celle qui n'en a pas. » (1)

Dans le second cas, la mère aura l'usufruit des biens de son mari, la propriété de ces biens restera au chef de famille, qui sera en ce cas un frère ou un petit-fils mâle.

### **Effets du déshéritement.**

Le déshéritement en droit coutumier du Ruanda entraîne notamment :

1° Enlèvement des biens pour être attribués aux enfants du déshérité.

Les enfants du déshérité ne subissent pas le sort et la punition infligée à leur père.

Du fait qu'il est déshérité le père est déchu de la puissance paternelle et les enfants passent sous la tutelle de leur grand-père.

Seuls recueillent les biens de leur père, les enfants déjà vivants et nés avant que le déshéritement ne soit prononcé.

Celui qui naît après le déshéritement subit le sort de son père.

2° Annulation du testament du déshérité.

Le déshéritement a pour effet d'annuler le testament fait par le déshérité.

3° La dissolution du mariage : le déshérité étant réputé mort aux yeux de sa famille, son mariage est dissous, son conjoint est considéré comme libre et peut se remarier, moyennant remboursement de la dot versée par la famille de l'enfant déshérité.

Si la femme continue de vivre avec son mari bien que la dot soit remboursée à la famille du déshérité, leur vie commune n'est plus qu'un concubinage et non plus un mariage aux yeux de la coutume, et les enfants qui en naissent sont illégitimes, à moins que le déshérité ne régularise son mariage en versant une dot à la famille de la femme.

Le père du déshérité peut-il, ou possède-t-il encore le droit de séparer la femme d'avec son mari ?

Le droit de provoquer la séparation est basé sur le fait que le père a versé la dot pour son fils. Le déshéritement d'un enfant doit donc avoir coutumièrement pour conséquence, que non seulement il n'aura rien dans la succession de son père, mais aussi que le père peut reprendre tous les biens que son enfant avait obtenus non seulement de lui, mais encore de ses amis ou des membres de sa famille, lors de son installation ou avant ; le paiement de la dot versée pour lui est de toute évidence compris dans ce droit de reprise. Le droit qui permet le remboursement de la dot doit impliquer nécessairement l'expulsion de la femme ; toutefois le droit pour le père du déshérité de réclamer le remboursement de la dot, est limité au cas où la femme n'a pas eu d'enfant, ou que la famille de l'enfant déshérité suite aux donations reçues de la famille de la femme, renonce à réclamer le remboursement de la dot.

Qui doit décider de la séparation en ce cas, sont-ce les parents de la femme, ou elle-même ? Ce droit appartient à la femme en toute hypothèse.

Quid si elle a des enfants ?

---

(1) Nyir'umwe niwe nyina w'ubusa.

Si elle en a, elle sera libre de suivre son mari ou de rester avec ses enfants.

Si elle reste avec eux, son beau-père l'aidera pour élever ces enfants, qui passent sous la tutelle de leur grand-père.

Si elle se décide de suivre son mari, ses enfants iront chez leur grand-père paternel, en ce cas la dot ne sera pas remboursée, car elle a laissé des enfants.

Le Tribunal peut-il contraindre la femme à ne pas suivre son mari ?

La coutume est muette à ce sujet.

Si un des enfants est encore au sein de sa mère, le Tribunal décidera si la mère restera chez son beau-père ou dans sa famille.

Au juge de toujours statuer en tenant compte de l'intérêt de cet enfant ; la jurisprudence des tribunaux indigènes sera amenée à fixer ce point, et comblera ainsi les lacunes du droit coutumier.

Le père du déshérité peut-il demander le remboursement de la dot quand la femme n'a pas eu d'enfant ?

Si la femme n'a pas donné d'enfant, le beau-père peut demander le remboursement de la dot. Cette coutume est basée sur le fait que le droit coutumier du Ruanda considère une femme qui n'a pas d'enfant comme inutile dans une famille, le mari est en droit de la répudier aussi longtemps qu'il appartient à sa famille ; mais lorsqu'il perd ses droits familiaux, il perd aussi les droits paternels et matrimoniaux qu'il avait sur ses enfants et sa femme. Si la femme n'est pas stérile et si elle ne part pas avec son mari on peut la marier avec son consentement, avec un membre de la famille du déshérité.

Si la femme reste avec la famille du déshérité sans suivre le mari, elle élèvera ses enfants avec l'aide de son beau-père. Si elle suit son mari son enfant sera élevé dans la famille du grand-père paternel ; dans ce cas, la famille du déshérité ne pourra pas obtenir le remboursement de la dot, mais plus tard, si la dot versée s'est reproduite, il pourra demander l'indongoranyo (1).

Dans le cas où la dot aurait dû être versée en houes, le beau-père pour obtenir cet enfant, devra verser une dot pour le racheter. Cette dot diffère en importance suivant qu'il s'agit d'un garçon ou d'une fille.

Le droit coutumier stipule que pour racheter un garçon, on verse comme dot un taurillon et pour une fille une génisse.

Si la femme avait des jumeaux, un garçon et une fille par exemple, on ne paiera qu'une génisse.

Supposons que la femme parte avec son mari ainsi qu'avec son enfant ; si plus tard la famille du déshérité veut revendiquer ses droits sur cet enfant (si bien entendu la dot n'a pas été remboursée), on appliquera la même coutume, non au profit de la famille de la femme mais bien au profit du foyer du déshérité.

Toutefois cette règle n'est que théorique, on n'en connaît que peu de cas d'application, car un enfant ayant vécu avec son père pendant la période du déshéritement ne pourra jamais accepter de le quitter, surtout si c'est un garçon ; de fait la famille du déshérité ne revendiquera presque jamais le droit sur l'enfant qui a suivi son père dans son déshéritement, mais ce que la famille du déshérité peut demander, c'est le remboursement de la dot, vu que cet enfant n'en fait pas partie.

Le Tribunal peut-il ordonner qu'un enfant en bas-âge soit élevé chez son grand-père maternel, ou chez son grand-père paternel ?

De par la coutume les enfants suivent la dot : si elle est versée, ils appartiennent au mari de leur mère. Si le tribunal autorise la femme, allaitant un enfant, de rester avec son mari,

---

(1) **Indongoranyo** : tête de bétail consentie au gendre par les beaux-parents, après le mariage. C'est une sorte de restitution.

la famille du déshérité est en droit de demander le remboursement de la dot. D'autre part la famille de la femme poursuivra le mari pour obtenir le versement de la dot.

Si le Tribunal en décide autrement, la dot ne sera pas remboursée, et l'enfant appartiendra à la famille du déshérité.

### **Situation des filles.**

Dans notre droit coutumier, les filles n'ont pas les mêmes droits que les garçons quant à la succession de leur père. Elles ont les mêmes droits que les autres enfants, quant à la pension alimentaire.

Une fille peut-elle succéder à son père ?

Une fille peut obtenir l'usufruit des biens de son père quant elle est la seule enfant ; dans ce cas ces biens appartiennent au frère ou oncle à qui le défunt a confié la tutelle de cette fille.

Elle peut user de cet usufruit jusqu'au moment de son mariage. A ce moment les biens sont recueillis par son tuteur.

Quels sont les droits d'une fille dans la succession de son père ?

Elle peut obtenir du chef de famille des donations :

- a) chaque fois qu'elle visite sa famille ;
- b) chaque fois qu'elle a un enfant ;
- c) si elle devient veuve.

Elle continue à posséder les biens reçus de son père avant son mariage :

- a) Quand elle visite sa famille.

Il faut qu'elle vienne tout spécialement dans cette intention et non à un autre titre. Normalement une telle visite a lieu quelques mois après le mariage. Elle apporte alors les cadeaux prescrits par la coutume ; chez certains banyarwanda, elle vient accompagnée de son mari. Chez les bahutu son époux l'accompagne généralement. Le don qu'on lui fait est proportionné à la richesse de sa famille, mais il est toujours d'importance. Ce sera une vache, un mouton, ou de l'argent.

- b) Quand elle a un enfant.

Si elle vient d'avoir un enfant, il est de coutume qu'on lui donne quelque chose : deux hoes, un mouton, ou une vache suivant les biens que possède sa famille.

- c) Si elle devient veuve.

Elle peut rentrer dans sa famille ; en ce cas, elle sera aidée par ses frères qui lui construiront une habitation où elle s'installera pour qu'elle puisse vivre aisément.

L'obligation est plus impérieuse, si cette sœur a des enfants qu'il faut élever.

Quid des donations reçues de son père lors de son vivant et avant son mariage ?

Ses biens lui appartiennent et ne peuvent jamais tomber dans la quote part des héritiers. Les vaches reçues deviennent la propriété personnelle de la fille ; si elle décède, les vaches appartiendront à son mari ; mais elle peut les léguer à ses enfants.

Quand, lors du mariage elle est arrivée chez son mari avec des serviteurs, si elle vient à mourir les serviteurs resteront à la disposition du mari.

Les biens qu'ont reçus ses enfants leur appartiennent en totalité et ne rentrent pas dans les biens de la famille de leur grand-père. C'est pourquoi d'ailleurs un père qui n'a pas d'enfant préférera léguer ses biens à son frère plutôt qu'au petit-fils né de sa fille, parce que coutumièremment ses biens sortent de fait dans la famille du grand-père et rentrent dans la famille du père de l'enfant (cfr. Testament oral fait en présence de témoins SERVIR, n° 6-1944- p. 286).

### **Le testateur ne laisse que des filles.**

Dans ce cas le testateur lègue la nue-propriété de ses biens à un membre de sa famille chargé de la tutelle de ses filles et l'usufruit à ses enfants et femmes.

L'usufruit est un droit réel de jouissance sur une chose appartenant à autrui et qui s'éteint nécessairement à la mort de l'usufruitier. (cfr. Planiol - Tome I, n° 2747, p. 859).

Dans le cas en examen, l'usufruit ne s'éteint pas à la mort de l'usufruitière mais bien quand elle se marie. Dès ce moment l'héritier rentre en possession totale de ses biens.

L'application de cette règle coutumière se rencontre dans le cas du testateur qui laisse une femme sans enfant ; alors le droit de jouissance de l'usufruit disparaît avec la mort de l'usufruitière.

Quant aux autres droits elle les conserve comme il est dit précédemment. Si une fille ne se marie pas, elle continue de jouir des biens de son père, sous la tutelle de l'héritier, si l'héritier est son oncle paternel. Si l'héritier est un petit-fils, il doit lors de son mariage, recevoir une partie de son héritage, mais doit toujours assurer la subsistance de cette fille usufruitière.

La situation des filles que nous venons de décrire a certaines analogies avec les dispositions du droit rabbinique où les filles sont privées de toute part dans la succession de leur père, mais doivent être entretenues et établies par l'héritier. (cfr. Sohier. La dot en droit coutumier congolais, p. 67).

### **Situation de la femme.**

En principe la veuve n'hérite rien des biens de son mari. Sa situation varie suivant que :

1. Elle a un fils.
2. Elle n'a pas de fils.

1. Elle a un fils :

Si une femme a eu un enfant mâle, elle suivra les biens qu'hérite son fils, et pourra rester dans son rügo en usant de l'usufruit des biens hérités par son fils, sous le contrôle du chef de famille qui s'occupera de la tutelle de l'enfant, s'il est mineur.

2. Elle n'a pas de fils :

a) Dans ce cas il faut distinguer

a) Elle n'a pas d'enfant

b) Elle n'a que des filles.

a) Elle n'a pas d'enfant.

Le mari ne lui lègue rien ; mais actuellement on estime qu'elle peut rester dans le rügo de son mari, et user de l'usufruit des biens qu'il lui laisse jusqu'au jour où elle se remariera ou décèdera.

b) Elle n'a que des filles.

Le même principe est en vigueur comme dans le cas où elle aurait des fils, avec cette différence que les filles n'ont que l'usufruit de ces biens. Mais la mère ne peut pas être chassée de son rügo.

## CHAPITRE II.

### **Le testateur n'a pas d'enfant.**

Si une personne n'a pas d'enfant, ses biens sont recueillis à son décès en premier lieu, par sa femme si elle veut rester avec la famille du défunt ; si elle ne désire pas les biens, ils seront recueillis par les parents, les frères ou membres de la famille (petit-fils, cousin germain, etc. suivant les dispositions du testament).

La femme qui reste dans ses biens a le droit d'en user en tant qu'usufruitière, mais non de les aliéner puisque l'usufruit est le droit de jouir d'une chose dont un autre a la propriété, comme le propriétaire lui-même mais à charge d'en conserver la substance. (art. 578 du livre II du code civil belge).

Le principe que l'usufruitier ne peut altérer la substance de la chose doit être combiné avec cet autre principe qu'il a le droit d'en jouir.

Il s'en suit que l'usufruitier pourra faire subir à la substance de la chose les modifications nécessaires, à l'exercice de son droit de jouissance.

Ainsi l'usufruitier d'une propriété ou bananeraie peut la transformer en terre labourable à partir du jour où elle ne rapportera plus de quoi payer les frais de culture qu'elle occasionne, l'acte qu'il pose dans ce cas est un acte d'administration (cfr. Baudry, Précis de droit civil p. 769 N° 1545).

Elle ne peut aliéner ces biens après la mort de son mari, elle ne peut les léguer à aucun membre de sa famille ; à sa mort, les dits biens retournent à la famille de son feu mari, à l'héritier désigné par le testateur.

### **Quid si le testateur n'a laissé ni enfant ni femme ?**

Ces biens seront recueillis par le membre de la famille qu'il aura désigné. S'il ne laissait ni membre de famille, ni descendant, connu dans la région, ses vaches et petits bétails seront recueillis par son Shebujā, la propriété foncière sera dévolue au chef.

L'usufruit confère à l'usufruitier un double droit : celui d'user de la chose et d'en percevoir les fruits.

Le droit d'usage accordé à l'usufruitier lui permet seulement d'employer la chose et de s'en servir, il ne lui est pas permis de la détruire, de la consommer ; il n'a pas l'abusus, mais bien l'usus et le fructus. (Planiol Tome I, p. 867 N° 2775 & 2777.)

De ce que nous venons de voir ci-dessus il faut en conclure que si une femme reste dans les biens de son mari, elle peut user de tout ce que ces biens lui rapportent, soit par son travail personnel, soit par le surcroît qui intervient dans les naissances en ce qui regarde les animaux. Elle peut user du lait, du beurre, des vaches que son mari lui a laissées.

Mais elle ne pourrait en vendre une parmi elles sans le consentement de l'héritier, ou de son tuteur s'il est en état de minorité.

Planiol écrit que l'usufruitier acquiert la propriété des choses soumises à son droit, ce qui lui permet de s'en servir en les consommant, mais ces choses ne lui sont acquises qu'à condition d'en rendre l'équivalent quand l'époque de restitution sera arrivée. (Planiol Tome I, N° 2777).

Sur ce point le droit coutumier se différencie du code civil belge, il n'admet pas la restitution de l'équivalent des biens ou fruits tirés par l'usufruitier dans le legs qui a été donné.

### **Pouvoirs Juridiques de l'usufruitier.**

#### **Sur la question des louages.**

**Définition :** Le bail, ou contrat de louage, est l'acte par lequel une personne, qui a le droit de jouir d'une chose, cède temporairement à une autre, son droit de jouissance moyennant un loyer.

L'usufruitier testamentaire ayant la jouissance de la chose peut la donner à bail (Planiol T. I N° 2799).

Il va de soi qu'un usufruitier ayant reçu par testament, une propriété, une vache, peut la louer suivant les modes prévues par la coutume locale mais toujours il devra prendre l'avis du propriétaire s'il s'agit du bétail et c'est au propriétaire, c'est-à-dire l'héritier ou son tuteur, à estimer qu'il use de son droit en bon père de famille. L'expression « agir en bon père de famille » n'est pas prise dans son sens français, mais plutôt latin, qui est le « pater familias... » et signifie bon propriétaire, sens qui remonte à l'époque lointaine où le « pater » absorbait en sa personne la personnalité de tous ceux qui étaient soumis à la puissance et semblait être seul propriétaire de

tous les biens de la famille. Cette formule veut donc dire que l'usufruitier est obligé d'agir comme un propriétaire soigneux et diligent (Planiol T. I. N° 2814 p. 878). L'usufruitier peut obtenir le remboursement des dettes engagées par le défunt à ses créanciers, soit à l'amiable soit après des poursuites judiciaires. Mais toujours son rôle dans toutes ces affaires ne sera qu'indirect car le chef de famille ou son tuteur, si le dit chef de famille est encore en état de minorité, en est le représentant direct.

**Obligations de l'usufruitier pendant sa jouissance.**

L'usufruitier doit entretenir tous les biens qui lui sont confiés et qu'il doit gérer en bon père de famille. Il a donc l'obligation d'entretenir la maison, le rügo, les vaches, les chèvres et moutons ; mais il n'a pas le droit d'aliéner.

G. SENDANYOYE  
Greffier Adjoint du Tribunal d'appel

---

## JURISPRUDENCE

*Extraits de la revue Servir du Groupe Scolaire d'Astrida*

TRIBUNAL DE LA CHEFFERIE BUFUNDU

SIEGEANT A MUKONI

Audience publique du 17 mai 1945.

En cause Nkwaya c/ Nyirahene.

### **Vente — Preuve.**

*Le fait pour un témoin de contredire les allégations de la partie qui l'a cité, autorise le tribunal à considérer comme inexactes les allégations de la partie citante.*

### JUGEMENT

*Le demandeur déclare ce qui suit :*

J'ai laissé deux moutons chez Nyirahene parce qu'ils étaient fatigués. Le lendemain, matin quand je suis revenu les chercher, elle me les a refusés disant qu'elle les a achetés.

*La défendesse réplique comme suit :*

Nkaya ment. L'an passé pendant la famine, je lui ai donné un panier de haricots et il m'a donné les deux moutons.

*Le tribunal demande à Nyirahene.*

D. Avez-vous des témoins de votre vente ?

R. Nous étions seuls, sauf mon fils.

D. Où étiez vous quand vous donniez des haricots à Nkwaya ?

R. Dans l'intérieur de l'enclos (dans l'urugo).

Le tribunal appelle le fils de Nyirahene et lui pose les mêmes questions que ci-dessus.

R. Nous étions en dehors de l'enclos (kw'irembo).

*Le tribunal demande à Nkwaya.*

D. Les deux moutons vivent encore ?

R. Ils morts et valaient 100 frs les deux.

*Le tribunal*

Condamne Nyirahene à payer à Nkwaya la somme de 100 frs, parce qu'il y a eu contradiction entre elle et son fils.

Les deux parties acceptent la décision du Tribunal.

Ainsi jugé et prononcé au Tribunal indigène du Bufundu à Mukoni, en audience publique le 17 mai 1945, où siégeait le chef Rutaremara Michel, Juge.

### NOTE

Le Tribunal n'ayant pas d'autres moyens pour s'éclairer, devait certainement tenir compte des dépositions du témoin, d'autant plus que le témoin était parent de la partie citante.

G. S.

TRIBUNAL DE LA CHEFFERIE NDIZA

SIEGEANT A NYABIKENKE

Audience publique du 22 mai 1945

En cause Bishiriroro c/ Ntabgoba.

**Dot — Versement de dot après mariage — Mise en garde d'une vache chez le beau-père Droit du shebuja sur le bétail de son umugaragu.**

*Constitue une dot le fait pour un beau-fils de mettre une vache en garde chez son beau-père, si le gendre n'avait pas versé de dot au moment du mariage.*

*L'indongoranyo revient au Shebuja si l'umugaragu est décédé sans laisser ni enfant ni femme.*

### JUGEMENT

*Le demandeur expose le litige comme suit :*

Mon serviteur décédé, Nzaborirwa, avait mis une vache en garde chez Ntabgoba. J'ai réclamé à Ntabgoba de me remettre la dite vache. Il a prétendu que cette vache était une dot de sa fille mariée par Nyamuhenda, feu père de Nzaborirwa.

*Le défendeur réplique comme suit :*

En effet, cette vache est une dot pour ma fille, mariée par le père de Nzaborirwa, le nommée Nyamuhenda, Il y a des années

que je possède cette vache et c'est moi qui paie son impôt. Aussi si la vache vèle, elle reste chez moi. Ni Nyamuhenda. ni Nyabarrirwa ne sont jamais venus prendre la vache, ni le lait après le vêlage. Vous voyez bien que c'est une dot.

*Le Tribunal procède à l'interrogatoire des parties.*

D. A Bishiroro : savez-vous que Nyamuhenda est le beau-fils de Ntabgoba ?

R. Oui.

D. Si la vache vèlait, vos serviteurs recevaient-ils du lait — ou reprenaient-ils la vache chez eux ?

R. La vache restait chez Ntabgoba qui profitait de son lait.

D. Y a-t-il l'une ou l'autre chose que Nyamuhenda avait versée comme dot à Ntabgoba.

R. Je n'en sais rien.

*Le tribunal décide :*

Vu la règle coutumière qui dit que : Un beau-fils ne peut mettre en garde une vache chez son beau-père, si ce dernier n'a pas reçu de dot pour sa fille.

Déboute le demandeur, et déclare son action non fondée.

Ordonne au détenteur de remettre plus tard « l'indongoranyo » au demandeur, si la dot a été prolifique.

Ainsi jugé et prononcé à Nyabikenke, en audience publique le 22 mai 1945, où siégeaient Kayumba Alexandre, Juge, Gakwaya, Rudakemwa, Ngendo, et Kayinamura, assesseurs, Birasa, Greffier.

#### NOTE

Il ne se conçoit pas en droit coutumier du Ruanda qu'un gendre, qui n'a pas versé de dot, mette en garde une tête de bétail chez son beau-père, dans une autre intention que celle de constituer une dot.

Si le gendre vient à mourir et qu'il ne laisse pas d'héritier, le shebuja poursuivra le beau-père de son umugaragu pour l'obtention de l'indongoranyo.

Il obtiendra l'indongoranyo si la dite dot a eu de la progéniture. Dans le cas con-

traire le beau-père n'a aucune obligation envers le shebuja.

Le shebuja ne pourra pas prendre l'indongoranyo, si l'umugaragu a laissé des héritiers.

Qu'entend-on par indongoranyo ?

On entend par indongoranyo, une tête de gros bétail que le beau-père remet au gendre, en tant que ce dernier aurait versé une dot et qu'elle a eu une progéniture.

Le droit du gendre sur l'indongoranyo disparaît avec les cadeaux en bétail, que la famille de la femme offrirait à leur fille en visite, pour le profit des deux conjoints.

La charge ou le droit à l'indongoranyo passent aux héritiers du gendre ou du beau-père.

G. S.

#### TRIBUNAL DE LA CHEFFERIE

#### BARUSASIYEKO SIEGEANT A IJENDA

Audience publique du 18 mai 1945

En cause Hitamwo c/ Rwirinda

#### **Succession — Institution d'une fille comme héritière.**

*Le fait pour un homme de dire en public à une fille de sa femme « mon enfant, tous les biens que je possède nous sont communs » en fait son héritière, conjointement avec ses héritiers à lui.*

#### JUGEMENT

*La demanderesse expose le litige comme suit :*

Je reviens plaider les biens de feu mon père, père de Rwirinda, le nommé Bihanyagura, mari de ma mère. Un jour, il me fit chercher quelques pots de bière et nous partagea son rugo à construire avec ses autres enfants. Je finissai ma partie pour m'intégrer héritière avec son fils. Aishanyagura appela les abashingantahe : Rwanda-magure, Mukubano, Nkanira, Miterero, qui burent et Bihanyagura éleva la voix et dit : Cette fille, a plaidé son affaire avec succès,

je la fais, *mon garçon*, devant partager de mes biens et, ajouta-t-il, qu'elle prenne la moitié de ma vache Biyago ! Or, Biyago était réformée et fut quelques temps après conduite au marché bétail réglementaire. Je cherchai alors une bière, appelai les mêmes assesseurs, et demandai à mon père ce qui me reviendrait maintenant que Biyago était vendue.

Bihanyagurwa prit la parole et dit : « Tout nous est commun, » vous avez droit comme nous. « Turabisangiye » Non, dirent les abashingantahe, vous embrouillez les enfants ; si vous veniez à mourir, il y aurait débats, dites quelle compensation vous donnez à Hitamwo pour la moitié de Biyago — « Bon répondit le père, puisque vous le voulez, je vous ferai appeler quand je guérirai !... et il mourut subitement.

*Le défendeur réplique comme suit :*

Hitamwo est une fille. Or, les filles ne sont pas héritières dès qu'il y a des garçons ; donc sûrement je ne vois pas quelles idées peuvent lui passer en tête. Je connais une chose : notre père lui avait donné la moitié d'une vache et cette vache a été vendue au marché bétail réglementaire. Hitamwo n'avait donc qu'à demander cette moitié à notre père avant sa mort et l'obtenir. En perdant le mari de sa mère, Hitamwo perd aussi la moitié de sa vache.

Comparaissent tous les témoins qui, serment prêté, nous déclarent ce qui suit :

Nous savons une chose : Bihanyagura, estimant hautement la valeur de la fille de sa femme, voulut en faire une héritière ; pour cela, Bihanyagura, lui fit chercher des pois de bière et nous appela, nous en tant que notables de la région, et il donna à la fille la moitié de Bitaho Bitaho vendue, la fille voulut obtenir compensation, elle acheta une autre cruche de bière, appela les mêmes notables et présenta la bière à son père qui, à ce moment, était malade. Le père dit : « Ecoute ma fille, tous les biens nous sont communs. » Ce que entendant, nous, assesseurs, répondîmes, non Bihanyagura, ce n'est pas prudent, vous allez provoquer des querelles parmi les enfants. Dites bien clairement quelque chose. Non,

dit le père, je vous réappellerai et je vous le dirai. Quelque temps après, Bihanyagura mourait sans avoir pu nous réunir comme promis.

*Par ces motifs.*

Vu l'ordonnance-législative n° 348 du 5 octobre 1943, sur l'organisation des juridictions indigènes du Rwanda-Urundi,

*Le Tribunal,*

Décide que Rwirinda, l'aîné des fils, doit amener toutes les vaches et tous ses petits frères et rationnellement, le partage sera fait, y compris les revenus de la fille Hitamwo, parce que dans la coutume batutsi, un père peut instituer héritière au même pied que des fils majeurs une fille de sa famille que Bihanyagura est mort sans rétracter son testament.

Ainsi jugé et prononcé au Tribunal indigène d'Ijenda en date du 19 mai 1945, où siégeaient le chef Louis Barusariyeko, Marura et Rwandamagura, assesseurs, Rutahe, Greffier.

#### NOTE

Chez les Batutsi, tous les enfants mâles majeurs, sont les abagabire (abagaragu) de leur père et ont des obligations à remplir telles que : avoir une partie du rugo à bâtir, cultiver pour leur vieux père, lui donner une vache laitière quand il n'en a pas dans son troupeau.

Un père, par suite d'un fait courageux accompli par une de ces filles peut, devant le Tribunal ou à défaut devant les notables dignes de foi, comme dans le cas qui nous occupe, l'instituer fils, c'est-à-dire lui donner les mêmes droits et les mêmes obligations que ses fils majeurs.

Il faut interpréter les paroles « Tous les biens nous sont communs » comme un testament instituant la fille Hitamwo comme héritier. D'ailleurs le père pour bien montrer que c'était sa volonté, lui a immédiatement parmi d'autres fils déparit un « ikimano ch'urugo » c. à d. inkike.

Quid si la fille vient à se marier ou est mariée ?

Le bétail est-il propriété de la famille du père ou de la fille héritière ?

Le bétail, est propriété de la fille héritière, elle peut l'emporter chez son futur mari comme un fils majeur ferait du sien.

Quid de la veuve voulant rentrer dans sa famille ou contractant un second mariage ?

Si elle a des enfants, le bétail appartient aux enfants qui font partie de la famille du mari et ne peut quitter celle-ci.

Si elle veut à tout prix rentrer avec les enfants dans sa famille, la famille du père qui aura réclamé la dot en restitution devra racheter les enfants : à raison d'une tête de bétail par enfant et suivant les modalités à déterminer par les tribunaux.

Si elle est sans enfants le bétail revient également à la famille du mari, qui, une fois le bétail repris et la femme rentrée chez elle, réclamera en restitution la dot versée à ses descendants ou se fera doter par le nouveau mari.

Louis Barusasiyeko.

#### TRIBUNAL DE LA CHEFFERIE MAYAGA

#### SIEGEANT A KINAZI

Audience publique du 25 octobre 1944

En cause Acirashebuja c/ Senyamambara

#### **Violation du contrat d'ubuhake par l'umugaragu. Saisie de la vache de l'umugaragu par le shebuja.**

*I. Est coutumier le fait pour un shebuja de saisir momentanément une vache de son umugaragu qui viole le contrat d'ubuhake.*

*II. Autorise l'umugaragu à rentrer en possession de sa vache, le fait pour lui de remplir les obligations qui ont motivé la saisie.*

#### JUGEMENT

*Le demandeur expose le litige comme suit :*

Mon patron Senyamambara m'a pris une vache et l'a confiée à un tiers.

*Le défendeur réplique comme suit :*

J'ai fait saisir la vache de mon serviteur parce qu'il n'a pas rempli ses devoirs d'ubugaragu. Il a refusé de construire mon kraal.

Sur la demande du Tribunal, le défendeur avoue qu'il n'a pas construit le dit kraal.

*Le Tribunal prononce le Jugement suivant :*

Ugirashebuja est condamné, à construire le kraal de son shebuja pour pouvoir rentrer en possession de sa vache.

Ainsi jugé et prononcé à Kinazi, en audience publique, le 25 octobre 1945, où siégeaient le chef Kimonyo Ubald, Juge ; Rwabihama, Cyoya, Bucari, Buzuru, assessseurs et Ruyundo, Greffier

#### NOTE

Ce jugement tranche deux cas au sujet du contrat d'ubugaragu, contrat dont l'application soulève des questions très délicates.

Au Ruanda l'ukunura, c'est-à-dire le fait de saisir momentanément n'est pas l'ukunyaga (spolier).

L'ukunura consiste à prendre la vache de l'umugaragu qui ne remplit pas ses obligations contractuelle et qu'on détient chez soi ou chez un tiers. L'ukunyaga est le fait pour un shebuja de reprendre définitivement et sans partage, les vaches de son umugaragu, soit sur décision du Tribunal, soit à la suite de la demande de l'umugaragu.

Voici comment les choses se passent en ce qui concerne l'ukunura : L'umugaragu va trouver son shebuja et lui demande le motif de la saisie.

Le shebuja le lui expose. Si l'umugaragu accepte de remplir ses obligations il rentre en possession de sa vache. S'il s'y refuse, l'ukunura devient l'ukunyaga. Le shebuja reprend définitivement la vache de son umugaragu parce qu'il y a eu violation des formes contractuelles. Le shebuja doit déclarer cette résiliation de contrat devant le Tribunal.

S. G.

TRIBUNAL DU MWAMI DU  
RUANDA A NYANZA

Audience publique du 30-12-1944.  
Muhigi c/ Sagihutu.

**Mariage -- Remboursement de la dot.**

*I. Le droit coutumier autorise une partie à se faire représenter en justice par un mandataire.*

*II. Autorise le remboursement de la dot, le fait pour une femme non chrétienne d'avoir quitté le toit conjugal sans y laisser aucun enfant et s'être remariée avec une autre personne.*

*III. Le fait d'intenter un procès vexatoire autorise le tribunal à infliger au demandeur une amende.*

JUGEMENT

*Muhigi* expose le litige comme suit :

J'ai reçu une vache en dot de Bajeneza. Sagihutu prétend qu'elle est une indagizo (vache cédée momentanément en garde).

J'ai interjeté appel parce que le Tribunal de Territoire m'avait condamné à rembourser la dite dot et tout son croit.

*Sagihutu*, mandataire de Bajeneza, répond comme suit :

La dot a été versée. La femme a quitté son mari sans lui avoir donné un enfant. Elle s'est remariée avec un homme appartenant à une autre famille.

*Le tribunal demande*

*A Sagihutu.*

D. Pendant combien de temps cette femme a-t-elle passé chez Bajeneza ?

R. Pendant peu d'années.

*A Muhigi :*

D. Votre fille a-t-elle eu des enfants avec Bajeneza.

R. Ils ont eu un enfant qui est mort.

D. Sont-ils chrétiens ? R. Non.

D. L'avez-vous remariée à une autre personne ?

R. Elle s'est remariée parce qu'elle ne vivait plus avec Bajeneza.

*Le tribunal du Mwami* décide que les vaches de la dot versée pour Bajeneza seront remboursées à Sagihutu parce que :

A. Il est mandaté dans cette affaire par Bajeneza. car le droit coutumier autorise une partie à se faire représenter en justice par un mandataire.

B. Si une femme non chrétienne s'est séparée de son mari et qu'elle n'a laissé aucun enfant dans cette famille, le mari ou son mandataire est en droit de demander le remboursement de la dot.

En outre Muhigi est condamné à une amende de 300 frs payable dans un délai de trois semaines parce que

C. Il a soutenu un procès vexatoire.

NOTES

I. Le premier point est conforme au droit coutumier du Ruanda, à l'ordonnance législative du 5 octobre 1943 sur l'organisation des juridictions indigènes du Ruanda Urundi (art. 28) et au code civil congolais (Livre III art. 532 et suivants.

Il est à noter que, dans le droit coutumier, lorsqu'une personne est mandatée pour une affaire aucun acte de procuration ne doit être rédigé ni par le procureur, ni par le juge du Tribunal indigène.

II. Sur le deuxième point, le droit coutumier du Ruanda comme le droit coutumier congolais permet en règle générale au mari d'obtenir le remboursement de la dot lorsque l'épouse a quitté sans esprit de retour le toit conjugal.

La jurisprudence des juridictions indigènes est constante sur ce point. (voir Bulletin des Jur. ind. et du Dr. c. congolais 1933 — 1934 — n° 25 p. 15 — n° 28 & 30 p. 34 — n° 44 & 45 p. 55 — n° 61 p. 76 & 1935-1936 — n° 146 p. 20 — n° 181 p. 193 — 1937 — 1938 — p. 91 — 1939 — 1940 — n° 226 p. 164 — n° 214 p. 22 — 1941 — 1942 — n° 240 p. 70).

III. C'est un principe général de droit que toute personne peut poursuivre devant les Tribunaux la reconnaissance et la consécration de prétentions contestées.

Toutefois ce droit n'est pas absolu, car il est de doctrine et de la jurisprudence

constante, que celui qui intente une action téméraire et vexatoire engage sa responsabilité.

Une action est téméraire et vexatoire, quand le demandeur agit de mauvaise foi, par esprit de malice, de vexation ou tout au moins sans l'attention et la diligence normales, alors qu'il ne pouvait sérieusement se méprendre sur le mal fondé de son action. (cfr. Répertoire pratique du droit Belge V. action n. 275 et suivant Planiol — Droit civil Tome 2 p. 291 — Colin Répertoire de la Jurisprudence congolaise V. action et appel téméraire et vexatoire n. 2-3-4-5-11-14-15-20 — Elisabethville 30 mai 1944. Rev. Jur. du C. B. 1944 p. 4.

Ce principe n'est pas ignoré par le droit coutumier du Ruanda mais son application diffère sensiblement de celle qu'en fait le droit européen, puisque le tribunal ne prononce pas de dommages-intérêts mais bien une amende.

Cette amende est-elle versée à la caisse du pays ou son montant est-il attribué à la partie lésée en l'occurrence la défenderesse ?

Le jugement ne le dit pas.

C. M. S. G.

---

TRIBUNAL DU MWAMI DU RUANDA  
SIEGEANT A NYANZA

Audience publique du 27 août 1943  
En cause Ruhumuriza c/ Nyange.

**Contrat d'ubugaragu — Résiliation de ce contrat — Les torts en totalité sont le fait d'une des parties — Injures graves.**

*I. Constitue une violation du contrat d'ubuhake, le fait pour un mugaragu de ne pas agir en bon père de famille, en gaspillant ses vaches d'ubuhake à son propre profit ou au profit d'un tiers.*

*II Constitue une injure grave le fait pour un mugaragu de déclarer devant le tribunal que son shebuja est un empoisonneur.*

*III. En cas de résiliation du contrat d'ubuhake, la négligence de l'ubugaragu qui n'agit pas en bon père de famille autorise le tribunal de s'écarter du principe du partage par moitié et de le condamner à la perte totale de ses vaches d'ubuhake, au profit du shebuja.*

*VI. Ne font pas partie des vaches d'ubuhake, celles que l'umugaragu aurait possédées ou obtenues soit par achat, soit par tout autre moyen.*

JUGEMENT

*Le demandeur déclare ce qui suit :*

Nyange veut me dépouiller des cinq vaches qu'il m'a données et il veut aussi être le shebuja de mon petit frère Gakoko, tout en étant le mien. Les vaches de Gakoko ne sont pas de Nyange. Elles proviennent de la succession que nous avons héritée de notre père. Je suis son umugaragu et Gakoko ne l'est pas. Je ne comprends pas pourquoi Nyange veut reprendre toutes mes vaches, sans que je sois mauvais serviteur.

*Le défendeur réplique comme suit :*

J'ai été shebuja de Ruhumuriza et de fait, il possédait les vaches de sa famille. Je lui ai donné une vache ; après, cette vache mit bas la première fois. Sa génisse étant sevrée, il l'offrit à son petit frère pour délivrer la vache de ce dernier qui était en otage. Son petit frère lui rendit une autre vache en échange. Après, Ruhumuriza rendit à son frère cette vache même qui provenait de la mienne. Plus tard il y eut un échange entre Ruhumuriza et moi : Ruhumuriza me donna la deuxième génisse de la vache que je lui avais donnée. Je lui remis en échange une autre génisse. De cette dernière il délivra une de ses imbata qui était en co-proprieté. Ruhumuriza me promit qu'une fois cette vache délivrée, elle ferait partie de ses vaches d'ubuhake. Une fois délivrée, Ruhumuriza donna aussi cette vache à son petit frère.

Je remarquai alors que Ruhumuriza finissait mes vaches en les faisant les

leurs, alors qu'il s'était servi des miennes pour délivrer leurs imbata.

*Audience publique du 27 août 1943.*

*Le tribunal demande à Ruhumuriza.*

D. La première génisse de la vache que vous avez reçue de Nyange, l'avez-vous donnée pour délivrer la vache de votre petit frère.

R. Oui.

D. La deuxième génisse que vous avez échangée avec Nyange a-t-elle délivrée votre vache marquée ?

R. Non, j'ai délivré cette vache avec 250 frs qui provenaient de la vache de mon petit frère. Après, j'ai vendu même la vache de Gakoko qui était en co-propriété pour le remboursement d'une dette que je devais aux Barundi. La génisse dont il parle, il me l'avait remise pour faire le commerce.

D. Donniez-vous des bénéfices à Nyange ?

R. Je ne lui ai rien donné.

*Le Tribunal demande à Nyange.*

D. Etiez-vous shebujá de Gakoko ?

R. Non.

*Le tribunal prononce le jugement suivant :*  
Nyange a gain de cause parce que :

1<sup>o</sup>) Ruhumuriza a employé ses vaches d'ubuhake pour délivrer les vaches de son frère et que celles qui ont été délivrées sont restées propriété de Gakoko, pour que une fois les vache de Nyange finies, Ruhumuriza puisse se séparer de lui

2<sup>o</sup>) Ruhumuriza a traité son shebujá d'empoisonneur.

Nyange aura cinq vaches : Une vache d'environ 5 ans, un taureau, deux génisses et une autre qui est en co-propriété, qu'il devra lui-même délivrer chez Birangwana.

Gakoko restera avec ses vaches, elles n'appartiennent pas à Nyange.

Le procès est terminé, les deux parties sont d'accord de la décision du Tribunal.

Ainsi jugé et prononcé à Nyanza, en audience publique du 27 août 1943 où siégeaient le Mwami du Ruanda, Mutara Rudahigwa. Juge ; Bazatoha, Naho et Rwabujyongo, assesseurs.

## NOTE

1. Ce jugement constitue une intéressante application des dispositions coutumières qui règlent le contrat d'ubugarahu (1)

En recevant une ou plusieurs vaches de son shebujá, (2) l'umugaragu (3) doit soigner ce bétail en bon père de famille, et fournir au shebujá des prestations nettement déterminées par le contrat ou prévues par la coutume.

Dans le cas en examen le demandeur a échangé ses vaches d'ubuhake (4) pour délivrer les ingwate (5) de son frère, ce dernier n'étant pas l'umugaragu du défendeur.

Ces manœuvres constituent une faute grave vis-à-vis du shebujá.

La mauvaise foi du demandeur saute aux yeux. En effet : Il prend la première génisse de la vache que le shebujá lui avait donnée et l'offre pour délivrer une ingwate de son frère.

Son petit frère lui donne une vache en échange, quelques temps après la vache est rendue à ce dernier.

En agissant ainsi le demandeur détourne une vache de son shebujá en augmentant ses imbata. Non content de cette première indécatesse, il récidive.

II. Le fait pour un umugaragu de traiter son shebujá d'empoisonneur, consitue une injure grave.

Ce point ne demande aucun commentaire spécial. Remarquons qu'en droit coutumier le fait pour un shebujá d'insulter son umugaragu n'est pas punissable.

III. Le principe général qui règle la résiliation du contrat d'un contrat d'ubuhake est le partage du bétail par moitié.

Cette règle souffre exception quand les torts sont inégaux entre les parties, ou

(1) Ubugaragu : le fait d'être umugaragu.

(2) Shebujá : qui donne une tête de bétail à une personne pour l'ubuhake.

(3) Umugaragu : celui qui reçoit une ou plusieurs têtes de bétail d'un shebujá pour le servir.

(4) Ubuhake : lien qui existe entre le shebujá et l'umugaragu.

(5) Ingwate : vache donnée en garantie.

comme dans le cas en examen, les torts sont en totalité le fait d'une des parties.

Deux éventualités peuvent se présenter :

A. Les torts sont du shebujā.

Dans ce cas, le partage du bétail par moitié est appliqué

B. Les torts sont du côté de l'umugaragu.

C'est le cas en examen. Le shebujā reprend toutes ses vaches et il n'est pas question de les diviser.

IV. Un umugaragu peut posséder ou détenir plusieurs vaches en propriété personnelle pour le compte d'un tiers

Le droit de possession ou détention de l'umugaragu peut revêtir plusieurs formes, notamment :

A. Impahano — B. Imbata — C. Indagizo.

A. Impahano.

On entend par vaches d'impahano toutes celles que quelqu'un a obtenues soit par achat, échange ou tout autre moyen de commerce.

Les valeurs ou titres employés dans ce commerce ne peuvent pas provenir directement ou indirectement des vaches d'ubuhake.

B. Imbata.

On entend par imbata les vaches que l'on obtient soit comme cadeau d'un ami, soit par héritage. Ces dernières doivent également provenir d'imbata. Si elles étaient d'umugaragu, l'héritier serait obligé de faire l'ubuhake à son shebujā

Le contrat du shebujā et de l'umugaragu ne se résilie pas par la mort de l'une des deux parties. Il se transmet de père en fils.

Si l'héritier veut renoncer à l'ubuhake c'est à lui d'introduire la demande de résiliation du contrat.

Les imbata et les impahano peuvent faire partie des vaches d'ubuhake. Ce qui est pour le moment très rare. Tout propriétaire de bétail tient toujours à avoir du bétail en propriété personnelle. Jadis tout propriétaire de bétail soit d'impahano ou d'imbata, tâchait d'avoir un ou plusieurs shebujā comme protecteur.

C. Indagizo.

On entend par indagizo, les vaches que le détenteur garde chez lui pour le compte

d'un tiers. Ces vaches sont confiées au détenteur suivant un pacte d'amitié et moyennant une certaine rétribution.

G. S.

Jugement n° 125

TRIBUNAL DE LA CHEFFERIE KABAGALI  
SEANT A KARAMBI

Audience publique du 15 juin 1945

Xc/Y.

**Régime foncier : acquisition de terres —  
Location — Obligations du locataire.**

*1. Le fait pour une personne d'exploiter une propriété en location oblige le locataire à prêter quelques services envers le propriétaire.*

*La non exécution de cette prestation autorise le propriétaire, sur ordre du tribunal, à faire déguerpir le locataire.*

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient Bwanakweri, Prosper, Juge ;  
Nkusi & Condo, assesseurs.

NOTE

Le contrat de location permet au locataire d'exploiter les terrains ainsi reçus, mais à condition de prêter quelques services au profit du propriétaire, ou de verser le rachat de ses prestations.

Il n'est pas question ici d'examiner si vraiment la propriété indigène, en régime foncier, possède le sens qu'elle a en droit européen. La question qui se pose est de savoir si le titulaire des terres acquises, peut les louer et si les locataires sont obligés de payer le loyer ou le fermage.

Un individu ayant acquis une propriété suivant les prescriptions coutumières est propriétaire dans le sens qu'a ce mot en droit coutumier. Il peut l'exploiter, la louer et en tirer les avantages qu'elle lui permet d'en tirer.

Le contrat de location peut-il, après plusieurs années, sans autres modifications (vente ou donation) devenir une propriété ?

Non, car le contrat de location, est un contrat synallagmatique et consensuel, par lequel une personne libre et saine d'esprit, s'engage à fournir en jouissance à une autre personne, une partie de ses terres, à charge pour cette dernière d'en payer le loyer ou fermage

La prestation à fournir par le locataire, varie évidemment suivant les circonstances (région, étendue du terrain exploité, etc.).

Dans ce sens cfr. Tribunal de Territoire de Shangugu en date du 30-1-46 Bull. Jurispr. 1947.

Tribunal chefferie Nyaruguru en date du 16-1-46 Bull. Jurispr. 1947.

Tribunal de la chefferie Rukoma en date du 19-5-46 Bull. Jurispr. 1947.

Jugement n° 126

TRIBUNAL DE LA CHEFFERIE KABAGALI  
SEANT A MURAMBI

Audience publique du 25 juin 1945.  
En cause : Habarugira c/ Nyaruguru.

**Contrat de vente avec livraison dans un certain délai — Refus du vendeur de livrer la chose au moment fixé.**

*I Est irrévocable après exécution, l'autorisation de vente d'une tête de bétail ubuhake consentie par le shebuja à son umugaragu.*

*II. Est non fondée la demande du vendeur d'un taurillon non sevré, tendant à obtenir la résiliation du contrat au moment de la livraison du taurillon sevré en offrant le remboursement du prix de vente versé par l'acheteur.*

JUGEMENT

*Le demandeur exposa ses moyens comme suit :*

J'ai acheté à Nyaruguru un bouvillon non sevré pour le prix de 90 frs. Quand le taurillon fut sevré, il voulut résilier le contrat et me rendre le prix de vente.

*Le défendeur répliqua comme suit :*

En effet, j'ai touché le prix de 90 frs, mais dès que le taurillon a été sevré, mon patron (databuja) m'empêcha de le livrer.

Il est procédé à l'interrogatoire des parties.

*A Nyaruguru:*

Avez-vous vendu ce bouvillon à la connaissance de votre patron ?

R. Oui.

D. Depuis quand l'avez-vous vendu ?

R. Depuis quatre ans.

*Par ces motifs :*

Vu les articles 20 & 27 de l'ordonnance 348/ AIMO du 5 octobre 1943 ;

Vu la demande inscrite le 10 avril 1945 sous le numéro 98 ;

Disons que le demandeur obtiendra le taurillon vendu.

Ainsi jugé et prononcé à Karambi, en audience publique du 25 juin 1945, où siégeaient Bwanakweri, Juge ; Nkusi & Condo, Assesseurs.

NOTE

Après la vente, le shebuja ne peut retirer l'autorisation qu'il a donné à son umugaragu (serviteur) de vendre une tête de bétail.

Cette décision protège les acheteurs contre la mauvaise foi des vendeurs surtout dans le cas où le vendeur, par nécessité vend son bien à un prix relativement bas et qu'il accepte ce prix à cause du besoin financier dans lequel il se trouve.

Le prix qu'il touche, l'oblige à livrer la chose vendue, sans aucune contestation.

Il doit s'exécuter dans les délais arrêtés par les deux parties.

Le préambule, ainsi que le dispositif du jugement, n'apporte pas la preuve de sa motivation

S. G.

*Note :* En droit belge comme dans le droit romain, l'obligation en pareil cas, de livrer la chose existe même si le prix n'est pas encore payé, la vente étant parfaite (c'est-à-dire achevée) par le seul accord des parties sur la chose vendue et le prix.

Jugement n° 133  
TRIBUNAL DU MWAMI DU RUANDA  
SEANT A NYANZA.

Audience publique du 27 juillet 1945.

En cause :

Ngwabije c/ Serubyogo.

**Contrat d'ubuhake : Contestation d'un  
contrat d'ubuhanke — Donation — Preuve  
de ce contrat — Inscription livret d'iden-  
tité — Dissimulation de bétail.**

*Constitue une preuve de l'existence du  
contrat d'ubuhake le fait pour l'umugaragu  
demandeur de tenter de soustraire ces  
vaches à la vue du défendeur et d'avoir fait  
inscrire son nom dans son livret d'identité  
comme étant son shebujá.*

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Le Mwami du Ruanda, Mu-  
tara Rudahigwa, Juge Président; Mute-  
rahejuru, Kanimba, Murigande, Nkubito,  
assesseurs.

NOTE

Dans le cas qui nous occupe, le de-  
mandeur prétend que son shebujá (défen-  
deur) l'a spolié de 18 têtes de bétail.

Sur investigation du tribunal, il ressort  
que pendant la famine le demandeur vint  
chez le défendeur et ce dernier lui remit  
une vache qui donna dans la suite cinq  
génisses.

Le demandeur réplique en disant que la  
vache qu'il a reçue était une *donation*, et  
que la bête avait d'ailleurs été rendue.

D'autre part il ressort des débats que le  
demandeur a dissimulé du bétail au pré-  
judice du défendeur, parce que ce dernier  
avait obtenu gain de cause devant le tri-  
bunal de territoire

Sur interpellation l'appelant déclara que  
c'est le défendeur qui est inscrit dans son  
livret d'identité comme son patron (she-  
bujá).

Sur ce, le tribunal décide que l'existence  
du contrat d'ubuhake est établi par :

1° La mention du livret d'identité ren-  
seignant que le défendeur est shebujá.

2° La dissimulation du bétail : fait qui  
témoigne de l'existence de ce contrat, sinon  
l'appelant ne l'aurait pas fait.

Ces agissements de l'umugaragu ne  
permirent pas au tribunal de décider  
au partage *mais à la reprise de toutes les  
bêtes* parce que l'umugaragu niait l'exis-  
tence du contrat, *fait grave* en lui-même  
et par *la mauvaise foi* de l'umugaragu  
en osant *interjeter appel* devant le tribunal  
du Mwami et en saisissant par ce fait toutes  
les juridictions que la loi met à sa dispo-  
sition, pour un fait qu'il savait pertinem-  
ment bien être faux. De là que le tribu-  
nal n'a putrouver aucune circonstance  
atténuante à sa faveur.

On pourrait se demander pourquoi le  
tribunal ne l'a pas condamné à l'amende et  
aux dommages-intérêts envers l'intimé ?

Le tribunal a apprécié à juste titre, que  
la reprise de tout le bétail par le Shebujá  
est la peine la plus grave qu'il pouvait faire  
subir, puisqu'elle englobe toute autre peine  
d'amende ou de dommage-intérêt envers  
l'autre partie.

D'autre part, pareille peine n'est-elle pas  
celle prohibée par l'article 2, la Charte  
Coloniale qui empêche la confiscation des  
biens ?

Nous pensons que la spoliation susdite  
envisage une mesure politique du pouvoir  
exécutif et non celle qui sanctionne un  
contrat d'ordre privé et synallagmatique.  
Le client (umugaragu) qui ne remplit pas  
ses obligations, sait à quoi il s'expose, car  
les devoirs et obligations sont réciproques  
entre les deux contractants (patron — client)

S. G.

NOTE

Il ne s'agit pas ici d'une confiscation  
générale au profit de l'Etat mais d'une  
décision qui enlève à un plaideur le bétail  
litigieux dont il revendiquait à tort la pro-  
priété alors que le bétail faisait l'objet d'un  
contrat d'ubuhake, aux yeux du tribunal en  
se basant sur le fait de la dissimulation des  
bêtes et de l'inscription du nom du  
défendeur comme shebujá dans le livret  
d'identité du client.

F. W.

Jugement n° 134

TRIBUNAL DE LA CHEFFERIE NDIZA  
SEANT A NYABIKENKE

Audience publique du 10 août 1945.  
En cause : Ndiushyutse c/ Gasaza.

**Obligation du co-proprétaire détenteur  
de la chose en co-propriété.**

1. La vente d'une vache en co-propriété oblige le vendeur à demander l'accord des autres co-propriétaires.

2. L'omission de cette formalité oblige le tribunal à condamner le vendeur co-proprétaire à la restitution des parts revenant aux autres co-propriétaires et à l'amende.

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Gakwaya, Juge ; Mukiga, Ngendo, Kayinamura, assesseurs et Birasa, Greffier.

NOTE

1. Un co-proprétaire, détenteur de l'objet en co-propriété ne peut engager que sa part.

Mais pour l'engager, il lui faut l'autorisation des autres membres, surtout s'il veut aliéner la chose.

2. Si l'un d'eux vend à son profit personnel la chose en co-propriété, il commet aux yeux de la coutume un détournement.

Dans le cas en examen le tribunal a condamné le défendeur à une amende pour avoir vendu une vache qui ne lui appartenait pas en entier, sans en aviser l'autre co-proprétaire.

S. G.

Jugement 141

TRIBUNAL DE LA CHEFFERIE HARAHAZWE  
SEANT A TABA

Audience du 26-10-1945.  
En cause

Mitabaro c/ Ntahonkiriye.

Mitabaro déclare : Mon frère cadet est décédé après m'avoir légué, par testament, son itongo parce que auparavant je lui avais donné une vache. Les oncles

de Ntahonkiriye s'en sont plaints, mais j'ai eu gain de cause.

Maintenant Ntahonkiriye me chasse de cet itongo dans l'intention de le prendre pour lui-même. A trois reprises il y a coupé des bananes. Pour avoir un prétexte de me l'enlever il prend chez-lui l'orphelin de mon frère cadet.

Je désire garder cet itongo qui m'appartient et y élever l'orphelin de mon frère cadet qui m'a été confié.

Ntahonkiriye réplique : Mitabaro ment ; personne ne lui a légué cet itongo. Il a marié une veuve, grand-mère du dit orphelin et c'est moi qui prends soin de lui. C'est moi donc qui ai droit à cet itongo. L'enfant en question est déjà assez intelligent pour vous répondre : demandez lui chez qui il préfère vivre.

Question à Mitabaro : Du vivant du père de cet orphelin, aviez-vous un droit à cet itongo ?

Réponse : Les orphelins étant déjà grands, je les ai quittés en leur réclamant la vache que j'avais dû donner pour cet itongo et ils me l'ont rendue.

Question : à Ntawe (l'orphelin) : Ne désirez-vous pas retourner vivre chez Mitabaro ?

Réponse : Non, il a manqué de quoi me nourrir ; je désire rester chez Ntahonkiriye parce que ma mère est morte me laissant là. Du reste c'est Ntahonkiriye qui plaide pour m'obtenir une vache que ma tante a prise. De plus lui aussi est membre de ma famille.

Vu que Mitabaro a marié une veuve.

Vu qu'il a réclamé sa vache pour quitter l'itongo est qu'on la lui a donnée, il n'a plus aucun droit.

Vu que l'orphelin Ntawe accepte de vivre chez son frère Ntahonkiriye.

Vu que l'itongo en cause appartient à l'orphelin,

Vu l'Art. 16 N° 348 Org. Pol. du R. U. du 5 octobre 1943,

Vu la coutume qui dit que : Les membres d'une famille ne peuvent se partager des biens laissés par un défunt quand il y a encore un orphelin.

## JUGEMENT

Ntawe a gain de cause et l'itongo lui appartient. Il peut vivre où il veut, car nous avons entendu que les deux plaignants sont membres de sa famille.

Ainsi jugé en audience publique, au Tribunal de chefferie Haragazwe le 26 octobre 1945 où siégeaient : Ndengutse, Juge suppléant ; Bitahari & Mpishira, assesseurs ; Bireha M., greffier.

Bihumugani Léopold

Jugement n° 143

TRIBUNAL DE LA CHEFFERIE BWISHAZA  
SEANT A MABANZA.

Audience publique du 20 décembre 1945.

En cause

Kanyoni c/ Samvura.

### **Condition d'acceptation d'une dot.**

*Un père ne peut accepter les dots de ses filles avant d'avoir doté leur mère.*

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Seruvumba, Juge ; Mugema et Busoro, assesseurs

### NOTE

Le Tribunal décide que le fait de n'avoir pas versé une dot pour sa femme n'autorise pas quelqu'un de la toucher pour des filles qui naîtraient de cette union.

Dans le cas qui nous occupe la situation se présente comme suit :

Avant le mariage, le mari versa comme dot des houes, avec promesse de donner une vache dès que possible.

De cette union naquirent un garçon et une fille. Après la naissance de ces deux enfants les deux époux se séparèrent.

La fille devenue nubile, son père perçut comme dot une vache. La fille ne resta pas avec son premier mari, elle déserta le toit conjugal et rentra dans sa famille maternelle.

Cette dernière se chargea d'elle, pour lui trouver un autre mari.

La famille maternelle demanda à

l'ex-gendre le transfert de la dot qu'il avait perçue lors du mariage de sa fille.

Sur quoi se base-t-elle pour demander le transfert de la dot sinon sur le versement d'un rachat d'enfant ?

Elle donne comme argument que « le défendeur n'avait pas versé une dot pour sa femme. »

Cette réponse, donne lieu aux questions suivantes :

1°) Avait-il effectivement versé une dot ?

2°) Le versement de dot en houes ne constitue-t-il pas une dot parfaite ?

3°) La promesse de verser une vache comme dot, avec versement anticipatif de houes oblige-t-elle ?

On ne peut nier que le versement d'une dot en houes, constitue une dot parfaite si le versement a été entouré des cérémonies accompagnant tout versement de dot.

Dans le cas qui nous occupe deux suppositions sont possibles :

1. La dot en houes a été versée entièrement et le gendre a promis une vache afin de pouvoir obtenir sa femme le plus vite.

2. Ou bien le versement des houes n'était qu'une garantie du versement d'une vache comme dot.

Si la dot a été entièrement versée suivant le montant fixé dans chaque région, il semble que l'union est valide et les enfants sont légitimes.

Quid alors de la promesse de verser une vache ?

Ce versement est tout à fait subsidiaire et conditionné à l'entente cordiale des époux.

Le jugement en examen renseigne que les époux s'étaient séparés, après avoir eu deux enfants de leur union.

Si le gendre avait payé le montant total de la dot en houes, il semble tout à fait superflu qu'il ait encore donné une vache comme dot.

On se demande pourquoi le gendre n'a pas demandé le remboursement de la dot.

Qu'est-ce qui l'a retenu ?

Justement c'est parce qu'il n'était pas en droit de le faire, car de cette union sont nés des enfants vivants à ce moment.

Mais la famille de la femme, dans un esprit de lucre, demanda qu'elle reçoive comme dot une vache, parce que le gendre lui-même a touché une vache comme dot de sa fille.

Que peut-elle obtenir ? A quoi a-t-elle droit ?

La famille du gendre n'a droit à rien si le versement de la dot en houes a été complet.

Dans le cas où le versement de la dot en houes est partiel, le gendre doit payer le reliquat dans la même matière que le premier versement, ou la contrevaletur du reliquat, tenant compte de la situation actuelle des objets au point de vue économique, et non du moment où le premier a été opéré.

*Si la dot promise est une vache :*

La vache sera exigible si le versement de la dot en houes n'a pas été fait suivant les modalités régionales et n'était qu'une garantie de payer une vache comme dot.

Nous croyons que le tribunal a envisagé ce cas en prononçant son jugement. Dans le cas contraire, la décision est sujette à critique, parce qu'elle favorise la destruction de la famille qui était d'ailleurs peu stable et parce que d'autre part, elle fait du versement de la dot un trafic au plus offrant.

S. G.

---

Jugement N° 147  
TRIBUNAL DE LA CHEFFERIE NYARUGURU  
SEANT A KIBINGO.

Audience publique du 20 février 1946.

En cause :

X. c/ Y.

**Succession : nomination d'un petit fils comme successeur au même titre que son père et oncles paternels.**

*I. Le fait pour un petit fils d'être nommé héritier par son grand-père lui acquiert la qualité de fils au même titre que son père et ses oncles paternels.*

*II. A sa mort survenant avant qu'il n'ait d'autres descendants, ses biens appartiennent*

*à ses oncles paternels et père ou à leurs héritiers :*

*III. Le fait pour un défendeur de soutenir un procès manifestement téméraire, oblige le tribunal à le condamner à une amende et dommage-intérêt envers le demandeur.*

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Kayihura, Michel, Juge ; Rusingizandekwe et Cyamweshi, assesseurs et Sebareme, Greffier.

#### NOTE

I. Dans le cas qui nous occupe, la palabre porte sur la succession d'un mineur, doté par son grand-père paternel.

Le demandeur expose que le défendeur est son oncle paternel. Que ce dernier fut installé comme le père du demandeur, par leur père. Mais qu'en plus de cela, le fils du défendeur fut doté par son grand-père et ne reçut aucune autre quote-part de la part de son père. Cet héritier mourut. Le demandeur et le défendeur se partagèrent les biens immeubles et le petit bétail mais pas le gros bétail.

Le défendeur se prétend héritier direct de son fils mineur défunt.

Le tribunal déclara l'action du demandeur fondée et ordonne le partage du gros bétail comme des autres biens.

Motifs : Un petit fils qui a été doté par son grand-père a, devant le droit coutumier et sauf stipulation contraire, les mêmes obligations que son père et à son décès ses biens tombent dans la masse des héritiers.

En date du 16 juin 1945 n. 889 du rôle (Servir 1945 p. 306 jugement n° 13) le tribunal a semblé décider que les biens d'un mineur décédé appartiennent au chef de famille pour l'installation des autres mineurs ou des autres enfants nécessiteux.

Ce droit il le tient de sa nomination comme chef de famille, — comme pater familias — et par conséquent il a qualité de premier successeur de tous ses ingabo (membres de famille ayant reçu une dotation dans la même famille ou clan) sans autres héritiers directs.

Remarquons avant d'examiner la controverse des deux décisions, que le tribunal n'est pas tenu par sa propre jurisprudence comme l'écrit Monsieur Mineur à propos de la jurisprudence des tribunaux indigènes et son influence sur l'évolution du droit coutumier (Bull. jurs. R. U. p. 3 n. 4)

Dans quel sens faut-il interpréter la règle coutumière : « *les biens d'un de cujus sans descendants, appartiennent au chef de famille, si le de cujus avait reçu une dot familiale* » ?

La première fois le tribunal l'a interprété en disant que ces biens appartiennent au chef qui les détient pour l'installation de mineurs.

Dans le cas qui nous occupe, comme il n'y a plus d'héritiers non encore installés, le tribunal, a bien agi en prescrivant le partage, ce qui n'est d'ailleurs pas opposé à la coutume et en constitue au contraire une saine interprétation.

Il est intéressant de noter que de droit, le père succède à son fils défunt mais, dans le cas qui nous occupe, ce sont tous les oncles paternels de ce défunt ou leurs héritiers.

Il se comprend que c'est chacun des oncles paternels qui succède, ou le chef de famille de l'un des héritiers d'un oncle paternel défunt. Ceci ne peut se faire que dans le cas où il y a des mineurs dans cette partie du clan, mineurs que le chef de famille doit installer, suivant l'interprétation en date du 16-6-1945. Dans le cas contraire, c'est l'interprétation ci-dessus défendue qui doit, à notre avis, l'emporter.

S. G.

---

Jugement n° 148  
TRIBUNAL DE LA CHEFFERIE  
BWANACYAMBWE  
SEANT A REMERA

Audience publique du 7 juillet 1946.

En cause,

Nagwahafi d/ Somoil.

**Régime des biens de deux époux dont le mari a trouvé la femme avec ses**

### **propres biens. Donations entre époux pendant le mariage.**

*En matière d'uhwinjira les biens présents et à venir de chaque époux lui appartiennent en toute propriété.*

*Les donations faites pendant la vie commune des époux leur reviennent en propriété.*

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient le chef Rwiyamilira Michel, Juge; Gakwavu, Bihene, Rwabukanga, Munyangondo, Kayombya et Kabalira, assesseurs et Mugarura, Greffier.

### NOTE

L'ukwinjira (litt. le fait d'entrer) consiste, pour un homme, dans le fait de cohabiter avec une veuve, une divorcée ou une prostituée qui possède son propre patrimoine.

Cet homme vivra dans ce rugo comme concubin. La femme continuera d'administrer ses biens. Si le mari a quelques biens personnels ceux-ci lui resteront en toute propriété.

Il ne doit pas verser une dot pour la famille de la femme.

En fait il gère toute la communauté, mais si un jour la femme est mécontente de son amant et le chasse, il n'aura droit qu'aux biens lui appartenant personnellement.

Les autres biens susceptibles d'être sous régime de communauté, comme les récoltes, seront toutefois divisés.

II. Les donations que les concubins se sont faites leur reviennent après la cessation de leur vie commune à chacun d'eux.

Nous remarquons ici une évolution de la coutume : Le jour où ils ont commencé à vivre ensemble, le mari et la femme ont fait un inventaire écrit devant le sous-chef de leurs biens, ce qui ne se faisait pas autrefois

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 numéros restants des années 1930, 1931 et 1932 : 200 francs.  
Les collections non reliées des années 1933 à 1942 : 60 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1943 à 1946 : 75 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1947 et 1948 : 85 frs par année.  
Reliure : par année 75 francs.

## BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (le n° 4 de 1933 étant épuisé), de 1933 à 1942, non reliées : 50 frs par année.  
Celles des années 1943 à 1946, : non reliées, 55 frs, par année.  
Celles des années 1947 et 1948, non reliées, 65 frs par année.  
Reliure : par deux années : 75 frs.

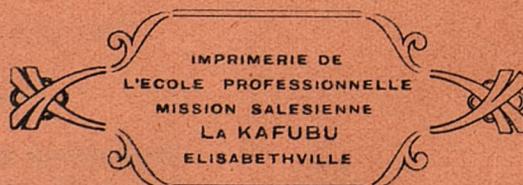
## BROCHURES :

*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 ; Le Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jenigen ; L'âme Luba, par le Révérend W. Burton ; Les Bayeke, par F. Grévisse ; Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J.

### *Ouvrages disponibles :*

*Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique*, par A. de Beaufort et L. Van Hooft, broché 15 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 Bowumbu*, 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 frs.  
*Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise* par J. P. Colin, 100 frs.  
*Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise*, par L. Bours : 150 frs.  
*Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec ses deux suppléments* : 325 frs.  
*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, 2 francs.  
*Le droit foncier coutumier des Bakela, des Balomotwa et des Banwenshi*, par R. Marchal, une brochure, 5 francs.  
*De la Perception du Droit Proportionnel de 9 % sur les sommes et valeurs adjudgées par Jugement*, par J.-P. Colin, une brochure, 7,50 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.  
*La nationalité de statut Colonial*, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 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.  
*Comment libeller les Préventions*, par D. Merckaert, 15 frs.  
*Le Droit Coutumier du Congo Belge*, par A. Sohier, 25 francs.  
*Samba-a-kya Buta*, par B. Makonga, 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 : 200 frs ; au Bulletin seul : 100 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

UN ARGUMENT GEOGRAPHIQUE, par E. Possoz	347
NOTES SUR LES FUNERAILLES DES CHEFS ILUNGA KABALE ET KABONGO KUMWIMBA, par E. d'Orjo de Marchovelette	350
HISTORIQUE DE LA CHEFFERIE KABONGO	354
HISTORIQUE DE LA CHEFFERIE KONGOLO	355
JURISPRUDENCE	
Responsabilité des parents - des voisins.	369
Mariage - Acceptation d'une dot sans remise en mariage de la jeune fille : faute.	370
Association entre frères - droit du frère aîné.	371
Divorce - Ivrognerie : cause de divorce coutumier.	372
Répudiation de l'épouse avec renonciation au remboursement de la dot - Sort des enfants.	373
Fiançailles - Rupture - Conséquence.	374
Droit foncier - Pâturages - Obligations du détenteur.	375
Droit foncier - Location de terres - - Usufruit - Obligations du locataire.	376
Droit d'usage.	376
Droit foncier - Location des terres - Obligation du locataire.	377
Vente - Condition de licéité.	378
TABLE DES MATIERES	382



---

# Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais

---

## Un argument géographique

Par E. POSSOZ

Les ethnologues aiment beaucoup employer certains arguments géographiques. Mais ne le font-ils pas quelquefois à contre-temps ?

Prenons, en janvier 1950 le numéro du Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit congolais : Nous y lisons à la première page que les mariages préférentiels, connus sous le nom de mariages de cousins-croisés, ont retenu l'attention des ethnologues et qu'« il est 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. »

Voilà un étonnement d'ethnologue, fréquent ; après plus de 60 années de recherches ethnologiques, il y a de ces étonnements qui ne devraient plus se rencontrer ; l'ethnologie devrait avoir donné assez de résultats et les professeurs de cours d'ethnologie devraient avoir mis leurs élèves au courant de bon nombre de faits constatés soit universellement, soit très fréquemment, soit au contraire rarement et exceptionnellement. Bref, la géographie ethnographique eut dû elle aussi être créée, et avoir donné certains résultats.

Prenons, en janvier 1950 le premier numéro du Bulletin de Jurisprudence des Tribunaux Indigènes du Ruanda-Urundi, et nous lisons à la page 431 l'argument géographique suivant : « Sans cela on la verrait localisée dans une région plus ou moins étendue suivant son ancienneté et l'influence qu'elle a jouée. Or, nous la voyons partout et partout elle est constante et unanime. » Nous pensons devoir lire ici : partout au Ruanda et dans l'Urundi, et même dans l'Ankole et le Bugoye.

Ici ce n'est plus seulement un étonnement et une ignorance, mais c'est un argument juridique, pris dans la géographie ethnographique.

Il faut féliciter les auteurs indigènes de ce Bulletin de Jurisprudence, car ils ont innové depuis quelques années déjà la discussion juridique du droit indigène. Peu d'ethnologues en ont fait autant ; et ils invoqueront leur ignorance du droit coutumier, qu'ils avaient pour devoir de découvrir.

Quand nous voyons un Noir africain nous dire, en bon français : « En droit européen, on appelle dot, les biens qu'une femme apporte en mariage » par opposition à la fausse dénomination que les Blancs emploient dès qu'ils deviennent ethnologues, et peuvent se permettre n'importe quoi, nous sentons qu'il faudra bien que les ethnographes se ressaisissent et deviennent assez honnêtes pour appeler une même chose juridique du même nom, chez eux et ailleurs.

Mais quel est l'argument employé dans le passage cité du Bulletin de Jurisprudence du Ruanda ?

Il s'y agit du caractère obligatoire de la dot, versée au gendre par son beau-père.

Il faut d'abord constater que l'usage de la dot existe dans de nombreux pays du monde. Prendre alors un argument géographique dans le Ruanda seul, c'est peut-être se tromper. Les ethnographes ont la tendance fort naturelle de juger comme si leur contrée était seule au monde, se présentait avec un caractère unique, faisait exception dans le droit du monde. Les Blancs modernes prennent facilement pour une exception juridique un fait ou une règle ou une institution qu'ils croient ne pas exister chez eux.

G. Sendanyoye argumente en disant que ce caractère obligatoire de la dot doit être dû à un ordre législatif du Souverain de son pays.

Il ne pense donc pas qu'il puisse y avoir là une variante naturelle, un développement naturel de l'institution dotale, qui est presque universelle, si elle ne l'est pas tout à fait.

Pourtant, il existe beaucoup de variantes locales dans les applications de principes juridiques des peuples primitifs.

La plupart de ces variantes ne sont que la combinaison du principe envisagé, avec un principe second, celui-ci variable selon les lieux, selon les groupes humains.

Pourquoi la dot, le plus souvent facultative, ne serait-elle pas devenue obligatoire, avec le temps, l'habitude, la coutume ?

L'usage seul ne peut-il, peu à peu se répandre au point de se confondre avec un principe traditionnel, dans l'histoire, dans la succession des faits juridiques, mais aussi avec un principe fondamental, principiel, un principe de la Philosophie clanique ou primitive ?

Et pourquoi ne peut-il pas provenir d'un principe fondamental du corpus juris clanique ?

Si l'ethnographie a déjà donné un résultat, c'est la constatation de la similitude des conceptions chez tous les peuples encore assez primitifs pour cela, c'est la pérennité dans le temps et l'espace des institutions qui sont nées de ces idées, et c'est la grande ténacité des institutions primitives jusque dans le folklore européen.

Certains ne parlent que d'une commune nature humaine, de lois psychologiques partout les mêmes ; nous préférons, dans l'étude du droit primitif et des institutions claniques, examiner surtout le développement des institutions elles-mêmes, indépendamment de tout fatras « psychologue » ou « sociologue », cher aux ethnologues européens ou américains.

Nous pensons, comme le disait M. Minnaert, à la séance du 25 mai 1936 de la Société royale belge d'Anthropologie et de Préhistoire qu'il ne faut exclure le fait d'une transmission historique des institutions juridiques et autres que lorsque toute transmission est invraisemblable et que nous avons des raisons spéciales, locales, pour justifier qu'un élément local est né sur place.

Sans cela, pensa-t-il, il est préférable de rester dans l'expectative et d'avouer son ignorance.

G. Sendanyoye pense au contraire qu'il faudrait, au Ruanda même, des variantes locales sur le point de droit envisagé, si l'institution, avec son caractère d'obligation, s'était développée par l'usage seul. Son uniformité lui paraît expressive et décisive.

Evidemment, formulé par un autochtone, l'argument mérite notre attention ; car si même il reste une nuance, formulée avec trop d'approximation, il est possible que l'idée même, subconsciente, était bonne.

L'auteur lui-même raisonne, par ailleurs, comme si la dot était un développement naturel des principes. Selon lui, la nature juridique de la dot découle de la nature juridique du titre de mariage.

Et lui-même nous signale : « Nous avons d'abord cru, que des actes répétés et considérés comme obligatoires dans la coutume indigène lui avaient donné naissance ; c'est aussi l'impression de mes correspondants. » Et voilà sans doute d'autres autochtones qui sont de l'avis que nous suggérons.

Sous forme d'énigme, un conte indigène explique pourquoi un Roi décréta l'obligation de la dot.

Quelle valeur accorder à cet argument ? Nous sommes toujours inclinés à lui en accorder une très grande ; nous prenons pour historique tout ce que l'on dit légendaire ; mais à condition de savoir interpréter la légende. Souvent, une variante juridique locale est illustrée par une fable ; nous penchons aussi pour une explication historique contenue dans cette fable. Mais il existe de ces fables qui sont répandues dans plusieurs Continents ; et ce serait une preuve de leur ancienneté ; mais ceux qui les disent, argumentent localement.

On peut espérer qu'un jour prochain, l'étude des légendes juridiques permettra de décrire l'histoire du droit primitif, encore aujourd'hui « préhistorique. »

G. Sendanyoye nous fournit encore un argument double pour dire que, malgré son affirmation, la dot n'est pas toujours obligatoire au Ruanda; elle ne l'est que lorsque le père est riche assez pour la fournir en gros bétail. Ceci doit être rapproché de ce que dit le R. P. Hulstaert à propos des Nkundo : la dot y manifeste l'opulence du père de la fille; 20 sur 23 indigènes du Ruanda, argumentent, nous semble-t-il, à partir de l'opulence du père de la mariée.

D'une part, dit Sendanyoye, on ne réclame la dot que si le titre matrimonial a été constitué en gros bétail: et aucun litige n'a été soumis jusqu'ici aux tribunaux ruandais, réclamant une dot en valeurs autres.

Et de se demander ensuite si la dot naît du titre matrimonial ou des instruments de ce titre, ou au contraire si ce titre naît de la dot?

Il ne peut y avoir dot sans titre de mariage, sauf là où ce titre n'est pas nécessaire. Est-ce un argument? Sans doute que non, en ce sens que sans titre (sauf exception) pas de mariage.

Le concubin qui réclame une dot se voit donc débouté.

L'auteur veut faire évoluer la coutume, veut rendre obligatoire la dot ruandaise dans tous les cas; et nous ne voyons pas sur quoi il se base; il nous semble que les opposants ont raison et que si l'obligation se présente comme « sociale » pour les riches, il ne faut pas en faire une obligation juridique pour tous, pauvres y compris.

Pour lui, la dot tient à la nature juridique du titre de mariage et non à la nature des biens qui le constituaient dans l'ancienne coutume. Nous pensons qu'il se trompe.

Sans doute, l'évolution « démocratique » est en marche; on en est arrivé aujourd'hui de plus en plus à de nouveaux instruments des titres juridiques; ce n'est pas une raison de mettre les dots sur le même pied; au contraire; les titres matrimoniaux doivent devenir uniquement des écrits, les dots peuvent toujours rester une richesse économique. Donc l'argument d'évolution des coutumes est encore le plus faux des deux.

E. POSSOZ.

---

# Notes sur les funérailles des Chefs Ilunga Kabale et Kabongo Kumwimba

PAR E. D'ORJO DE MARCHOVETTE

---

## **FUNERAILLES D'ILUNGA KABALE**

Le récit des funérailles d'Ilunga Kabale m'a été fait par le notable Inabanza, fils de Kasongo Mpanga, cousin utérin du défunt ; le narrateur n'étant à cette époque âgé de 8 à 10 ans, ne participa pas aux cérémonies qui se déroulèrent à cette occasion ; le compte rendu de ces événements lui fut fait par sa mère qui y avait pris part.

Le décès d'Ilunga Kabale survint avant l'arrivée des Européens dans la région. D'après les recoupements en ma possession, premier passage d'Alexandre Delcommune au pays des Baluba, relaté dans son livre « *20 années de vie Africaine* », je le situe vers 1880-1885.

Je donne ci-après la traduction fidèle des déclarations d'Inabanza Kataba.

Ilunga Kabale, chef unique de tous les Baluba, mourût de mort naturelle à un âge avancé, alors que les premiers Blancs n'avaient pas encore fait leur apparition parmi les populations autochtones. Lorsqu'il sentit ses forces décliner et se rendit compte que sa fin n'était pas éloignée, il s'isola dans sa case et ne se laissa plus guère approcher que par celle de ses nombreuses femmes qui avait ses préférences et en laquelle il avait toute confiance. C'est également celle-ci que, conformément à l'usage, il désigna pour le veiller après sa mort. Les indigènes appellent cette femme la « Lamine », terme dérivé du verbe « kilama » (veiller, surveiller ou garder à vue) qu'en l'occurrence on peut traduire par « la veilleuse ». Cette gardienne ne quitta pas le chevet d'Ilunga Kabale et lorsqu'elle constata que l'inévitable était imminent, elle prévint le plus proche parent du moribond. Celui-ci assista à ses derniers moments, et dès qu'il s'aperçut que le mulopwe avait rendu le dernier soupir, commença les préparatifs de l'enterrement. Il lui enleva les vêtements qu'il portait de son vivant et les mit de côté. La Lamine procéda en suite au lavage du corps. Cette opération terminée, le frère aîné, aide d'autres de ses frères, confectionna un « kitala », espèce de trône en « sticks » destiné à recevoir le cadavre. Sur ce « kitala » préalablement garni de tissus en raphia furent placées deux dents d'éléphant sur lesquelles on asseyait le défunt. Son buste fut maintenu vertical par trois pointes d'ivoire, l'une placée derrière lui et s'appuyant contre son dos, les deux autres disposées, l'une à sa droite et l'autre à sa gauche, de manière à venir peser de leur poids au creux de chacune de ses épaules. Ceci fait, on le recouvrit entièrement d'étoffes en fibres de raphia et on convoqua les « Bionyi » de Kumwimba Gombe et d'Ilunga Sungu, représentant respectivement les mânes de ses ancêtres. Dès leur arrivée au village, ces notables furent amenés auprès de la dépouille mortelle de leur chef pour y remplir les derniers devoirs que leur impose la coutume : prélever « luvuku » et préparer le « dikumbo ». A l'aide d'un rasoir indigène, ils coupèrent une touffe de cheveux (luvula) sur le côté gauche du crâne du défunt. Ils se firent ensuite remettre les dents qu'il avait perdues au cours de son existence, ainsi que le récipient dont il se servait pour boire. Ils enveloppèrent cette végétation capillaire et les dents dans une « didiba » (natte en fibres de raphia), placèrent celle-ci dans les creux du vase et enfermèrent le tout dans un panier indigène double. Leur mission ainsi accomplie, ils confièrent le dikumbo à la garde de la Lamine. Ces préparatifs durèrent 4 jours. Le 5<sup>me</sup> jour, le frère aîné d'Ilunga

Kabale envoya 4 hommes pour creuser la tombe, dans le lit du petit ruisseau appelé Ilunga Lui, coulant à proximité du village. Ce ruisseau se jette dans le Lukonde affluent du Luelo qui lui-même déverse ses eaux dans la Mwiluie, tributaire de la Lovoie par l'entremise de la Mwenze. Pendant que les fossoyeurs se livraient à leur travail dans un lieu que seuls pouvaient connaître ceux qui accompagneraient le défunt à sa dernière demeure, on fabriquait au village un cercueil en éclat de pétioles de feuilles du raphia vinifera et on parait les nommées Panga Dibondo et Buya Kashimbo, deux de ses épouses qui s'étaient présentées volontairement pour être ensevelies avec lui. Le cercueil achevé, on y installa le cadavre. Six peaux de léopard en garnirent l'intérieur ; sur le fond furent placées les unes contre les autres 4 petites défenses d'éléphant sur lesquelles on assit le mulopwe défunt. A celles-ci furent ajoutées 4 autres dents, une, posée contre son dos, une au creux de chaque épaule et la dernière contre la poitrine. Quatre colliers de perles (lukanga lua samba) lui entourèrent le cou. Une dent de léopard et une « disumba » (singulier de masumba) lui furent mises dans la bouche, et une dent de léopard lui fut enfoncée dans le nombril (musuku). A hauteur de ses pieds furent mis deux bitenga (kitenga-panier) remplis de masumba et de malungu (perles bleues et blanches ordinaires). Le corps fut recouvert de tissus de raphia et le cercueil scellé. La toilette des femmes commença par un lavage à grandes eaux, puis on les vêtit de nouveaux tissus et on leur plaça sur la tête une coiffure en étoffe de raphia comportant sur le front des bandes blanches alternées de bandes rouges ; au cou un kitala kia masumba (une parure en masumba), aux avant-bras, des bracelets en perles malungu bleues et blanches ; à la ceinture un lukanga lua samba ; aux chevilles, des garniture identiques à celles des poignets. Dans le courant de l'après-midi, un des hommes auxquels avait été confié l'aménagement de la tombe, ayant laissé sur place ses trois compagnons pour la garder, vint annoncer que leur tâche était achevée. Au crépuscule (kiolwa) le corps d'Ilunga Kabale fut acheminé vers le lieu de son inhumation. Le cercueil était porté par ses frères ; les notables de sa cour, ses fils adultes et ses femmes le suivaient. Les deux épouses qui avaient demandé à accompagner leur mari venaient en tête du cortège. Deux esclaves qu'on immolerait sur sa tombe furent emmenés sous bonne escorte, solidement ligotés. L'enterrement eut lieu la nuit à la lueur de torches. Deux peaux de léopard furent étalées au fond du trou ; des nattes, (biata) en tapissèrent les parois. Les deux femmes descendirent dans la fosse rectangulaire et se faisant face, s'y assirent les jambes complètement étendues, leur dos appuyé contre le petit côté quadrilatère. Le cercueil y fut descendu et placé sur leurs jambes. Deux hommes ayant pour mission de mettre fin à l'existence des victimes pénétrèrent à leur tour dans la fosse. Passant d'une femme à l'autre, ils leur bourrèrent les narines et la bouche de terre rouge (nkula), puis d'un mouvement brusque, leur tordirent le cou. Ceci fait, ils allèrent reprendre leur place parmi l'assistance. Les trois cadavres furent recouverts de biata bia mutungu (nattes de deux couleurs : bandes rouges alternées avec bandes blanches). Un des esclaves fut amené au bord de l'excavation où son attention fut attirée sur une anomalie imaginée que présentait la disposition des nattes posées sur le corps. Il se baissa pour regarder et tandis qu'il était ainsi courbé en avant, on lui asséna un rude coup de hache indigène sur la nuque. Son sang se répandit à flots sur les biata. Le but visé : obtenir du sang humain pour apaiser l'esprit du mort : étant atteint, on retira le corps de la victime privé de son liquide nourricier et on l'abandonna sans autre forme à proximité de l'endroit où elle avait été sacrifiée. Les indigènes appellent cette pratique « nadjila kina » (endormir le trou). Après cela, les fossoyeurs comblèrent le trou et démolirent le barrage qui avait détourné le cours des eaux du ruisseau de son lit naturel. Ceux qui avaient accompagné le mulopwe à sa dernière demeure, retournèrent au village, laissant sur les lieux le dernier esclave à mettre à mort appelé Kalasa et les deux indigènes chargés de le tuer. Dès que le cortège eut disparu dans la forêt, ils se mirent à la besogne à coups de hache et de couteau. L'homme étant tombé inanimé sur le sol, ils lui coupèrent la tête,

placèrent le corps perpendiculairement au sentier menant à la tombe, posèrent la tête au milieu de la poitrine ainsi qu'une branchette d'arbre. Cette opération appelée « kushiika ndjila » (barrer la route) terminée, ils regagnèrent à leur tour le village, sûrs que quiconque s'aventurant par mégarde à l'endroit où gisaient les deux cadavres ne manquerait pas de s'en éloigner effrayé et privé à jamais du désir d'y revenir.

Toutes les cérémonies que nous venons de décrire se passent sans pleurs et sans lamentations, car jusqu'au moment où le chef est enterré en un lieu dont tout le monde, excepté quelques initiés, doit ignorer l'existence, personne ne peut savoir qu'il a trépassé. C'est la raison pour laquelle jusqu'à présent, tout s'est passé comme si aucune perte douloureuse n'était à déplorer. Trois ou quatre jours se passèrent encore puis les gongs propagèrent dans tout le pays Baluba la mort du mulopwe Ilunga Kabale et invitèrent ses sujets à le pleurer. Ses parents, ses notables « bamfumu » et ses femmes commencèrent leurs lamentations ; ses frères firent aussitôt les préparatifs de l'enterrement public. Un nouveau cercueil en éclats de pétioles du raphia vinifera fut confectionné et garni de tissus en raphia ; un mannequin en « kodi » (lianes flexibles ressemblant à notre osier), habillé des vêtements que le chef portait de son vivant, simulat un corps y fut placé recouvert d'un tissu composé de plusieurs nattes en raphia cousue ensemble. Deux hommes creusèrent une tombe dans le lupangu (enclos habité par le chef et ses femmes) à un endroit situé entre la maison du mulopwe et la « ndako », nom donné à l'habitation de la « mfumu a Mukena » sa première femme. Au crépuscule, on promena le cercueil, porté par les frères d'un bout à l'autre du village pour montrer aux populations nombreuses venues de toutes parts du pays pour pleurer leur chef. L'enterrement accompagné de hurlements ininterrompus eut lieu la nuit à la lueur de torches. Le fond de la fosse fut garni de deux peaux de léopard ; ses parois de « bilako » (tapis indigènes). Après y avoir été descendu, le cercueil fut également recouvert de tapis de la même espèce, pour lui éviter tout contact avec la terre qui le recouvrit après le comblement de la fosse. A quelques mètres de l'office de celle-ci on planta sur un périmètre affectant des formes d'un rectangle aux coins arrondis, des boutures de l'arbre « mumbu » ou « miumbu » appelé « mulumba » par les Européens. Ces arbres sur lesquels pèse une interdiction : celle d'être brûlés sous peine de devoir payer une amende, équivalant à la contrevaletur d'un esclave masculin ou féminin, sont désignés sous l'appellation « Miumbu ke ia kasokwa » (les miumbu qui ne peuvent pas être brûlés). C'est à proximité de ceux-ci que viendront se fixer la « Mwadi » (cheffesse) et le « Kionyi » (le notable qui exerce le pouvoir en son nom) lorsque l'esprit du défunt se sera réincarné dans le corps de celle-ci manifestant par là son désir de créer le kitenta qui perpétuera son nom.

Après un délai de dix mois environ, on construisit au centre de l'enclos délimité par les miumbu une hutte rectangulaire, comportant dans chacun de ses petits côtés une ouverture quadrangulaire, fermée par un tapis indigène, attaché par le haut. Un tissu blanc ayant la dimension d'un drap de lit est étalé sur les deux pans du toit de celle-ci, tandis qu'un « Kisala kia nko » (touffe de plumes d'aigrette) est fixé sur son arête. L'achèvement de cette construction marque la fin du deuil et autorise ceux qui y ont participé à aller se laver à la rivière. Le soir du jour où eurent lieu ces ablutions, on déversa sur la terre battue de l'intérieur de la hutte le contenu de plusieurs Calebasses de « kibuku » (bière de maïs) et de « malofu » (vin de palme). Ce rite accompli, toute la population du village se livra à des beuveries et des libations qui marquèrent la fin des lamentations et le point de départ de la reprise des occupations usuelles.

Inabanza Kataba a affirmé solennellement en présence d'autres notables de la cour de Kabongo qui ont confirmé ses assertions, que le cadavre d'Ilunga Kabale ne subit aucune mutilation, puisqu'au cours de son long règne il s'était débarrassé de tous ses rivaux et compétiteurs et que le pouvoir qu'il détenait n'étant brigué personne, il n'y avait pas de raison pour lui trancher la tête et les parties génitales. La tête et les organes sexuels des chefs vaincus n'étaient prélevés que pour être remis aux vainqueurs afin d'asseoir leur autorité incontestée.

Pour clôre cette narration, j'ajoute que la mort d'Ilunga Kabale servit de prétexte à de nombreux assassinats perpétrés sur la personne d'hommes ou de femmes s'étant rendus isolément en brousse, sur celles d'indigènes réputés riches ou de chefs de village ou de groupe ayant encouru la vindicte des proches parents du mulopwe ou de leur famille. Les uns furent commis par des assassins anonymes, les autres par des bandes de courtisans sans scrupules, avides de pillage. Cette situation trouble se prolongea pendant 2 ou 3 ans, période au cours de laquelle furent tués de 40 à 60 individus dans le territoire soumis à l'autorité du Chef des Baluba.

---

## **FUNERAILLES DU CHEF KABONGO**

Kabongo Kumwimba, chef des Baluba dès avant l'occupation du territoire par les Européens, mourut au village de Lubiaie, le dimanche 25 janvier 1948 vers 22,30 heures. Aussitôt avisé, l'Administrateur territorial, chef du Territoire, accompagné du R. P. Claessens appelé par Boniface Kaloa, se rendit à la résidence du défunt où il constata que le décès remontait à peu de temps, car quoique les mains fussent déjà froides, le restant du corps était encore chaud.

Le fonctionnaire informa Inabanza Kataba que le mulopwe pouvait être enterré suivant la coutume pour autant que celle-ci n'était pas contraire à nos Lois et règlements c'est-à-dire que la personne du mort ne fut pas mutilée et qu'il ne fut pas porté atteinte à l'intégrité physique de tiers.

Un grand cercueil dans lequel le cadavre pouvait occuper la position assise fut fabriqué par les menuisiers de la Mission catholique de Kabongo. Inabanza Kataba, frère de Kabongo Kumwimba, auquel incombait la tâche d'enterrer son frère, donna au chef du Territoire l'assurance que tout se déroulerait dans l'ordre et selon nos principes. Il invita également le fonctionnaire intéressé à assister aux funérailles qui auraient lieu au crépuscule le 27 janvier 1948. Dans le cercueil de Kabongo furent mises quatre pièces de tissus de traite et quatre petites défenses d'éléphant. Au jour et à l'heure fixée, l'administrateur territorial, le Médecin de la Colonie et le Révérend Womersley de la C. E. M. et d'autres résidents du poste se trouvèrent à Lubiaie, Monsieur le Docteur Dens s'assura de l'intégrité du cadavre, puis Monsieur Dieperinck scella le cercueil au moyen de deux plombs portant l'estampille de la Colonie. Il commençait déjà à faire noir lorsque le corps, suivi des notables de la cour et des proches parents de Kabongo, fut emmené vers sa dernière demeure, le marais Kasansa, une des nombreuses ramifications du Lac Boya. Vu l'heure tardive et la pluie battante, les membres du personnel de la Colonie rentrèrent chez eux. Inabanza Kataba, désireux de prouver que rien de répréhensible ne se passerait au lieu de l'inhumation demanda au Révérend Womersley d'assister à l'enterrement. Ce que ce dernier fit. Le fond de la tombe fut recouvert de deux peaux de léopard tandis que des tapis indigènes en agrémentaient les parois. Le cercueil avec lequel fut enterrée une mallette en fer contenant les costumes du mort fut préservé du contact de la terre par une rangée de tapis indigènes. L'esprit du mort fut apaisé par l'aspersion sur ces tapis de sang d'un mouton sacrifié à cette fin. Toutes ces cérémonies se déroulèrent dans le silence le plus complet.

La nouvelle de la mort du chef se répandit très rapidement dans le pays et lors de mon arrivée à Kabongo dans le courant de la journée du 28 janvier 1948, des théories de notables accourus des villages les plus rapprochés viennent rendre leurs derniers devoirs au défunt.

Depuis presque une semaine que se prolonge mon séjour au chef-lieu de ce Territoire, on tire chaque jour des coups de fusil à piston au village de Lubiaie. Ces manifestations inoffensives quoique bruyantes sont autant d'hommages à la mémoire de Kabongo Kumwimba.

Le deuil se prolongera encore pendant six mois environ et il n'est pas douteux que pendant

ce laps de temps, de nombreuses délégations de régions dépassant de loin les limites officielles du Territoire de Kabongo viendront encore à Lubiaie.

Kabongo, le 4 février 1948  
Le Commissaire de District,  
sé/ d'Orjo de Marchovelette

---

## HISTORIQUE de la CHEFFERIE KABONGO

Les renseignements qui suivent sont la traduction fidèle de la tradition orale telle qu'elle parvint à Inabanza Kataba, historien reconnu des Baluba soumis à l'autorité de Kabongo.

Ceux qui remontent à la première occupation du pays et aux origines du « Bulopwe » que l'on peut appeler souveraineté, sont pleins d'invéraisemblances et d'incohérences, mais constituent pour l'indigène des vérités, parce qu'il ne peut en démontrer l'inanité.

Je transcris ces données sans les commenter.

### **Origine des BALUBA et du « BULOPWE »**

Avant l'occupation des terres où sont aujourd'hui installés les Baluba vivaient dans une région du « Bupemba » (endroit où le ciel branchit lorsque la nuit se dissipe : l'Est) située loin au-delà de l'autre rive du fleuve Lualaba, aux environs de Koie Gulu, un homme et une femme. Le premier s'appelait Kiubaka Ubaka, la seconde Kibumba Bumba (kuubaka = construire une maison - radical doublé signifie construire partout - kubumba = faire des poteries - radical doublé = idem que premier). Le constructeur de huttes et la façonneuse de poteries vivèrent longtemps dans l'ignorance l'un de l'autre. Un jour que Kiumbaka Ubaka s'était rendu en forêt pour couper des sticks, son attention fut attirée par le bruit d'une hache frappant des bûches de bois. Guidé par son oreille, il se rendit à l'endroit d'où provenait ce son et y trouva une femme récoltant du bois de chauffage. Après avoir échangé quelques paroles avec Kibumba Bumba, il accompagna celle-ci à son gîte. Tous deux vécurent longtemps sous le même toit ayant chacun son lit propre éloigné de celui de son compagnon. Un jour ils assistèrent à l'accouplement de deux chacals ; de là leur vint l'idée de partager une couche commune. De l'union de Kiubaka Ubaka et de Kabumba Bumba naquirent des jumeaux ; un garçon Kiungu et une fille Kabange. Ces noms sont ceux qu'on donne encore aujourd'hui aux jumeaux ; le premier-né quel que soit son sexe s'appelle Kiungu, le second invariablement Kabange. Ceux-ci devenus adultes demeurèrent inséparables. Un jour qu'ils s'étaient mis en quête de nourriture ils découvrirent un endroit très poissonneux et absorbés par la capture du poisson, furent surpris par l'obscurité loin du village de leurs parents. Ils dormirent en brousse dans les bras l'un de l'autre. Ils revinrent plusieurs fois à la pêche. Pour pouvoir s'adonner facilement à la capture du poisson, ils résolurent d'abandonner le village de leurs parents et de se fixer à proximité du lieu de leur activité. Ils emballèrent le produit de plusieurs jours de pêche et allèrent en faire présent à leurs parents. Ils profitèrent de cette occasion pour solliciter l'autorisation de s'installer à l'emplacement de leur choix. Celle-ci leur fut accordée et ils installèrent définitivement à Kashinge. Là, Kabange donna naissance à un garçon et à une fille qui vinrent au monde le même jour et qui reçurent des noms indentiques à ceux de leurs parents : Kiungu pour le garçon et Kabanga pour la fille. Devenus grands, ceux-ci suivirent l'exemple de leurs parents mais au lieu de s'adonner à la pêche, ils pratiquèrent la chasse au moyen de trous (lufimba) dans lesquels vinrent se perdre des « tengo » (antilopes chevalines) et des « konji » (harte beest). Un jour, ils prirent la viande de deux antilopes et allèrent la porter à leurs parents en leur demandant la permission de se

fixer au sein de la région giboyeuse qu'ils avaient découverte, et l'ayant obtenue, émigrèrent à Kabuule. Là se passa exactement ce qui était survenu à Kole Gulu et à Kashinge, et les enfants nés dans ce village procédèrent comme avaient fait leurs aînés ; c'est ainsi qu'ils occupèrent Kiombo. La naissance de jumeaux qui reçurent invariablement le même nom se répéta avec une régularité déconcertante aux lieux de résidence des couples de jumeaux, ce qui permit aux enfants de ceux-ci de pousser toujours plus avant vers l'Ouest pour atteindre Lubilash, le traverser et finalement arriver sur les terres du Mwata Yamvo où se perdirent leurs traces. La chaîne de village qu'ils établirent ainsi depuis Kiombo où nous venons de les laisser jusqu'au moment où la tradition en perd le souvenir en terre Lunda est la suivante : Mwenda Kitanika - Kayombo où se fit la traversée du Lualaba - Kalu - Kukoma - Masenga - Kalusombo - Kalombo - Katongo (sur le lac Kisale) - Kulu (en chefferie Bunda actuelle) - Kisanga (en chefferie actuelle de Goie Mani) - Lungui (chefferie actuelle de Kisula) - Kijima - Luakidi - Mulumba Niembo - Kakolwe - Kime - Mwabi - Buleya bwa Lui (Mako actuel aux environs duquel ils traversèrent le Lomami) - Kimema (Buleya bwa Tanda - Kiumbo actuel) - Kala sur le Luembo où ils traversèrent cette rivière - Yamba - Kalombwa - Mwene Sulomukunda - Luahula - Mutombo Mukulu aux environs du Lubulash.

L'occupation progressive du pays n'empêcha pas son peuplement car les parents restés au village après le départ de leurs jumeaux eurent encore des enfants. Ceux-ci ne les quittèrent plus et eurent à leur tour des descendants. C'est ainsi que se développèrent des communautés florissantes.

---

## HISTORIQUE

### KONGOLO

Kongolo, premier mulopwe des Baluba naquit à Koie Gulu et est issu de la descendance de Kiubaka Ubaka et de Kabumba Bumba. Il quitta son village accompagné d'une troupe nombreuse pour aller soumettre à son autorité toutes les populations de l'Ouest. Il passa successivement à Kashinge et à Kabuule et reçut la soumission de ces chefs de familles auprès desquels il laissa un de ses notables chargé de veiller à la rentrée du tribut. A Mulongo, il rencontra Bwana Mutombo qui avait sous sa dépendance trois chefs de familles ; celui-ci reconnut sans difficulté l'autorité de Kongolo et s'engagea à remettre la dime à son représentant. Kongolo lui accorda le privilège de conserver une partie du tribut dû par ses vassaux. Après avoir franchi le Lualaba à Mulongo, il reçut la soumission de Bunda Kazadi auprès duquel il laissa le nommé Kisanga et celle de Goie Mani chez qui il installa Mufumpulwa. Poursuivant sa route par Kisanga où il laissa une de ses créatures dont le nom est ignoré. Kijima où il plaça un autre de ses suivants anonymes — Luakidi où restèrent les courisans Mijibu et Mwanza — Kampemba où il abandonna un suivant dont la tradition n'a pas conservé le nom — Mpasu où demeura Kabulo Kumbi Niembo où resta Niembo Masola — Kakolwe et Kisanga (aux environs du lac Boya) où il laissa respectivement les nommés Kakolwe Muleya et Kisanga, il arriva à Mwibele sur le lac Boya où il construisit un grand village.

Vers la même époque, Ilunga Mbidi Kiluwe (Kiluwe - chasseur), le grand chasseur descendant du même « kambo » (arrière grand père) avait quitté son village Kiombo pour soumettre les populations habitant le pays entre le Lualaba et le Lubilash et laissa dans chacune des collectivités visitées un de ses lieutenants pour recevoir les redevances. Il avait suivi l'itinéraire suivant : Kiombo - Kifwa - Kiluba - où il franchit le Lualaba - Kaniamba - Bunda Dulu - Katongo - Kalui - Mulonda - Lubala - Shinta où il traversa le Lomami - Kimungu Tangala - Goie — Mwana (où il passa la Luembe) pour arriver au Lubilash aux environs de

Kalundwe (Mutombo Mukulu actuel). Ayant atteint ce point extrême Ouest, il revint sur ses pas jusqu'à la Luembe d'où il se dirigea sur le Lomami qu'il traversa cette fois en aval de Makupa pour atteindre Bie - Kashilo - Goie à Mpampi sur la Lububu, passer au Kajibajiba (étang aux environs de Mulenda Mwitui actuel) et, via Kima, toucher Mwibele où il rencontra son parent Kongolo qui lui réserva un très bon accueil. A l'occasion des libations et beuveries qui marquèrent cette rencontre, Ilunga Mbidi Kiluwe constata que Kongolo mangeait et buvait ses gens ; il se fit mentalement la réflexion que ce n'étaient pas là des pocédés de mulopwe. Kongolo de son côté s'étonna de ce que son hôte prit ses aliments et boissons caché par un écran le mettant à l'abri des regards indiscrets. Il fut également frappé par le fait qu'Ilunga Mbidi Kiluwe ne riât jamais et lui en fit la remarque. En réponse à celle-ci, son interlocuteur partit d'un éclat de rire qui découvrit ses dents. Kongolo vit alors à sa stupéfaction que ce dernier avait les deux incisives supérieures taillées en biseau et lui dit qu'il était un « musonge » (quelqu'un dont les dents sont limées en pointe). Ilunga Mbidi Kiluwe prit cette observation pour une insulte et lui rétorqua : « Vous avez établi votre domination sur la région, mais vous n'observez pas l'interdiction, (kishila) élémentaire incombant au mulopwe : celle de manger et de boire en dehors de la vue de quiconque » (cette interdiction s'appelle « kuputa » littéralement couvrir, parce que lorsque le chef boit ou mange au milieu d'une foule, on le cache aux regards de celle-ci par un tissu). Sérieusement offensé, il quitta Mwibele et reprit le chemin de son pays par la route : Mulengi - Kamungu - Kakulu - Mwakwidi - Kiboie - Goie sur la Luvidijo - Goie à Senza - Muyumba - et Kiluba où il traversa le Lualaba. Au chef Kiluba, il dit : « Kongolo, le rouge, m'a vivement blessé et je l'ai quitté. J'ai laissé à Mwibeie les sœurs de celui-ci, mes épouses Mabela et Bulanda, enceintes. J'ai confié la garde de celles-ci et des enfants qui naîtront à mon « vidiye » (grand devin) Mijibu. Je suis convaincu que mes fils me suivront ; vous les reconnaîtrez à leur teint très noir. Si un homme de couleur rouge vous demande de le passer, refusez ; si un homme noir vous en charge, obéissez immédiatement. »

A Mwibele, Mabela et Bulanda donnèrent chacune naissance à un garçon ; le fils de la première fut appelé Kisula, celui de la seconde, Kilala Ilunga. Les deux enfants grandirent sous l'œil vigilant de Mijibu. Devenus adultes, ils continuèrent à résider chez leur « maseba » (oncle maternel). Un jour que Kongolo convia son neveu Kalala Ilunga à une partie de « masoko » (jeu indigène que l'on joue avec les graines d'un arbre appelé « masoko »). Avant de se rendre à cette invitation, Kalala Ilunga en fit part à Mijibu. Ce dernier lui remit un « masoko » en fer imitant parfaitement le fruit naturel. Kalala Ilunga n'eut aucune difficulté à battre son oncle. Pour éviter à son fils d'autres défaites, la mère de Kongolo, appelée Seya, le pria de détruire le « kimenge kia masoko » (le petit trou aménagé à même le sol à l'aide duquel se pratique ce jeu).

Peu de temps après, Kongolo, désireux de prendre sa revanche, invita Ilunga Kalala à une partie de « bulundu » (bulundu = caoutchouc : jeu que l'on joue avec une balle en latex coagulé). Comme précédemment, le neveu en avisa Mijibu. Celui-ci lui remit une balle en caoutchouc un lui prescrivant de s'en servir quand viendrait son tour de jouer. Ilunga Kalala ayant frappé sa balle, celle-ci partit dans la cuisine de Kongolo où elle brisa toutes les poteries. Ce fut la deuxième défaite de Kongolo. Seya dit à son fils : « Ne jouez plus avec votre neveu ; celui-ci ne fait que vous battre et vous ridiculise et bientôt il se proclamera plus fort que vous ». Kongolo, ulcéré par ses défaites et craignant le prestige grandissant dont jouissait Kalala Ilunga aux yeux des populations, prit la résolution de s'en débarrasser. En grand secret, il fit creuser un trou profond au fond duquel furent plantées plusieurs lances le fer en l'air, et dont l'orifice fut dissimulé à l'aide d'un grand tapis indigène. Ce travail terminé, il invita Kalala Ilunga à danser en son honneur, après avoir pris toutes les dispositions pour le faire tomber dans le piège qu'il lui avait tendu. Le fils de Bulanda n'accepta cette invitation qu'après avoir obtenu le consentement de son protecteur. Mijibu lui remit deux lances, une à tenir dans chaque main pendant ses exercices chorégraphiques et lui recommanda de ne pas s'aventurer sur le tapis qu'après

en avoir éprouvé la solidité avec l'une d'elles. Pendant que le « mungedi » (frappeur de gong) battait le tambour, Ilunga Kalala dansait et se démenait en restant précautionneusement éloigné du tapis. Le rythme s'accélérait, il bondit et d'un geste vigoureux, jeta la lance au milieu du tapis. La natte transpercée tomba dans le trou qu'elle recouvrait et le complot tramé par Kongolo fut rendu public. Après cet attentat à sa vie, Ilunga Kalala quitta Mwibele pour aller rejoindre son père. Dès qu'il apprit cette fuite, Kongolo se mit à poursuivre son neveu, avec le dessein le tuer avant qu'il n'atteigne le village d'Ilunga Kiluwe, son père. Kongolo et sa suite arrivèrent à Kiluba alors que le fugitif avait déjà traversé le Lualaba. Le chef du village, se conformant aux ordres reçus d'Ilunga Mbidi Kiluwe refusa de la passer. Kongolo ordonna à ses gens de faire un radeau à l'aide d'herbes sèches. Lorsque celui-ci fut terminé, il chargea six hommes de l'essayer ; le flotteur coula et ceux qui le montèrent périrent noyés. L'opération fut recommencée avec une plus grande quantité d'herbes, mais sans autre résultat que d'entraîner la noyade des huit hommes qui sur l'ordre de leur chef, s'étaient aventurés sur le nouveau radeau. Ces deux tentatives de passage ayant échoué, il résolut de franchir la rivière sur un barrage de pierres à prélever sur un banc rocheux se trouvant à proximité d'où ils étaient. Les fers de hache s'usèrent en vain sur les rochers et ce projet chimérique dut être abandonné. Arrêté par les eaux du fleuve, il résolut alors, d'attirer Ilunga Kalala sur la rive où il se trouvait. Mijibu et Mungedi faisant partie de sa troupe, il leur enjoignit de monter sur un très gros arbre et du sommet de celui-ci, rappeler Kalala Ilunga, l'un avec ses hochets, l'autre en battant du gong. Lorsque les intéressés se furent exécutés, il fit détruire l'échelle en lianes par laquelle en lianes par laquelle ils avaient escaladé l'arbre, afin de les mettre dans l'impossibilité de redescendre. Les appels du gong demeurèrent sans réponse. Mijibu et Mungedi avaient déjà passé deux jours sur l'arbre sans manger lorsque le devin se préoccupa de sortir de sa situation périlleuse. Il s'adressa à son compagnon et lui dit : « Kongolo veut nous tuer ; tenez-moi par la ceinture et sautons dans le vide ». Mungedi refusa en rétorquant qu'un tel saut ne pouvait entraîner que leur mort. Mijibu tenta seul l'aventure et grâce à ses charmes, parvint à terre sain et sauf. Dès que Kongolo s'aperçut que Mijibu s'était échappé, il exhorta ses hommes à le mettre à mort. Celui-ci évita le sort qu'on lui réservait en franchissant le Lualaba d'un seul bon prodigieux. Quant à Mungedi, il mourut sur l'arbre et ses os décharnés restèrent pendant de longues années au pied de celui-ci.

Mijibu ayant rejoint Ilunga Mbidi Kiluwe lui raconta toutes les félonies de Kongolo. Son récit qu'aviver la rancœur que le père de Kalala Ilunga nourrissant déjà à l'égard de son parent. Ceci l'incita à réunir tous les villages Bahemba pour constituer une armée ayant pour mission de châtier Kongolo. Il en confia le commandement à son fils. Kongolo ayant abandonné tout espoir de s'emparer de son neveu avait depuis quelque temps déjà rejoint Mwibele lorsqu'il apprit qu'une armée sous les ordres de celui-ci était en route pour le punir. Il ne tarda pas à prendre la fuite pour aller se réfugier à Mwadi Katoloka. Afin de se protéger contre toute attaque, il conçut le projet de faire dériver une partie du cours du Lomami derrière la bande de terre qu'il occupait de manière à s'isoler sur une île. Les travaux furent entrepris immédiatement, mais tandis que les hache s'émoussaient sur les pierres, la nouvelle lui parvint que Kalala Ilunga avait atteint Mwibele. Tout fut abandonné en hâte et le fugitif alla se cacher dans les grottes des gorges de la Luembe, aux environs de Kaie. Les poursuivants passèrent par Mwadi Katoloka et arrivèrent dans le pays de Kaie qu'ils trouvèrent désert. Ils s'y installèrent néanmoins avec l'espoir de retrouver les traces de Kongolo. Un jour que la nommée Mujinga femme du notable Mwelwe était allée chercher du bois de chauffage en forêt, elle aperçut à travers les branches des arbres un petit groupe d'hommes parmi lesquels un rouge de peau, se chauffant au soleil au pied des falaises des gorges de la Luembe. Rentrée chez elle, elle fit part de sa découverte à son mari, qui, s'étant assuré de visu de l'exactitude de ses dires, alla à son tour en informer Kalala Ilunga. Ce dernier profita de la pleine lune qu'il y avait alors pour aller reconnaître les lieux, accompagné de son informateur,

et organiser le piège qui, le lendemain à la levée du jour se refermerait sur son oncle maternel. La retraite de Kongolo fut encerclée et celui-ci fut capturé et mis à mort lorsqu'après une nuit de sommeil paisible, il en sortit pour prendre l'air. Le vaincu fut décapité et émasculé. La tête débarrassée de la cervelle et les parties génitales boucanées furent conservées dans un « dikumbo » que le vainqueur ramènerait à son père. Kalala Ilunga et ses troupes reprirent la route du Lualaba et après avoir campé à Mwadi Katoloka, arrivèrent à Lenga. Dans ce village, le porteur du « dikumbo » avait à peine déposé son panier sur le sol, que sous les yeux de tous poussa une termitière qui grandissant avec une rapidité extraordinaire, eut tôt fait de l'engloutir sous une grosse pyramide de terre rouge. Kalala Ilunga admit que l'esprit du rusé Kongolo avait choisi cet endroit comme lieu de sa résidence et l'appela « Pa Kiamona kia mwene Kongolo ». Le village de Lenga changea de nom et devint Kimona, centre principal du premier kitenta des Baluba.

### KALALA ILUNGA surnommé ILUNGA MWINE MUNZA

De Kimona, le conquérant continua sur Makwidi où il envisagea de s'installer définitivement. Il envoya un de ses notables auprès d'Ilunga Mbidi Kiluwe, avec mission de lui communiquer ses projets et d'obtenir son approbation pour leur exécution. Ceux-ci furent accueillis favorablement. Avant de renvoyer l'émissaire à Makwidi, le père l'enjoignit de rappeler à Ilunga alala qu'il devait continuer à observer strictement les prescriptions à suivre par les mulopwe. Pour qu'aucune d'elles ne fut ignorée, il les lui énuméra explicitement. Il devait manger et boire seul, à l'abri de tout regard indiscret. Une hutte spéciale devait être réservée à la préparation de ses aliments et une autre à leur consommation, car il lui était interdit de se restaurer là où avait été fait du feu. Une femme devait être chargée de la cuisson de sa nourriture et une autre avait pour mission de surveiller les aliments depuis leur préparation jusqu'à leur ingestion par le mulopwe. Ces deux femmes choisies par le chef parmi ses épouses portaient une coiffure spéciale en raphia appelée « kibanga ». Elles seraient remplacées quand elles auraient leurs époques, car aucune femme impure ne peut vaquer à ses occupations ménagères. Il était également interdit à la cuisinière de s'adresser directement au mulopwe en allant lui dire que son repas était servi. Lorsqu'il en était ainsi, il lui incombait de se placer dans le rayon visuel de son mari de façon à n'être remarquée que de lui seul et de se retirer auprès que l'interception de son regard lui eut signifié qu'elle avait été comprise. Après le départ de la femme, le chef continuerait pendant un court laps de temps à s'adonner à ses occupations, puis il se retirerait pour atteindre la salle à manger par un chemin détourné de manière à ce que tout le monde ignore qu'il alloit se restaurer. Dès qu'elles l'entendraient arriver, les femmes s'en iraient. Il devait y avoir dans la cuisine du mulopwe trois « bisuku » récipients en terre cuite destinés à la préparation de la nourriture, et deux « nguvu » (singulier = luvu = écuelle en bois). Un kisuku devait être placé à droite du feu, un autre à gauche tandis que le troisième était destiné à la cuisson des aliments. Les bisuku disposés de part et d'autre du foyer s'appellent l'un « kisuku kia Mpanga (la casserole de Mpanga), l'autre celle de Banza. (Mpanga et Banza sont des esprits jumeaux protecteurs des mulopwe, habitant à Kalut.) Devant chacun de ses bisuku était placé un luvu dans lequel la cuisinière mettait la moitié du produit de sa préparation. Le chef devait prélever des aliments alternativement dans l'écuelle de Mpanga et celle de Banza. Personne ne pouvait manger ses restants ou se servir des ustensiles dont il usait pour boire et manger.

Kalala Ilunga ayant construit son village à Makwidi, s'appela « Ami Kalala Ilunga mukulu a malungu ne mpande. Ilunga wabakile bui mulopwe. Ami Ilunga mwana wa Bidikiluwe waka-

tele ku sulo a Lumani, fika ku Lumami kilemo kianketele ako « Moi kalala Ilunga, le détenteur des perles malungu - grosses perles - et des perles mpande - petites perles - Ilunga qui commence la lignée de mulopwe - Mo,i Ilunga, fils de Bidikiluwe qui chassa aux sources du Lomami et dont la corde de l'arc se brisa quand il était dans cette région.)

Après avoir solidement établi son autorité sur les populations du pays, il prit le nom d'Ilunga Mwine Munza et eut un fils Kazadi a milele. Alors que ce dernier était devenu adulte, une autre femme de son père, la nommée Ilunga Numbi donna naissance à un enfant qui vint au monde le corps couvert de poils. Ilunga Mwine Munza furieux d'avoir un fils ressemblant à un animal, appela son notable Mwelwa et lui ordonna de mettre à mort la mère et l'enfant. Avant d'exécuter cet ordre, Mwelwa en référa à Twite Kabulo Kumbi. Tous deux décidèrent d'élever l'enfant en cachette et pour tromper le chef convinrent que Mwelwa lui montrerait une lance dont le fer serait taché du sang d'un chien qu'il sacrifierait. Il en fut fait ainsi et le fils fut nommé Ilunga Kihihile (Ilunga au vilain visage). Sur ces entrefaites, Kazadi a Milele épousa la nommée Gombe a Goie du village Mulengi du clan des Bena Kibanza. Laisant sa femme enceinte chez lui, il alla guerroyer à Kasanoie dans la région de la Luembe. Il était parti depuis une dizaine de jours lorsque son père s'inquiétant d'être sans nouvelles monta au sommet du Kahondo lulu, colline voisine de son village pour voir s'il n'apercevait pas de signaux de fumée. Aucun message de ce genre ne lui parvint. Quelques jours plus tard arriva à Makwidi le nommé Goie Mundia, homme de la suite de Kasadi a Milele, qui apporta la nouvelle de la mort de son chef, tué à Kasanoie par une flèche. Ilunga Mwine Munza se plaignit amèrement de ne plus avoir de fils pour garder la femme enceinte laissée par Kazadi a Milele. Les lamentations du mulopwe étant parvenues aux oreilles de Mwelwa, celui-ci se concerta avec Twite Kabulo Kumbi et tous deux se décidèrent de dévoiler le fils qu'il avait condamné à mort. Ilunga Kihihile hérita de Gombe a Goie qui ne tarda pas engendrer un fils nommé Kasongo Mwine Kibanza.

La mort de Kazadi a Milele poussa ses compagnons à rebrousser chemin et à reprendre la route de Makwidi. Emportant le dikumbo de leur chef, ceux-ci arrivèrent à Shie, sur le Lomami où survint le même phénomène que celui qui s'était produit avec la tête de Kongolo a Lenga. Shie, connu aujourd'hui sous l'appellation de Shinta devint ainsi le chef-lieu du Kitenta kia Kazadi a Milele. Ilunga Mwine Munza mourut au seuil de la vieillese laissant son petit fils eune homme.

#### ILUNGA KIBIHILE

Ilunga Kihihile succéda à son père. Après un règne n'ayant duré que trois saisons de culture, il mourut sans laisser de descendance. Et Kasongo Mwine Kibanza prit le pouvoir.

#### KASONGO MWINE KIBANZA

Immédiatement après son intronisation, Kasongo Mwine Kibanza quitta Makwidi, le village de son père pour aller résider dans son groupe maternel à Miumba sur la Luguvu. Au début de son mariage, il eut quatre fils : Mutombo Boya Boya — Kishiko Kodolo — Dimina Bulungo et Kihaku Mwine Kateba. Ces quatre enfants étaient anormaux et par conséquent inaptes à reprendre son héritage. Ce malheur le frappa douloureusement et un jour il fit part de sa profonde détresse à son notable Twite Ilunga Misonga qui lui conseilla d'aller consulter un devin, chez Tambwe, chef des Batumbwe sur la rive droite du Lualaba. Tous deux se mirent en route et l'augure annonça à Mwine Kibanza que le 5me enfant dont il deviendrait père serait tout à fait normal. Un an plus tard naquit de son union avec son épouse Goie un garçon appelé Manionio. Quand celui-ci fut devenu grand, la nommée Kaseya, autre femme de Kasongo Mwine Kibanza mit au monde un fils Ilunga Pungi. Presqu'en même temps virent encore le jour les nommés : Kahole (g) — Kalamba (g) Disolwa a Mutole (g) — Ndjubu a Ku Bwanga (g) et

Mufungwa (g). Lorsque ces derniers furent devenus adultes, le « mwanabute » (fils aîné) eut à son tour un fils Kasongo Boso. Ce petit fils devint le préféré de son grand père, dans les circonstances suivantes : un jour, Kasongo Mwine Kibanza partit à la chasse accompagné de ses fils Kahole et Kalamba ainsi que de Kasongo Boso âgé d'une douzaine d'années. Se sentant fatigué, il pria successivement chacun de ses fils d'aller lui chercher de l'eau à un ruisseau dans le voisinage duquel ils se reposaient. Sur leur refus, il demanda le même service à son petit fils qui sans rechigner alla chercher le liquide désiré. Kasongo Mwine Kibanza ne fit aucune observation à ses enfants, mais il enfouit dans le fond de son cœur le souvenir de leur manque d'empressement à lui être agréable. Quelques jours plus tard il apprit par un de ses notables que son fils Ilunga Punji était l'amant de sa « mfumu a mukena » (sa première femme). Il garda cette information pour lui jusqu'au moment où peu de temps après, sortant de la hutte où il venait de prendre son repas, il vit couché à l'entrée de la case de la femme infidèle le chien d'Ilunga Punji. Il interpelle l'intéressée en lui demandant d'expliquer la présence de cet animal sur le pas de sa porte. La mfumu a mukena lui répondit que le chien avait l'habitude de venir chez elle parce qu'un jour son maître lui avait rendu visite, elle lui avait donné à manger. Quelques instants plus tard, il rapporta cette conversation à son notable Mwadia Mushi qui lui dit qu'au moment où il avait vu le chien, son fils était à l'intérieur de la maison caché dans le grenier à provisions de la coupable. Saisi d'une colère violente, il alla incendier la « ndako » (maison de la première femme) et Ilunga Punji ayant péri carbonisé, son père alla jeter son corps dans la Lunguvu

Manionio et Ilunga Punji étaient très liés et avaient l'habitude de manger ensemble la nourriture que leur préparait la mère du premier. Le jour de la tragédie, Manionio étant allé à la chasse ignorait tout de la mésaventure de son frère. Son repas du soir lui ayant été servi, il s'étonna de l'absence d'Ilunga Punji et demanda à sa mère de lui en dire la raison. Celle-ci lui répondit qu'elle lui donnerait toutes les nouvelles dès qu'il se serait restauré. Ayant appris l'aventure de son frère, il alla se jeter dans la Lunguvu à l'endroit même où le corps de celui-ci avait été immergé. Kasongo Mwine Kibanza informé du suicide de son Mwanabuta en rendit sa mfumu a mukena responsable et alla la noyer à l'endroit où son fils avait mis fin à sa vie. Peu de temps après ses événements tragiques, les esprits d'Ilunga Punji et de Manionio revinrent sur terre pour se venger de leur père. Incarnant l'un un lion, l'autre un léopard, ils hantèrent les environs de Miumbo et dévorèrent beaucoup de gens. Kasongo Mwine Kibanza envoya son notable Mwelwe a Luakidi où s'était établi le devin Mijibu, celui qui avait si miraculeusement sauvé Kalala Ilunga, avec mission d'obtenir de lui le moyen de le débarrasser des fauves dévoreurs d'hommes. Mijibu commença par lui dire que le milopwe avait très mal agi envers ses fils ; il lui donna néanmoins une recette pour se débarrasser des animaux nuisibles. Kasongo Mwine Kibanza devait faire préparer de la bière de millet et en répandre une bolée au milieu des herbes, puis les faire incendier. A l'occasion du feu de brousse enveloppant qui fut allumé après ces préparatifs, un lion et un léopard franchirent les flammes d'un bond prodigieux, s'arrêtèrent pour tuer quelques hommes et reprirent leur course vers la forêt. Après cette chasse infructueuse, Kasongo Mwine Kibanza s'adressa au Kulu (descendant direct de celui qui a, le premier, pris possession de la terre locale) qui exerçait la profession de vidiye (devin). Celui-ci lui conseilla de faire débrousser quelques mètres carrés de terrain en bordure du sentier conduisant aux champs du village et d'y placer une écuelle de kilebele (bouillie de manioc très liquide) et de la nourriture à laquelle il mélangerait quelques racines dont le nom a été perdu. Ceci fut fait le soir. Le lendemain matin, une femme se rendant aux cultures trouva couchés sur le sol, les membres paralysés et ayant perdu les dents, un lion et un léopard. Elle alla immédiatement informer le chef de sa découverte. Kasongo Mwine Kibanza ne tarda pas à faire brûler les fauves rendus inoffensifs. La destruction des fauves ramena le calme dans le village. Le mulopwe vécut encore quelques années. Lorsqu'il sentit sa fin approcher, il réunit ses fils et son petit fils. Devant les premiers il remit une lance à Kasongo Boso en lui en joignant d'en transpercer une peau de

léopard. Ceci fait, il dit à Kahole, Kahamba, Disolwa à Mutole, Ndjibu à Bwanga et Mufungwa que Kasongo Boso lui succéderait comme chef et leur recommanda de se soumettre à son autorité. A Kasongo Boso, il conseilla de se rendre à Kabondo Dianda immédiatement après son enterrement. Kasongo Mwine Kibanza mourut peu de temps après.

### KASONGO BOSO

Kasongo Boso devenu chef de par la volonté de son grand père se rendit immédiatement à Kabondo Dianda. Il avait à peine quitté son village que ses oncles se réunirent pour décider qu'ils ne lui obéiraient pas. Quelque temps après, Mufungwa s'étant rendu à la chasse fut mordu par un serpent et en mourut. Disolwa à Mutole fut tué par un léopard dans la galerie forestière bordant le ruisseau où il était allé se baigner. Pendant son séjour à Kabondo Dianda, Kasongo Boso fut informé de la mort de Mufungwa et de Disolwa à Mutole. Il y apprit également que ses autres oncles s'étaient proclamés chefs de leurs clans maternels respectifs. Cette nouvelle le poussa à rentrer chez lui. De passage à Kalui, il se rendit auprès des esprits jumeaux Mpagna et Banza et leur raconta le complot dont il était victime. Ceux-ci ne lui donnèrent pas d'amulettes, mais lui remirent des « bisoswa » (balayures) et des débris d'herbes signifiant par là qu'il se rendrait rapidement maître de la situation. A Mpanga et Banza, il fit cadeau de sa fille Mwadi à Mpanga et se remit en route pour Miumbo, via Bukunga, Kakolwe et Kamungu. Arrivé à Miumbo, il fut successivement attaqué le même jour par Kahamba et Kahole qui ayant eu leurs gens dispersés, furent tuées. Leurs makumbo (pluriel de dikumbo = panier contenant la tête et les parties génitales du vaincu) devinrent la propriété du vainqueur. Ndjibu Dia ku Bwanga, disposant de peu d'appui, se soumit à son neveu. Débarrassé de ses rivaux, Kasongo Boso alla s'établir à Niembo wa Katanda où lui naquirent Mwine Kombe et Mwanana Mushinga (f). Kasongo Boso mourut après un très long règne et son fils Mwine Kombe lui succéda.

### MWINE KOMBE

Mwine Kombe quitta les terres des Bena Niembo pour aller s'installer à Kombe au milieu de la collectivité portant encore aujourd'hui le même nom. Ses femmes ne lui donnèrent que deux garçons, Mwine Kadilo et Maloba Kabedi. Comme son père, Mwine Kombe régna pendant de longues années. Dans son extrême vieillesse, il fut atteint d'un éléphantiasis qui le contraignit à rester assis et qui exigeait que deux personnes le tinsent debout pour uriner. Mwine Kadilo, excédé par ce long règne qui l'empêchait d'accéder au pouvoir, résolut de se débarrasser de son père. Il se rendit chez un devin nommé Goie qui lui remit un kahudi (écale d'un fruit rond de la grosseur d'une bille) contenant du « tufi twa nzaji » (excrément de la foudre — l'indigène croit que la foudre est un animal), surmonté d'un kilongo (touffe) de plumes rouges de perroquet. Lorsque Mwine Kombe vit son fils portant cette parure sur la tête, il la lui demanda. Au premier orage qui survint dans la région, Mwine Kombe fut tué par la foudre.

### MWINE KADILO

Les « bamfumu » (notables) de Mwine Kombe, n'ignorant pas que Mwine Kadilo avait provoqué la mort de son père, désignèrent Maloba Kabedi pour prendre le pouvoir. Celui-ci refusa la succession et Mwine Kadilo devenu mulopwe par le désistement de son frère, alla s'installer à Mukenge. Là lui naquirent Kekenia (g) — Kasongo Kaumbo (g) — Tombe (g) — et Maloba à Mutombo (g). D'une esclave de guerre capturée enceinte, il eut un garçon Mufungwa,

Il reconnut en outre comme ses fils les enfants nés de l'union de son notable Senga avec sa femme Dimina et celui issu du mariage de son Mwelwe avec une femme dont le nom n'a pas été retenu. Ceux-ci s'appelèrent respectivement Mulengo et Kaombo Bunda. Mwine Kadilo devint si vieux qu'il fut incapable, sans qu'on le porte, de sortir de sa case pour aller se réchauffer aux rayons du soleil. Il s'éteignit après avoir désigné son fils aîné Kekenia pour lui succéder.

#### KEKENIA

Kekenia devenu mulopwe abandonna l'emplacement de son père pour aller ériger son village à Bwila bwa Mashicndo, au cœur des Bena Bwila. Kasongo Kaumbo appuyé de son groupe maternel tenta de lui ravir le pouvoir, mais ayant été tué, subit le sort du vaincu. Tombe à son tour s'insurgea contre l'autorité de son frère ; il fut battu et mis à mort. Son cadavre fut émasculé et décapité. Après cela vint la révolte et la défaite de Mufungwa. Maloba a Mutombo ayant fait sa soumission, Kekenia, débarrassé de ses concurrents, connut enfin la paix. Ses épouses lui donnèrent deux fils qui moururent en bas âge. Lorsqu'il décéda en pleine vieillesse, il laissa cependant un héritier, un garçonnet appelé Ilunga Sungu.

#### KUMWIMBA KAUMBO

A la mort de son père, Ilunga Sungu était encore trop jeune pour prendre sa succession. Les notables appelèrent au pouvoir Maloba Mutombo. Celui-ci s'estimant d'un âge trop avancé se désista en faveur de son neveu Kaumbo Kumwimba, fils de Kasongo Kaumbo, son frère. Kumwimba Kaumbo, intronisé mulopwe, alla se fixer à Kalulu, sur les terres du groupe connu encore sous ce nom aujourd'hui. Dans l'espoir d'étendre sa domination, il alla faire la guerre aux Bena Kibeshi, vassaux des Bena Kitenge (les Bena Kitenge étaient les gens de Yakitenge Kibwe, chef des Bekalebwe auquel les Bena Kibeshi payaient tribut). Après leur avoir tué deux chefs de groupe, mais ayant échoué d'imposer leur soumission, il rentra à Kalulu. Cette expédition terminée, il leva de nouvelles troupes et s'attaqua cette fois aux Bena Mwilembwe, autres tributaires des Bekalebwe. Il subit une lourde défaite à Kakoma ka Soka. Celle-ci fut suivie d'une débandade générale de son armée, au cours de laquelle Kumwimba Kaumbo lui-même perdit tout contact avec ses gens. Miketo, fils du mulopwe malchanceux accompagnait son père dans son raid. L'absence de Kumwimba Kaumbo s'étant déjà prolongée pendant quatre jours durant lesquels personne n'entendit de ses nouvelles, les notables chargèrent Miketo de le remplacer.

#### MIKETO

Le lendemain de la désignation de Miketo en qualité de mulopwe des Baluba, une femme Banza s'étant rendue au ruisseau pour puiser de l'eau, rencontra à proximité de celui-ci Kumwimba Kaumbo assis sur une branche d'arbre. Le disparu s'enquit auprès d'elle de la raison pour laquelle on battait les tambours au village. L'interpellée lui dit que des réjouissances marquaient l'accession au pouvoir de son fils. Congédiée, celle-ci rentra au village où elle raconta à son mari Kilume a Kimenkinda l'aventure qu'elle avait vécue. Ce dernier ne tarda pas d'aller annoncer la nouvelle à Miketo. Le nouveau chef comprenant les complications que pouvait produire la réapparition de son père, résolut de le faire tuer. Quatre de ses créatures : Kiluma a Kimekinda - Mabuki - Mwana Mwenyi et Kala Kabasa furent chargés à l'insu des notables de la cour, de l'exécution de cette mission. Celle-ci fut menée à bien et Mabuki ramena à Miketo

le dikumbo du défunt. L'instigateur du complot voulant se mettre à l'abri de tout soupçon, confia le panier à la garde de Mabuki qui, le ramenant chez lui, dit à sa femme Mushinga : « Gardez vous de toucher au panier que j'apporte ; celui-ci contient du « Bwanga bwa Kamimbi » (nom d'une amulette indigène). « Un jour que son mari était parti à la chasse, la curieuse ouvrit le dikumbo et découvrit la tête de Kumwimba Kaumbo. Mushinga se hâta d'aller faire part de sa trouvaille au notable Twite Masengo qui, avec autres collègues, ignorait tout du complot ourdi par le parricide. Twite Masengo réunit sur le champ les bamfumu (notables) en présence desquels il pria la femme de répéter son récit. Ceux-ci outrés par la félonie de Miketo décidèrent de le remplacer par Ilunga Sungu, devenu adulte. Ce dernier fut intronisé à Musengaie. Miketo revenu de sa chasse qui s'était prolongée pendant plusieurs jours apprit cette nomination. Après avoir réuni ses partisans, il se mit en route pour aller attaquer son rival. Une bataille au cours de laquelle Miketo trouva la mort eut lieu aux environs de Musengaie. La tête et les organes sexuels du vaincu furent remis au vainqueur.

### ILUNGA SUNGU

Ilunga Sungu résida à Musengaie aux environs du poste actuel de Kaloko pendant six saisons de cultures seulement. Ce délai écoulé, il alla construire son village à Lubala, sur la rive gauche de la Lungui, à proximité de l'emplacement occupé aujourd'hui par le village Gonzo. Un nommé Dilunga, fils d'Inabanza Kikandu, munkana (petit fils) de Mufungwa, refusa de se soumettre à l'autorité du chef. Une bataille eut lieu au ruissau Mema a Mbala ne a Bakaji (l'eau des hommes et des femmes). Dilunga fut tué et son cadavre subit les mutilations d'usage. Pendant qu'il habitait à Lubala, Ilunga Sungu engendra : Kasongo a Kukaya (g), Kahe (g), et Kumwimba Gombe (g). A côté de ces garçons qui, seuls réunissaient les conditions requises par la coutume pour lui succéder, il eut beaucoup d'autres enfants dont les noms n'ont pas été retenus. Parmi ces anonymes, il y avait cependant un jeune homme Walakata Jiie (celui qui conserve les mouches) dont le nom est parvenu jusqu'à nous puisque ce fut le meurtrier de son frère Kasongo a Kukaya. Les notables d'Ilunga Sungu rendus furieux contre l'assassin du mwanabute poussèrent Kahe à le noyer. Celui-ci s'exécuta et après avoir tué le meurtrier, s'empara de son dikumbo. Ilunga Sungu mourut très vieux après avoir désigné Kahe comme son successeur.

### KUMWIMBA GOMBE

Kahe avait à peine pris le pouvoir qu'il fut attaqué par Kumwimba Gombe qui, lui livra bataille à Bukunga où Kahe fut battu et tué. Kumwimba Gombe proclamé mulopwe par la force des armes alla construire son village à Mungu, dans le voisinage du Kumwimba Gombe actuel. Là ses épouses donnèrent naissance à Daie a Mujinga (g), Ilunga Kabala (g), Ngulungu Mujiku (g), Fumbishia (g), Kabuji (g), Kasongo Mvula (g), Kamwe (g), Mwene Kala (g) et Kasongo Kimbishi (g). Ce chef après un très long règne désigna son mwanabute Daie a Mujinga pour le remplacer.

### DAIE A MUJINGA

La mort de Kumwimba Gombe survint pendant que son fils Ilunga Kabala s'acquittait dans la région de Kikondja de la mission que lui avait confié son père : opérer la rentrée des redevances traditionnelles. Pendant son voyage de retour vers le village natal, il apprit à Kalongo le décès de son père et la prise de pouvoir par son frère aîné Daie a Mujinga. Il

résolument de ne pas reconnaître l'autorité de celui-ci et avec l'appui de son groupe maternel qui était très puissant, il commença la lutte. Une rencontre dans laquelle Daie a Mujinga fut vaincu, eut lieu aux environs du village Katanta. Le règne de Daie a Mujinga ne dépassa pas quelques mois et Ilunga Kabale, détenteur de la tête et des organes sexuels du vaincu devint mulopwe incontesté.

### ILUNGA KABALE

Après s'être emparé du pouvoir par la force des armes, Ilunga Kabale s'installa à Kimungu à proximité de l'Ilungu Lui, sous affluent de la Mwiluie. La force de son groupe maternel est si prépondérante qu'aucun de ses frères ne risque de se poser en compétiteur. Conscients de leur impuissance, ils se soumettent sans hésitation à son autorité et acceptent avec empressement les charges subalternes que leur valent leurs intrigues et leurs flatteries. Kabale Ilunga consacra sa longue existence à mâter ses vassaux rebelles et à organiser son territoire. Il eut une nombreuse descendance masculine parmi laquelle nous retiendrons que les noms de ceux qui entrèrent en lutte pour se disputer sa succession : Mwanabute Maleba — Kitamba — Kayeye — Kasongo a Kalombo — Kwadi — Daie a Mande — Umpafu — Kalulu — Kumwimba à Makonza — Kasongo Niembo et Kabongo Kumwimba Shimbu. Se conformant à la pratique depuis longtemps par ses prédécesseurs, Ilunga Kabale, sur son lit de mort, désigna son premier fils Maleba en qualité de successeur.

### MALEBA

L'avènement de Maleba marque le point de départ d'une ère de guerres fratricides meurtrières ayant pour conséquence l'affaiblissement du pouvoir central et un relâchement sérieux des liens de sujétion entre le chef régnant et les groupements placés sous sa domination. Maleba venait à peine de prendre la place de son père que son frère Kitamba lui livra bataille, le tua et pris sa succession.

### KITAMBA

Kitamba n'avait remplacé son prédécesseur que depuis peu de temps lorsque Kayeye vint se mesurer avec lui. Une bataille eut lieu aux environs du village Kake actuel. Kayeye y trouva sa fin et son frère resta à la tête des Baluba. Le répit que lui valut ce succès fut malheureusement de courte durée, car bientôt il eut à faire face aux troupes de Kasongo Kalombo qui le mirent à mort à Lukushi. Kasongo Kalombo ayant fait subir à son rival de sort des vaincus, s'installa sur le trône de ses ancêtres.

### KASONGO A KALOMBO

Dès le début de son règne, Kasongo a Kalombo fut assailli par son frère Kwadi. Ce dernier fut vaincu et exécuté, selon la coutume. Après cette victoire, il eut à faire face aux assauts de son oncle Dela Bubu, frère d'Ilunga Kabale, qui s'était établi dans son groupe maternel chez les Bisonga du territoire d'Ankoro, dès qu'il fut devenu jeune homme. Ayant mobilisé ceux-ci et leurs alliés il vint attaquer Kasongo a Kalombo à Kimpanga. Au cours de l'engagement qui eut lieu entre les forces rivales, ce dernier fut atteint par deux flèches et s'enfuit à Kasolo, sur le Lomami, dans sa famille paternelle pour aller soigner ces blessures. Ndelu Bubu, vainqueur, s'installa à Kimpanga. Pendant son séjour dans ce village, il fit mettre à mort la mère de son neveu et après avoir décapité son cadavre, le fit détruire par le feu. Lorsqu'il apprit cette nouvelle, Kasongo a Kalombo depuis peu remis de ses blessures, réunit ses partisans et se mit en route pour Kimpanga, où s'étant emparé de son compétiteur, il lui fit subir le traitement que

Dela Bubu avait infligé à sa mère. Kasongo a Kalombo ayant repris sa place resta pendant quelques années dans son village puis entrepris une randonnée de levée de tribut dans la région de Budi, pays occupé aujourd'hui par la chefferie Mpafu du territoire de Kabinda. C'est lui qui avait importé chez les Baluba les premiers fusils à silex et il employait volontiers ces armes pour aller à la chasse. Dans le voisinage immédiat de Budi, il était allé tuer des pintades, son fusil explosa et il eut la pouce arraché. Après son accident, il reprit le chemin de son village. Ses bamfumu (notables) ayant décidé que cette mutilation l'empêchait de régner, l'empoisonnèrent en cours de route en lui faisant boire une décoction de racines de l'arbre « Katembo » à laquelle ils avaient ajouté de la cervelle de « pumpi » (fourmillier). Kasongo a Kalombo fut enterré à Buleya Kiumbo. Il laissait un fils en bas âge appelé Zenze, qui, pour cette raison, ne fut pas appelé à lui succéder. Kasongo a Kalombo laissait encore deux autres fils : Kasongo a Mukaya, enfant incestueux né de l'union avec sa sœur Mwanana Mukaya, fille d'Iunga Kabale, mais de la mère différente, et Makangula.

#### DAIE A MANDE

Les notables désignèrent Daie a Mande pour accéder au pouvoir. Ses frères Umpafu et Kalulu refusèrent de reconnaître cette nomination et l'attaquèrent à tour de rôle. Umpafu fut tué et Kalulu, mis en fuite, alla se réfugier chez les Bena Bwila où il mourut quelques années plus tard. Après cela ce fut le tour de Kasongo a Makanza de s'inscrire en compétiteur. Les bandes du mulopwe et celles de son rival se rencontrèrent à Kampumu. La victoire resta à Daie a Mande. Kasongo A Makanza réussit à s'échapper et alla se réfugier à Kasakaie où il mourut de la variole. Débarrassé de ce dernier, il eut à faire face à son frère Kasongo Niembo avec la force duquel il se rencontra aux environs de Seya où il fut blessé d'une balle de fusil à l'épaule. Ses partisans le ramenèrent à Kampumu dans son clan maternel où ils se débarrassèrent de lui en l'empoisonnant.

#### KASONGO NIEMBO.

Kasongo Niembo rentré à Seya y apprit la mort de DAIE a Mande. Il se mit immédiatement en route pour Kampumu, dans le but de s'emparer du dikumbo de son rival et de se faire proclamer mulopwe. Il s'arrêta au village Kalumbu où il entendit le bruit de « minenge » (espèces de flûtes fabriquées avec de fausses cannes à sucre). Il chargea un de ses notables d'inviter les danseurs à se produire devant lui. Ceux-ci s'empressèrent de répondre à son appel. Dès que les onze danseurs furent en sa présence, il s'écria : « Ce sont des hommes de Daie a Mande contre lesquels nous nous sommes battus » et il ordonna qu'on les mette à mort. Les malheureux rapidement encerclés par les gens de Kasongo Niembo furent tués à coups de haches et de couteaux. Un seul d'entre eux, le nommé Lukuni, parvint à s'enfuir et à atteindre le village de Bukunga où se trouvaient Mwanana Mukaya et Kabongo. Le fuyard raconta à la fille d'Iunga Kabale, devenue l'épouse de Kabongo Kumwimba Shimbu après la mort de Kasongo a Kalombo, comment ses camarades et lui avaient été attirés dans un guet apens par Kasongo Niembo. Mwanana Mukaya et Kabongo Kumwimba Shimbu disposant de solides appuis et jaloux de l'influence grandissante de leur frère, résolurent de se venger. Mwanana Mukaya savait que Kasongo Niembo ignorait la présence de Kabongo Kumwimba Shimbu à Bukunga et que par conséquent, il ne se méfierait pas si elle lui envoyait un émissaire. Elle envoya un message verbal à Kasongo Niembo, le priant d'envoyer 15 hommes à Bukunga pour y prendre les trésors qu'avait laissés Daie a Mande. Les 15 porteurs étant arrivés à Bukunga, Kabongo Kumwimba Shimbu fit tuer un mouton et préparer des pains de manioc, puis convia ces hommes à manger dans une hutte isolée que ses gens encerclèrent pendant la consommation du repas. Lorsque les porteurs restaurés s'avisèrent de sortir de la case, ils furent tués à coup de haches et de couteaux. Ce meurtre marqua l'ouverture des hostilités entre Kabongo Kumwimba Shimbu et Kasongo Niembo.

## RIVALITES ENTRE KASONGO NIEMBO ET KABONGO KUMWIMBA SHIMBU ET ARRIVEE DES PREMIERS EUROPEENS.

Kasongo Niembo ayant appris le complot dont avaient été victimes ses hommes envoya son Twite, le nommé Mamba, à la tête d'une colonne pour punir ceux qui l'avaient organisé. Celui-ci attaqua Kabongo à Kitefwe. L'assaillant fut tué et subit de lourdes pertes. Deux saisons de chasse avaient passé depuis cet évènement lorsque le premier Blanc, un Bwana Kapiteni, venant de la direction de Kabinda, arriva dans la région. Cet Européen, qui se dirigeait vers le Lualaba, logea chez Kasongo Niembo, à Seya. (Expédition Alexandre Delcommune qui arriva à Seya en 1891). Ce dernier désigna publiquement son notable Kanapumbi Bwele pour accompagner l'étranger. En secret, il lui prescrivait de tuer quelques porteurs au service du Blanc dès qu'il aurait atteint un village soumis à l'autorité de son rival. Kasongo Niembo espérait ainsi obtenir l'appui de Bwana Kapiteni dans sa lutte contre Kabongo Kumwimba Shimbu. Cette ruse réussit entièrement puisque quand Kanapumbi Bwele eut exécuté sa mission à Kabange, en mettant à mort un des porteurs de l'expédition Delcommune et mis ce forfait sur le compte de Kabongo Kumwimba Shimbu, l'Européen demanda à son guide de le mener au village de ce dernier. Kabongo Kumwimba Shimbu était installé à Kisanga lorsqu'il apprit l'arrivée du Blanc à Lukete, village situé sur le versant opposé du ruisseau. Il envoya un de ses partisans, un « kimundu » (nom donné par les Baluba aux Angolais venus chez eux pour acheter des esclaves) auprès de celui-ci pour le saluer. Monsieur Delcommune croyant avoir à faire à un espion, arrêta l'émissaire et lui enjoignit de le conduire auprès de son chef. Le prisonnier amena Bwana Kapiteni à Kisanga. L'Européen ouvrit le feu sur les hommes de Kabongo qui ripostèrent. Trois hommes de ce dernier furent tués sur le terrain, deux autres moururent pendant que leurs camarades les emmenaient vers le Lomami. L'expédition Delcommune eut à déplorer la mort de deux de ses hommes. Après cet engagement, Kabongo Kumwimba Shimbu alla se réfugier à Lukaya, sur le Haut Lomami, près du marais de la rivière Luhete. L'Européen reprit sa route vers Kikondja. Kasongo Niembo voulant exploiter son avantage se mit à la poursuite de son rival et l'attaqua dans son retranchement. Kabongo Kumwimba lui infligea une lourde défaite. Sans compter ceux qui se noyèrent dans le Lomami, Kasongo Niembo eut 160 tués environ parmi lesquels son oncle maternel Kalulwa Mwenze ainsi que Gangolo Lukanda et Muleya Poyo Mwandwe, chefs respectifs des Bena Kimbi et des Bena Buleya, qui avaient fait cause commune avec lui. Après cette victoire, Kabongo Kumwimba Shimbu alla se fixer à Lububu d'où il envoya son kihanzula (notable), le nommé Kamaie, sur l'autre rive du Lualaba pour y chercher l'appui du Muhemba Mutambala. Ce dernier ayant répondu à l'appel qui lui avait été fait, vint mettre à sac le village Kalumbu. Il reçut comme récompense de ses services : une défense d'éléphant, une femme et un collier de perles lukanga lwa samba. Le jour de son départ, Kabongo Kumwimba Shimbu lui remit encore un esclave.

Après le départ de ce mercenaire, Kabongo demeura au village de Kalumbu. Une saison de pluies plus tard, arrivèrent à Seya, venant de la région du lac Samba, deux Européens appelés Sekele et Kabalo (expédition Bia - Francqui qui arriva chez Kasongo Niembo en janvier 1892). Kasongo Niembo leur fit des présents et leur demanda de capturer son rival. Les Blancs lui répondirent qu'ils se rendaient au Katanga et qu'ils devaient poursuivre leur voyage vers le Lualaba. Kanapumbi Bwele leur servit de guide jusqu'à Kalumbu où se trouvait Kabongo Kumwimba Shimbu. Une bagarre eut lieu aux environs de ce village. Le « kilongoshi » (guide) et 3 hommes des Blancs furent tués. Kabongo Kumwimba Shimbu ayant perdu autant d'hommes qu'il y a d'herbes, prit la fuite. Après s'être reposé une nuit à Lububu, il se réfugia de nouveau à Lukaya. L'expédition Bia-Francqui après 4 jours de repos à Kalumbu se remit en route vers Kikondja. Le frère de Kasongo Niembo ayant appris que les Blancs avaient convoqué celui-ci au village de Kalumbu, ne s'attarda pas à la Luhete et poursuivit sa fuite chez les Bena Mwambaie. Kasongo Niembo voulant

l'atteindre avant qu'il n'ait eu le temps de se fortifier, le poursuivit en coupant par les terres des Bena Kimbi. Les deux troupes se rencontrèrent au village Sulo. Au cours de la bataille qui eut lieu, Kasongo Niembo perdit une vingtaine d'hommes parmi lesquels son fils Katongena. Après sa défaite, il reprit le chemin de Seya en passant par Kabuule où il traversa le Lomami, Mushila et Lububu. Kabongo se mit à la poursuite du fuyard par les terres des Bena Kimbi et des Bena Buleya. Au village Kisamba, il fut attaqué par ce dernier chef de groupe et eut une vingtaine de tués. Ceci l'incita à abandonner la chasse qu'il faisait à son ennemi et à se retirer une troisième fois à Lukaya. Il y séjourna depuis deux ans environ lorsque les Batetela révoltés arrivèrent chez les Bena Munza à Gombe (1895).

A Gombe résidait dans son clan maternel, le neveu de Kabongo, nommé Katongena, fils de Kasongo à Kalombo. Les rebelles ayant appris que Kobongo Kumwimba Shimbu avait osé se battre contre les Européens, demandèrent à entrer en relations avec lui. Katongena leur ayant dit que son oncle se trouvait à Lukaya, les conduisit auprès de lui. Arrivés chez Kabongo, les Batetela lui offrirent leur aide. Celui-ci ayant à se venger des Bena Buleya qui étaient les alliées fidèles de Kasongo Niembo, demanda aux révoltés d'aller les châtier. Le groupe de Batetela sous le commandement de Kiamokelenge, accompagné de Kabongo Kumwimba Shimbu attaqua les Bena Buleya qui subirent de lourdes pertes parmi lesquelles une soixantaine de morts, aux environs de Kapafu. Après cette victoire, Kabongo Kumwimba Shimbu et Kiamokelenge firent encore route ensemble jusqu'à Makuha. Là, le Mutetela lui proposa une alliance contre les Européens et fit lui part des projets de son chef Mukenge resté à Gombe. Ce dernier ayant besoin d'armes et de munitions avait décidé de se les procurer en allant attaquer les Européens à Kabinda. Kabongo Kumwimba Shimbu déclina l'offre de prendre part à cette expédition et de participer au butin qu'elle devait rapporter. Il dit à Kiamokelenge « Allez rejoindre votre chef, moi je retourne à Lukaya. Nous nous reverrons dès que vous aurez réussi votre entreprise contre les Blancs. » Quelque temps après, sous la conduite de leur chef Mukenge, les insurgés quittèrent Gombe pour aller livrer bataille aux Européens à Kabinda et s'emparer de leurs armes et de leurs munitions. Aux environs de ce poste, ils se heurtèrent aux colonnes du commandant Michaux qui leur infligèrent une défaite sévère. Mukenge ayant été tué, ses partisans prirent la fuite. Bwana Kimbalanga (commandant Michaux) et son adjoint Bwana Katumbo Tele (sous-officier Buske) accompagnés des troupes de Lumpungu se mirent à leur poursuite. Les Batetela qui avaient réussi à s'échapper arrivèrent à Gombe où ils désignèrent le nommé Lushiba, fils de Mukenge, pour succéder à son père. Celui-ci avait comme principaux lieutenants Yamba Yamba-Kimpuki-Kalonda-Senga Kalala et Kima. Les noms des ceux-ci sont demeurés profondément gravés dans la mémoire des autochtones. Les révoltés ne s'arrêtèrent guère à Gombe ; ils poursuivirent leur route vers le Lomami pour aller rejoindre Kabongo Kumwimba Shimbu à Lukaya. Arrivés à Mulenda Mwilui, ils changèrent leur plan. Trouvant cet emplacement favorable, ils décidèrent de s'y installer et de faire venir Kabongo Kumwimba Shimbu et ses gens auprès d'eux. Kalonda fut chargé par Lushiba de communiquer ces dispositions au chef des Baluba qui les approuva.

Pendant que le village était en construction, ses occupants apprirent que les Européens Bwana Kimbalanga et Bwana Kitumbo Tele accompagnés du chef Lumpungu et de ses partisans étaient arrivés à Kapafu sur le Lomami. (Nous savons que cet événement eut lieu le 18 février 1897). Ils eurent rapidement plus de précisions et surent que le sous-officier Buske à la tête d'un petit détachement avait traversé le Lomami, et se dirigeait vers Mulenda Mwilu. Parti de Mwabi, il arriva au Kajibajiba où les Batetela avaient placé des sentinelles. Une escarmouche au cours de laquelle il n'y eut pas de tués eut lieu entre celles-ci et l'escorte du Blanc. Les veilleurs prirent la fuite et allèrent avertir le gros de la troupe. L'Européen retourna sur ses pas et alla planter sa tente dans la plaine, le long du sentier menant de Mwabi à Mulenda Mwilu, à une heure de marche environ de l'endroit où l'engagement s'était produit. Pendant la nuit, les Batetela et les bandes de Kabongo Kumwimba Shimbu précédés d'éclaireurs se portèrent à la

rencontre de Bwana Katumbotele. Une embuscade fut organisée dès la levée du jour aux environs de la source de la Lububu où des hommes armés de fusils à piston se dissimulèrent dans les hautes herbes à quelques mètres du sentier que suivrait le sous-officier Burke. Le restant des effectifs prêt à intervenir en cas de réussite se cacha dans la forêt environnante. Vers midi, les guetteurs vinrent dire que Bwana Katumbotele avait dépassé le Kajibajiba et se dirigeait droit vers le piège. L'Européen ne se méfiant de rien fit son apparition une demi-heure plus tard. Il marchait en tête de sa troupe, lorsqu'il fut fusillé à bout portant par trois coups de feu qui ne l'atteignirent pas. Le premier moment de surprise passé, il s'empara de son fusil et coup sur coup tua trois de ses assaillants. Blessé à son tour, il tomba par terre, mais couché sur le côté, il réussit encore à mettre à mort à l'aide de son revolver trois indigènes qui voulaient s'emparer de lui. La décharge simultanée de quatre ou cinq fusils à piston mit fin à ses exploits. Le premier coup de fusil contre l'Européen ; suivi presque instantanément par deux autres, avait été tiré par le Mutetela Senga Kabale. Le cadavre du sous-officier Burke fut affreusement mutilé. La tête, les parties génitales et la jambe droite furent ramenées à Mulenda Mwilui, fixés sur une perche fourchue, plantée au centre de l'agglomération. Le détachement de ce Blanc laissa une vingtaine de morts sur le terrain. Le restant rejoignit le commandant Michaux qui, sur ces entrefaites, avait à son tour traversé le Lomami pour arriver à Mwabi. Après leur exploit, Kabongo Kumwimba Shimbu et ses alliées jugèrent prudents d'aller s'établir à Kakolwe. De là, le mulopwe envoya son notable Tshikala Twite aux nouvelles à Mulenga Mwilui. Avant d'atteindre ce village, il apprit que Bwana Kimbalanga et Lumpungu s'y trouvaient déjà. L'émissaire s'empressa de rebrousser chemin pour mettre son chef rapidement au courant. Kakolwe jugé trop rapproché de l'endroit occupé par les troupes ennemies fut abandonné pour Kibayale. Là, les chefs Batetela ne parvinrent plus à se mettre d'accord sur la ligne de conduite à adopter. Une scission se produisit qui amena Yamba Yamba et ses partisans à aller se fixer à Kikondja sur le Lualaba tandis que Lushiba et ses gens restant auprès de Kabongo Kumwimba Shimbu demeurèrent provisoirement à Kibayale. Un homme envoyé en reconnaissance à Mulenda Mwilui revint avec la nouvelle que l'Européen et Lumpungu avaient repris le chemin de Kabinda.

(A suivre.)

---

## JURISPRUDENCE

Séance juridique du 20 août 1950 au Cercle St-Benoit.

Kalunga contre Mutondo

**Responsabilité des parents quant aux faits commis par leurs enfants. - Obligation des voisins de surveiller les enfants venant leur rendre visite. - Absence de responsabilité de la mère. - Partage des frais de condoléances.**

*Le voisin doit surveiller les enfants d'amis qui viennent jouer chez lui.*

*Dans ce cas et en vertu de la coutume, les parents ne sont pas responsables du fait de leur enfant.*

*Ils sont tenus de partager les frais de condoléances.*

### JUGEMENT

. . . . .

Exposé de Kalunga, demanderesse.

J'engage le Tribunal pour actionner Mutondo, ma voisine, du fait qu'elle avait allumé le feu et partie sans l'éteindre. Puis, son enfant qui, habituellement joue avec le mien, prit des allumettes dans la maison de sa mère et ralluma le feu. Mon enfant qui se trouvait autour de ce feu fut gravement brûlé et mourut après quelques jours à l'hôpital.

Je demande à ce que Mutondo soit punie de sa négligence et obligée à me dédommager pour la mort de mon enfant.

Exposé de Mutondo, défenderesse.

Je ne suis pas d'accord aux réclamations de Kalunga, ma voisine ; bien entendu, j'avais allumé le feu ; mais chez moi. « Katende pako idikubi » ; charbonnier est maître chez lui. J'ai bien éteint le feu avant mon départ. J'accepte cependant que mon enfant avait pris des allumettes dans ma maison ; mais il n'est pas prouvé que c'est mon enfant qui avait rallumé le feu, parce que le fait de prendre des allumettes ne prouve pas avoir allumé le feu. Puisqu'ils

étaient 3 enfants ; il est possible que l'un d'eux avait rallumé le feu ; mais aucun témoin n'était présent pour justifier cet acte. Elle n'avait qu'à surveiller son enfant.

Je décline donc cette responsabilité.

(Consultation de l'enquête faite par l'Officier de Police Judiciaire O. P. J.)

### JUGEMENT

Attendu qu'il résulte des débats en audience que Mutondo avait allumé le feu chez elle et partie sans l'éteindre et que son enfant, ayant pris des allumettes dans la maison de sa mère, aurait rallumé le feu ;

Attendu que Mutondo reconnaît avoir allumé le feu et le fait d'avoir pris des allumettes par son enfant ; mais prétend avoir éteint le feu avant son départ et nie formellement le fait d'avoir rallumé le feu par son enfant ;

Attendu que selon l'enquête faite par l'O. P. J., dans les cendres, à l'endroit où Mutondo avait allumé le feu et où les enfants auraient fait leur feu, il ne restait absolument aucune trace autre que celle de cendres de paille ; pas une brindille de bois n'a été brûlé à cet endroit ;

Attendu qu'au moment où l'O. P. J. avait interrogé l'enfant et la mère, aucun témoin ne s'est déclaré qui aurait vu ;

Que pour étayer sa demande, Kalunga n'apporte aucune autre preuve que celle donnée dans son exposé ; Que faute de preuves, il est à présumer, suivant les indices, que, ou bien le feu n'était pas éteint au départ de Mutondo ; ou bien les enfants auraient rassemblé des herbes mortes et auraient rallumé eux-mêmes un feu ;

Attendu que les parties sont voisines ; que dans le milieu coutumier, ils sont liés sur une base amicale et que de ce fait, les parents ont une obligation à veiller sur les enfants des voisins qui viennent jouer sur leur parcelle ;

Attendu qu'il n'y a aucune intention méchante de la part de la défenderesse et que dans les circonstances où s'était accompli le décès de l'enfant, il n'y a pas lieu, coutumièrement de rendre responsable la partie défenderesse ; Que nous basant sur les faits, il y a lieu, seulement, de partager les condoléances.

Par ces motifs,

Vu la coutume de parties ;

Vu l'équité ;

Vu l'enquête de l'O. P. J. ;

Vu l'évolution des coutumes ;

Le Tribunal statuant contradictoirement condamne la partie défenderesse au partage des condoléances soit : 500 francs et 30 francs de frais.

Ainsi jugé et prononcé en audience publique du 20 août 1950.

#### NOTE

Je trouve que ce jugement est rendu conformément à la coutume parce qu'on y remarque la façon dont le Tribunal cherche où est la vérité pour pouvoir rendre la justice et a tenu compte de la partie humaine ; celui de faire en sorte que la partie demanderesse soit contente tout en évitant de froisser l'autre partie. Si bien que, après l'audience, les 2 parties se déclarent satisfaites.

Kalenda Mathieu

#### TRIBUNAL DE CENTRE DE KIPUSHI

Jugement n° 3329 du 27-1-1949.

K. L. c/ Tsh. A. (Baluba Bakwa Kalonji du Kasai)

*Le fait, pour des parents, de provoquer le versement d'une dot, sans intention de livrer la jeune-fille en mariage, constitue une faute coutumière grave, entraînant des sanctions pénales.*

J. E. S.

Un jour, le nommé Tsh. A. est venu me parler qu'il ait sa petite sœur au village qui porte le nom de « Lusamba » et qui n'est pas encore mariée ; il m'a demandé si je veux lui payer la somme de 2500 frs

représentant ainsi la dot pour marier cette fille en question quand il la fera venir du village. En ce temps-là, son propre père était présent, nouvellement venu de son village, pour lui rendre visite pleinement d'accord, je lui ai payé la somme demandée « 2500 frs » lui et son père en présence des nommés : K. H., K. S. et K. M. De plus, j'ai encore donné à son père 155 frs. Concernant les frais de nourriture en route, ce qui fait en tout 2655 frs (2500 + 155 = 2655 frs). C'était en août 1948 ; et que jusqu'à présent, je n'ai pas encore vu la femme en question. C'est pour cela, je veux que cet homme menteur et trompeur, rembourse mon argent soit 2655 frs devant le tribunal du Centre.

Dépositions de ses témoins : Les nommés : K. H., K. S. et K. M. viennent confirmer tous aux dires du demandeur et déclarent avoir tous assisté au versement de la dot de 2500 frs plus encore 155 frs ce qui fait en tout : 2500 + 155 = 2655 frs pour la femme Lusamba, sœur du défendeur. Et que ce versement a eu lieu en août 1948.

(Le serment était prêté par chacun de ces trois.)

La défense du nommé Tsh. A. :

Le tribunal pose les questions suivantes au défendeur :

D. — Est-il vrai ce que déclare cet homme ?

R. — Mon père et moi avons reçu de lui la somme de 2500 frs payée à titre de dot pour ma sœur Lusamba toujours dans notre village, plus encore 155 frs qui sont donnés à mon père pour les frais de nourriture pour son voyage de retour au village.

Q. — As-tu remboursé déjà l'argent de cet homme ?

R. — Pas encore.

Q. — Y a-t-il combien de mois maintenant ?

R. — Depuis le mois d'août 1949.

Q. — Ton père vit encore ?

R. — Oui.

Entendu les parties aux audiences publiques en date du 27-1-49.

Attendu que les faits sont établis à charge du défendeur.

ORDONNE :

Attendu que le défendeur reconnaît les faits qui lui sont reprochés. Attendu que le demandeur a fourni les preuves de ce versement de sa dot, (3 témoins).

Attendu que le défendeur reconnaît bien que lui et son père ont joué au demandeur un tour très malin, et qui, dans l'esprit des parties est très mauvais et considéré comme acte de vol (escroquerie à la dot).

Pour ces raisons le tribunal décide que le défendeur remboursera l'argent du demandeur au total 2655 frs et paiera d'autre part 250 frs d'amende du chef d'une escroquerie ou vol sur les biens d'autrui.

Les frais lui sont taxés généralement à 25 frs.

En outre condamne le nommé Tsh. A. à 250 frs d'amende ou 15 jours de S. P. S. dans un délai de 15 jours ; à restituer 2655 frs ou 30 jours de C. P. C. dans un délai de 2 mois ; 12,50 frs de frais compensatoires ou 3 jours de C. P. C. sans délai plus 12,50 frs de frais ou 3 jours de C. P. C. sans délai.

Siégeaient : A. Mudimbi ; F. Kamangu, M. Mfwamba.

TRIBUNAL  
DE TERRITOIRE D'ELISABETHVILLE  
JUGEMENT DE REVISION  
3 mars 1949

**Droit civil. - Association. - Droit du frère aîné. - Evolution de la coutume.**

*Le bénéfice d'une association entre frères, doit, suivant la coutume ancestrale, revenir entièrement à l'aîné. Les usages locaux des grands centres ont modifié cette coutume.*

JUGEMENT

Exposé de Mulumba Mathias.

Je demande la révision du jugement n° 13355 rendu le 21-2-49 par Tribunal du C. E. C. d'Elisabethville, condamnant Tshimanga Joseph à me payer la somme de

4.500 frs. Cette somme est insuffisante.

Remettons l'affaire à huitaine pour vérifier dans le livre de Comptabilité.

*Audience publique du 25-3-49.*

Mulumba Mathias : J'ai donné à mon neveu la somme de 2.700 frs pour commencer son commerce ; il n'avait rien en ce moment. Il était vagabond. Il m'a fait quitter l'U.-M. H. K. pour travailler ensemble. J'avais demandé au Tribunal de contraindre Tshimanga à présenter ses livres de comptes afin de bien connaître le montant à partager mais le Tribunal n'a pas voulu tenir compte de ma requête. Je demande 20.000 frs.

Exposé de Tshimanga.

Je n'ai rien reçu de Mulumba Mathias.

Q. Où avez-vous trouvé de l'argent pour faire du commerce ?

R. Je travaillais et j'économisais un peu d'argent. Je gagnais 300 frs. par mois.

Comparaît le nommé Tambwe Sylvain qui, serment préalablement prêté, déclare : Je sais que Tshimanga est parti à Jadotville spécialement pour demander de l'argent à son grand frère pour commencer le commerce. A son retour, il m'a dit avoir reçu 2.000 frs. Je sais qu'il a encore reçu 700 frs après, pour s'acheter une balance. Mathias est le père (grand frère) de Tshimanga ; il est également mon grand frère.

Comparaît Mukoka Florent qui, serment préalablement prêté, déclare : Je suis du même village des deux parties sans être parent proche. Tshimanga m'a dit qu'il avait reçu 2.000 frs pour son commerce de son père Mathias et qu'après il avait encore reçu 700 frs pour s'acheter une balance. Avant, Mathias avait déjà doté une femme de 2.000 frs. pour Tshimanga.

Comparaît le nommé Mutombo Paul qui, serment prêté, déclare : Je suis le neveu des deux parties. Je ne sais rien sur le commerce. Je ne sais pas qui a avancé les fonds.

Q. à Tshimanga : Quand avez-vous commencé votre commerce ?

R. En janvier 48.

Remettons l'affaire à une date ultérieure.

TRIBUNAL DE TERRITOIRE  
D'ELISABETHVILLE  
JUGEMENT DE REVISION.

Audience publique du 30-3-49

Comparaissent les 2 parties.

Avec l'accord du défendeur Tshimanga, le Tribunal prend connaissance de deux pièces qui ont été trouvées à la maison de Tshimanga sur lesquelles ce dernier a inscrit une comptabilité très fragmentaire.

Q. à Tshimanga : C'est vous qui avez écrit cela ?

R. Oui.

Q. Suivant vos inscriptions, vous avez fait les bénéfices suivants sur la vente de viande :

juillet 48 : 800 frs.

août 48 : 980 frs.

septembre 48 : 1200 frs.

décembre 48 : 1800 frs.

janvier 49 : 1000 frs.

février 49 : 1470 frs.

Q. C'est bien ainsi ?

R. Oui, mais j'ai dû vivre de cela.

Q. La moyenne de ces 6 mois donne 1208 frs de bénéfices par mois. Ce chiffre représente-t-il les bénéfices normaux d'un mois moyen ?

R. Je crois que je n'ai pas fait ce chiffre en moyenne, mais un peu moins.

Q. Quand avez-vous commencé le commerce ?

R. Janvier 1948.

Q. Mais avez-vous reçu votre permis en juillet 1948.

R. Oui, mais je n'ai pas travaillé.

Q. Cela coïncide avec un P. M. pour Jadotville qui vous fut délivré juillet 1947. Pourquoi ce voyage ?

R. J'ai cherché 700 frs pour acheter une balance chez Mathias.

Q. D'abord vous avez nié avoir reçu 1 fr. ?

R. C'était mon propre argent que je lui avais donné.

JUGEMENT

Vu le Jugement n° 13355 rendu par le Tribunal du C. E. C. d'Elisabethville.

Ainsi jugé et prononcé en audience publique du Tribunal de Territoire d'Elisabethville le 30 mars 1949 où siégeait l'Administrateur Assistant A. De Bevers, Juge Président. Juges assesseurs : Masengo J. et Fataki C. Juge assumé du Greffier Mwenda O.

NOTE

Le prêt d'un « père » coutumier à son neveu entraînait au profit de l'oncle, un droit aux bénéfices totaux acquis grâce à cette avance.

La coutume évoluée d'Elisabethville fait de ce prêt un contrat de participation aux bénéfices du commerce.

Il faut remarquer que, dans le milieu clanique traditionnel, toutes les obligations juridiques qui naissent entre parents sont mal dégagées des devoirs sentimentaux de solidarité familiale.

La vie économique des grands centres contribue à substituer à ces pactes familiaux, des contrats d'associations civiles ou commerciales.

Le présent litige démontre cependant, surtout en instance de premier degré, que les parties ignorent généralement ce à quoi elles s'engagent.

Un système cohérent de preuves adapté aux Centres Extra-Coutumiers devrait pouvoir harmoniser cette évolution.

J. Sohier

TRIBUNAL DE CENTRE DE KIPUSHI.

Jugement n° 3338 du 3-2-1949.

K. K. W. W. c/ N.K. (Basonge de Kabinda)

*Le fait de s'adonner à la boisson est une cause de divorce coutumier. Le mari peut faire acter par le Tribunal qu'il renonce, à titre de cadeau, au remboursement de la dot.*

J. E. S.

Demande de K. K. : Je veux faire effacer le nom de la femme N.K. de ma carte d'identité, afin que je cherche une autre femme d'une bonne conduite, tandis que

celle-ci ne m'intéresse pas. Toujours elle s'en va partout sans ma permission. Elle aime toujours à fréquenter les cabarets d'où elle revient ivre tous les jours. Jamais elle ne m'écoute à la maison.

D'autre part, je renonce au remboursement de 1.300 frs de dot pour lui en faire cadeau concernant deux ans de cohabitation.

Nous n'avons pas d'enfant avec cette femme.

Défense de N. K. :

Le Tribunal pose les questions suivantes à la femme N. K. :

D. — N'as-tu pas entendu ce que dit ton mari ?

R. — Je suis d'accord pour me séparer de lui, parce qu'il ne m'aime plus.

D. — Quelle est la dot versée pour toi par ton mari ?

R. — La somme de 1.300 frs.

D. — Mais pourquoi ne veux-tu pas mettre fin à ton ancienne habitude de fréquenter toujours les cabarets ?

R. — Je me suis déjà habituée avec ça.

D. — Pourrais-tu nous dire si tu avais contracté le mariage de l'église avec ton mari ?

R. — Pas du tout.

Le Tribunal, entendu les parties à l'audience publique du 3-2-49,

Ordonne :

Attendu qu'il y a mésentente entre les parties. Attendu que les époux sont d'accord pour obtenir le divorce. Attendu que la conduite de la femme est cause de la mésentente entre les parties. Pour ces raisons, le Tribunal ordonne que le mariage coutumier entre K. K. et la femme N. K. est dissous aux torts de la femme elle-même, et annote que le mari renonce au remboursement de la somme de 1.300 frs de dot pour en faire cadeau à cette dernière.

Les frais seront à partager entre les parties.

En outre condamne N. K. à 12,50 frs de frais ou 2 jours de C. P. C sans délai.

Siégeaient Mudimbi A., Kamangu F., Mfwamba M.

## TRIBUNAL DE CENTRE DE KIPUSHI

Jugement n° 3367 du 24/2/1949.

M. P. c/ N. (Tutshokwe de l'Angola).

*Le mari renonce au remboursement de la dot. Le Tribunal, en décidant que « les enfants nés dans cette union appartiennent à tous les deux », manifeste une certaine hésitation à sanctionner la coutume matrilinéale. S'il était appelé à trancher cette question, il devait la résoudre en suivant la coutume des parties.*

J. E. S.

Demande de M. P. :

Je voudrais faire effacer le nom de la femme N. de ma carte d'identité, parce que j'ai déjà renvoyé cette femme il y a bien longtemps, mes 3 enfants son restés toujours à ma disposition.

D'autre part, je renonce au remboursement de la dot de 400 frs portugais pour lui en faire cadeau concernant 9 années de cohabitation avec elle ensemble.

La Tribunal pose les questions suivantes à la femme défenderesse :

D. - Es-tu d'accord pour te séparer de ton mari ?

R. - Oui, je ne suis plus chez lui il y a deux années.

D. - A combien s'élève la dot versée pour toi ?

R. - 400 frs (francs portugais) = 800 frs (francs belge).

D. - Combien d'enfants as-tu avec lui ?

R. - Trois enfants.

D. - A qui appartiennent ces enfants en suivant votre coutume de chez vous en cas de divorce ?

R. - A nous tous, mais spécialement à la femme.

Le Tribunal,

Attendu les parties à l'audience publique du 24-2-49,

Ordonne :

Attendu que les parties sont d'accord pour se séparer. Attendu qu'il y a deux ans environ que les époux ne sont plus en-

semble, mais déjà séparés par leur volonté. Attendu qu'elles ne sont unies que par les liens d'un mariage coutumier, lequel appartient au Tribunal de Centre de dissoudre. Pour ces raisons, le Tribunal prononce le divorce entre les parties, et ordonne que les enfants nés dans cette union appartiennent à tous les deux. Mais la mère assurera l'entretien des enfants (vu la coutume de chez eux). Attendu d'autre part que le mari renonce au remboursement de 400 frs portugais de dot.

Les frais sont à partager entre les parties.

En outre condamne le nommé N. à 12,50 frs de frais ou 2 jours de C. P. C. sans délai.

Siégeaient Mudimbi A, F. Kamangu, M. Mfwamba.

---

*Jugements extraits du Bulletin de Jurisprudence des tribunaux indigènes du Ruanda-Urundi. (Bulletin n° 4 de 1947).*

Jugement n° 102

Tribunal de la chefferie Mugamba  
séant à Ijenda.

Audience publique du 29 janvier 1946.

En cause :

Bavugempite c/ Ntabakunzi.

**Payement de la contrevaieur des achats faits par le fiancé en vue d'un mariage projeté. Rupture d'un projet de mariage. Remboursement de la dot et des cadeaux. Amende infligée à la partie qui renonce au mariage.**

*I. Le fait pour une partie de rompre sans motifs les fiançailles après avoir fait l'inscription de dot au tribunal, autorise ce dernier à condamner l'auteur de la rupture au remboursement de la contrevaieur des achats que l'autre partie aurait fait pour la fiancée.*

*II. Le fait pour une partie d'empêcher un acte de notoriété à produire ses effets autorise le tribunal à le condamner à une amende.*

## JUGEMENT

Attendu que par l'entremise de son père Kamogi, Bavugempite a demandé la main de la fille de Ntabandungi, demande qui fut acceptée par l'agrégation des cadeaux coutumiers : la première dot en argent fut rejetée par Ntabakunzi qui réclama une vache ; celle-ci fut donnée et acceptée ; les cruches de bière qui suivent l'accord, ont été également acceptées et bues chez Ntabakunzi ;

Attendu que les futurs époux se firent délivrer un acte de notoriété attestant le versement de la dot et vinrent se faire inscrire à la mission pour leur prochaine proclamation des bans ;

Attendu que le Tribunal ne peut tenir compte des allégations mensongères du défendeur qui prétend ne pas connaître Bavugempite, mais son père Kamogi, alors que les divers cadeaux furent reçus et acceptés par lui ;

Attendu que Bavugempite a déboursé au total une somme de 100 frs en espèces, trois cruches de bière représentant une valeur de 150 frs et une vache de dot ;

Attendu que Ntabakunzi, en tant que père de famille n'a pu accepter la dot et les cadeaux préliminaires sans s'être enquis du consentement de sa famille ;

Attendu donc qu'il doit être tenu pour responsable pécuniairement des débours supportés par le fiancé ;

Attendu que la même raison excusante présentée par le défendeur de son absence, ne résiste pas à l'examen étant donné que ce fut lui qui accepta la vache de dot, qui distribua les cruches de bière apportées par le fiancé, qui accepta de la main du porteur la somme de 100 frs citée plus haut ;

Attendu que coutumièrement le refus, s'il avait eu lieu, aurait dû lui être signifié à la première cruche de bière, ou au plus tard à la deuxième, et que cela pouve la pleine mauvaise foi du défendeur.

Attendu que Bavugempite s'était, pour son mariage, plénièrement préparé en achetant des étoffes à sa fiancée pour

296 frs et les nattes pour 36 frs :

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 Ntabakunzi, rendra à Bavugempite sa vache, la contre-valeur des trois cruches de bière, soit 150 frs, ainsi que les 100 frs qui ont été donnés. Bavugempite doit remettre les étoffes et les nattes par lui achetées à Ntabakunzi qui donnera leur contre-valeur en argent.

Le condamne également à une amende de 50 frs pour avoir à la légère obligé le greffe à délivrer un acte de notoriété sans tenir compte de sa valeur.

Le condamne en outre aux frais du procès, à défaut de ce faire, il subira une contrainte par corps.

Ainsi jugé et prononcé à Ijenda, en audience publique du 29 janvier 1946, où siégeaient : Barusasiyeko Louis, Juge ; Marusa Rwano et Maguru assesseurs et Rutahe, Greffier.

#### NOTE

Ce jugement décide que le fait pour un père de refuser sans juste motif son consentement au mariage de sa fille, quelques jours avant la célébration de l'union, l'oblige à restituer au fiancé la contre-valeur de tout ce qu'il a acheté en prévision de l'installation de sa future femme.

Cette décision est à approuver, parce qu'elle est l'application du principe de droit coutumier « Uwangiz'ibyabandi arahanwa kandi agatang'icyiru », principe qui n'est du reste que la transposition en droit murundi de l'article 138 du Code civil belge, et de l'article 258 du Code civil congolais.

Remarquons que le tribunal n'accorde pas de dommages intérêts pour la rupture des fiançailles, mais uniquement pour dédommager le fiancé des dépenses qu'il a faites en vue du mariage projeté. La contre-valeur accordée ici ne vise donc pas le dommage moral résultant de la déconsidération qu'a pu subir le fiancé.

Nous pouvons dire que ce jugement remarquable est en harmonie avec les principes généraux du droit et nullement contraire à l'ordre public comme certains esprits étroits l'ont, parait-il, proclamé.

(Cfr. sur cette question et dans le sens du jugement en examen : Planiol T. I. 783 et suivants — Répertoire pratique du droit belge v. Mariage n. 11 à 24. De Page 1re édition T. I. p. 513 et suivant — 2 éd. T. I. p. 636 et suivants — Pandectes v. rupture de fiançailles — n. 21. 24. 34 — Pison et De Villé — Traité de la responsabilité civile extracontractuelle — T. 2. n. 466 et suivants — Sohier Mariage coutumier congolais — n. 175).

Il faut souhaiter que ce jugement fasse jurisprudence.

G. M. & S. G.

---

Jugement n° 103  
Tribunal de la chefferie Nyaruguru  
séant à Runyinya.

Audience publique du 10 avril 1946.  
En cause  
Sebutrimbiri c/ Ruh.

**Droit foncier : Droits sur les pâturages - détenteur des pâturages - obligations - non-exécution de ses obligations - Autres propriétaires de bétail lésés se font justice eux-mêmes, en faisant paître leur bétail dans les prairies sans permission - Infraction coutumière.**

*I. Personne ne peut se faire justice soi-même. La contravention à cette règle constitue une infraction punie par le droit coutumier.*

*II. Personne ne peut faire paître son troupeau dans les prairies avant que le détenteur de ces dernières n'ait distribué la quote part revenant à chacun.*

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Kayihura Michel, Juge ; Manywa et Rusingizandekwe, assesseurs et Sabareme, Greffier.

NOTE

Cette décision marque une fois de plus l'heureuse évolution du droit coutumier. Dans le temps celui qui manquait à une obligation s'exposait à se voir saisir, par le créancier, un objet quelconque pour faire respecter ses droits; ce qui provoquait le plus souvent des querelles, disputes, etc. Ainsi on pouvait saisir :

1. La houe de celui qui refusait de cultiver.
2. La vache de l'umugaragu qui ne remplissait pas ses obligations.
3. La lance ou serpette de celui qui devait, envers un autre, telle ou telle obligation ou une certaine créance. Même ceci pouvait se faire, pour des contrats privés.

Quand à la question de faire paître du bétail, sans autorisation, dans les prairies communales détenues par un grand éleveur de la région, cela revêt un caractère politique, parce que les prairies communales sont du pouvoir politique et administratif. Ce fait, au sens du droit coutumier, a un caractère de rébellion ou du moins de mauvaise foi.

Notons qu'en matière de pâturages, les gens qui résident dans le ressort d'un détenteur des pâturages doivent attendre jusqu'au jour où ce dernier fera la répartition générale. Aucun des résidents ne peut prendre sa quote part sans qu'il en soit autorisé. Le partage se fait suivant le nombre de têtes de bétail.

S. G.

---

Jugement n° 104

Tribunal de la chefferie Rukoma  
séant à Runda.

Audience publique du 9 mai 1946.

En cause :

Ruvuzandekwe c/ Kanyetambi.

**Droit foncier : location des terres - usufruit des champs - obligations du locataire.**

*I. Le preneur des terres en location doit obligation au propriétaire.*

*II. L'acquittement des obligations coutu-*

*mières de la chefferie n'exonère pas le même locataire des champs du paiement du loyer dû.*

Jugement conforme à la notice.

Siégeaient : Mfizi, Juge ; Mureganshuro & Gatana, assesseurs ; Mironko, Greffier.

NOTE

Le demandeur céda une partie de sa propriété au défendeur.

Ce dernier reconnut le fait, mais invoqua pour sa défense, les prestations coutumières auxquelles il est assujéti.

Le Tribunal condamne le défendeur à s'acquitter comme d'ordinaire de ses obligations envers la chefferie en qualité de mâle adulte et valide et envers le propriétaire des champs, en tant que locataire.

Le Tribunal disposa pour l'avenir, en donnant droit au demandeur, qu'en cas de non-exécution de ses obligations, le défendeur sera expulsé.

Le loyer fut fixé à une journée de travail par semaine. Cfr dans le même sens — Tribunal de la chefferie Kabagali, en date du 15 juin 1945.

S. G.

---

Jugement n° 105

Tribunal de la chefferie Busanza Nord  
séant à Rusatira.

Audience publique du 22 octobre 1945.

En cause :

Gakwandi c/ Munyagishari.

*I. N'est pas fondée la demande d'une partie alléguant que l'autre partie lui a refusé la jouissance d'un bien auquel il avait droit, sans qu'il l'ait demandé à l'autre partie.*

Siégeaient : Rusagara, Juge ; Sebanji et Semugeshe, assesseurs.

NOTE

Ce jugement détermine les points sur lesquels une partie doit se baser pour porter plainte. Les faits se sont passés comme suit :

Le demandeur se trouvant dans le ressort des pâturages d'un éleveur a porté plainte en alléguant que le défendeur lui avait refusé des pâturages. Les débats à l'audience établirent que le demandeur, ayant le droit de faire paître son bétail dans les pâturages du demandeur, n'a jamais introduit la dite requête à l'autre partie.

Le Tribunal déclara son action non fondée et l'en débouta parce qu'il n'avait pas fait une demande de pâturages à l'éleveur détenteur de la propriété.

Sur ce point, il faut savoir que les petits éleveurs ne détiennent pas des pâturages. Ils ont la faculté de faire paître leur bétail dans le ressort dans lequel ils résident.

S. G.

---

Jugement n° 106

Tribunal de la chefferie Nyaruguru  
séant à Rukira.

En cause :

Rwabutogo c/ Rubashamuheto.

### **Location des terres — Obligation du locataire.**

*I. Quiconque habite dans une propriété d'un autre doit obligation au propriétaire.*

*La location habituelle est d'une journée de travail par semaine.*

*II. Cette taxe ne soustrait pas le locataire aux obligations coutumières comme d'autres habitants de la sous-chefferie possédant des propriétés.*

*III. Il ne peut y avoir de propriété sans limites naturelles ou fixées par l'occupant suivant autorisation du chef.*

Siégeaient : Kayihura, Juge ; Cyamweshi & Mibirizi, assesseurs ; Sebareme Greffier.

### NOTE

Les faits se sont passés comme suit :

Le père du demandeur reprenant une propriété abandonnée, y trouva plusieurs gens qui étaient locataires. Il les expulsa, à l'exception du nommé Rubashamuheto. Ce dernier travailla pour le compte de la

chefferie et ne s'acquitta pas des autres prestations envers le propriétaire du terrain qu'il occupait. Sur investigation du tribunal, le défendeur reconnut qu'il habite dans la propriété du demandeur, qu'aucune borne naturelle ou mise par les chefs n'existe.

Le tribunal, décida que le locataire doit au demandeur une journée de travail par semaine.

II. Le locataire d'un terrain appartenant à un particulier doit, comme les autres habitants de la chefferie ou sous-chefferie, des prestations coutumières exigées aux mâles adultes et valides.

Suivant l'ancienne coutume les obligations étaient claniques, collectives ou individuelles, suivant qu'une ou plusieurs personnes résident dans une propriété commune (Ingobyi — Indekα).

Une propriété pouvait être commune de plusieurs manières :

1° Un ancêtre a acquis cette propriété et la famille s'est développée.

2° Plusieurs personnes louent les parcelles de propriété appartenant à une tierce personne.

Actuellement les membres d'un clan fournissent individuellement les obligations coutumières malgré qu'ils résident dans une propriété commune.

Il en est de même de ceux qui louent des parcelles chez de gros propriétaires.

D'où les autorités coutumières ont-elles pu tirer cette interprétation ? Elles ont reçu cette idée, du régime actuel des obligations fiscales. Dans le temps les obligations fiscales étaient par famille et les gens sans famille se réunissaient en groupe collectif pour s'acquitter de ces obligations ; on comptait autant de contribuables qu'il y avait de gens établis ou mariés.

Actuellement il n'en est pas ainsi ; le régime fiscal est individuel et frappe quiconque est dit mâle adulte et valide sans qu'il ait même une propriété (tous les adolescents).

A l'exemple du gouvernement, les autorités indigènes, ont fait application du même principe en ce qui concerne les

autres obligations.

D'autre part, celui qui loue une parcelle de terres montre par cela qu'il n'est pas très actif et qu'il préfère ne pas s'installer dans une autre propriété inculte. Car qui-conque veut s'établir peut avoir une propriété, et le sous-chef a l'obligation de lui en fixer les limites coutumières, si les naturelles n'existent pas.

Notons que, ce système de location, est favorisé, par le contrat d'ubuhake. Le plus souvent les gens louent les propriétés chez les patrons en bétail. Ainsi, le mututsi ou muhutu, installe le client dans sa propriété ; celui-ci, évidemment, sollicitera inévitablement le bien convoité par tous, le plus petit comme le plus grand, et ainsi, il se sera lié par les deux contrats ; le contrat d'ubuhake et le contrat de location.

Dès lors les travaux ne sont pas bien déterminés et le plus souvent le client remplit les obligations d'ubuhake et ne songe jamais à remplir celles de la location. Elles sont pratiquement remplies conjointement, les shebujá ne pouvant exiger les obligations de location, quand l'umugaragu, remplit celles d'ubugaragu ; ce fait constituerait un manque politique de la part du patron, qui serait trop exigeant et favoriserait le mécontentement de son client.

S. G.

#### Jugement n° 107

Tribunal de territoire de Ruhengeri  
séant à Ruhengeri.

Audience publique du 20 février 1945.  
Kabanda c/ Senyangara.

#### **Condition de licéité d'une vente en droit coutumier - droit du donateur sur le don - moyens de preuve dans une vente.**

*I. Le fait de n'avoir pas fait enregistrer un contrat de vente par le tribunal, oblige ce dernier, s'il est saisi d'une contestation á propos de ce contrat, de considérer cette vente comme nulle.*

*II. Un terrain cédé en donation, retourne au donateur si le donataire vient á quitter la*

*région sans le céder ou le vendre á un autre*  
*III. L'acheteur qui ne sait toucher le vendeur pour rapporter la preuve de la vente parce qu'il est trop éloigné, perd procès.*

#### JUGEMENT

La parole est donnée au demandeur qui expose ses moyens comme suit :

Etant sous-chef j'ai repris tous les champs que mon prédécesseur cultivait en tant que sous-chef de la colline. Je me demande pourquoi Senyangara cultive l'un de ces champs ?

Le défendeur réplique comme suit :

Ce champ je l'ai acheté á Basana de Kavunderi.

D'autre part, je lui ai remis des haricots en contrevaletur du sorgho qui s'y trouvait en culture.

Interpelé, le demandeur Kabanda ajoute qu'il avait donné ce champ á Basana.

Il est procédé á l'interrogatoire du défendeur.

D. Avez-vous conclu votre contrat devant le Tribunal ?

R. Non.

D. Pourriez-vous toucher le vendeur ?

R. Non, parce qu'il est allé dans une région lointaine et que j'ignore où.

Le Tribunal prononce le jugement suivant :

Attendu que le défendeur n'a pas conclu son contrat de vente devant le tribunal ;

Attendu qu'il a déclaré qu'il ne pouvait toucher le vendeur ;

Le Tribunal.

Condamne le défendeur á remettre au demandeur le terrain litigieux.

Ainsi jugé et prononcé á Ruhengeri en audience publique du 20 février 1945 où siégeaient : Bisarinkumi, Juge Président ; Rwamahungu, Gasasira, Busokozo, Rugerinyange, Kanyarwanga et Kamunzinzi, assesseurs Nyagatare, Greffier.

#### NOTE

I. Le fait de n'avoir pas fait enregistrer un contrat de vente par le Tribunal obligerait ce dernier, s'il est saisi d'une contestation

à propos de ce contrat, de considérer cette vente comme nulle.

Le fait de ne pas faire enregistrer devant le tribunal un contrat de vente rend l'acte nul.

Qu'est ce qu'un acte nul ?

Un acte nul est celui qui réunit tous les éléments nécessaires à son existence mais qui est frappé d'inefficacité comme contrevenant à une défense ou au commandement de la loi ou de la coutume (Commentaire Organisation Politique et administrative du Ruanda-Urundi par G. Migeur n°18 p. 23). Il en est de même en droit coutumier ruandais.

La nullité d'un acte ne doit pas être confondu avec son inexistence.

L'acte inexistant est celui à qui manque un élément essentiel à sa formation et tel qu'on ne puisse pas concevoir l'acte en l'absence de cet élément (cfr. Planiol Tome I. N° 345 et suivant).

On peut se demander la raison pour laquelle le tribunal considère l'enregistrement comme une formalité essentielle à la validité d'un contrat de vente portant sur un terrain.

En droit européen la vente est un acte par lequel une personne, appelé vendeur, s'oblige à transférer à une autre la propriété d'un bien tandis que l'autre, qui est l'acheteur, s'oblige à lui payer la contre-valeur soit en argent ou en nature (Planiol T. II, N° 1353). Il est incontestable qu'il en est ainsi en notre droit coutumier.

Pour qu'une vente soit valable en droit coutumier ruandais, il faut qu'il y ait : l'accord de deux parties ; a) de l'acheteur (sur la chose) ; b) du vendeur (sur le prix).

Quand ces éléments sont réunis, on peut dire que la vente est conclue. Mais il faut distinguer entre l'existence d'un contrat et la preuve de son existence.

Dans le cas en examen, le tribunal décide que le contrat est *inexistant* parce que la vente n'a pas été enregistrée devant un tribunal indigène.

L'enregistrement est-il alors une obligation ou une faculté pour les parties ?

Le Tribunal décide que c'est une obliga-

tion.

Observons qu'aucun conseil du Mwami ne s'est occupé de cette question ; qu'il n'y a donc *aucune espèce d'obligation légale, non plus selon la coutume*, et il semble qu'il n'est pas question d'en imposer une.

Coutumièrement la preuve de l'existence d'un contrat de vente d'immeuble, est la preuve testimoniale des personnes qui ont assisté et constaté l'existence de ce contrat.

Jusqu'à cette date, la coutume n'a pas encore été changé ou modifiée par un texte législatif, ni par un règlement quelconque du Conseil du Mwami souhaitant l'enregistrement des contrats de vente d'immeuble.

A première vue, la décision du Tribunal de territoire de Ruhengeri est soutenable et paraît présenter beaucoup d'avantages, dans la preuve de l'existence d'un contrat. L'enregistrement des contrats dissipe toute erreur et aide les juges à trancher une contestation née de ce sujet, sans beaucoup de difficultés.

Le Juge qui a prononcé cette décision, avait certes de très bonnes intentions pour l'évolution de la coutume. Il voulait et exigeait que tout contrat de vente d'immeuble soit enregistré.

Le Tribunal a, en cette matière, une action créatrice de la coutume.

On peut se demander en droit coutumier quand une décision du tribunal peut être créatrice ?

A notre sens une création suppose absence de toute matière.

Le texte législatif édictant les règles de fond applicables par les juridictions indigènes, dit en son article 21 que les tribunaux indigènes appliquent : a) la coutume ; b) l'équité en l'absence de coutume ; c) les dispositions légales et réglementaires qui ont eu pour but de substituer d'autres à la coutume.

*Quant au premier point*, les tribunaux indigènes appliquent la coutume.

Il est incontestable qu'il existe des dispositions coutumières régissant la vente d'immeubles en droit coutumier. Ce contrat de

part sa nature, est quasi solennel, à tel point que sa qualité de sous sein privé, est plutôt quasi inexistante.

*Quant au deuxième point :*

Le Tribunal juge en équité en cas d'absence de coutume ou contraire à l'ordre public universel.

Nous venons de voir que la coutume existe et n'est pas contraire à l'ordre public, ni interne ni universel.

*Quant au troisième point :*

Il n'y a aucun texte changeant la coutume.

Quand alors la jurisprudence peut-elle être créatrice et avoir de cet fait son influence sur le droit coutumier ?

A notre sens, c'est quand il y a absence de coutume ou qu'en certains points, la coutume est muette, qu'une interprétation s'impose en conséquence, suivant les *nécessités actuelles*, et que par ce fait le tribunal comble les lacunes ou crée une nouvelle disposition coutumière par la naissance de ces faits nouveaux qui réclament réglementation.

Notons en passant que la jurisprudence n'a qu'une influence indirecte comme source de droit.

Or, toute décision qui ne trouve pas son expression dans la coutume, s'attribue le pouvoir législatif et dès lors sort du cadre des limites matérielles des décisions judiciaires, qui ont pour but d'appliquer la coutume quand elle existe et de l'interpréter en certains points où elle est lacuneuse.

Une autre qualité de la jurisprudence créatrice est quelle doit être inspirée d'une nécessité sociale, car c'est la société qui crée et modifie la coutume suivant ses étapes d'évolution intellectuelle et économique, et toute autre fluctuation intervenant dans la vie sociale.

N'est-il pas vrai que nous avons vu plus haut que cette décision présentait certains avantages pour ceux qui doivent appliquer la coutume ou constater l'existence d'un droit.

Voyons maintenant si elle en présente

autant pour les justiciables.

Le Tribunal décide que tout contrat de vente non enregistré est nul.

On ne pourrait s'imaginer combien cette décision complique l'existence des justiciables :

- 1° au point de vue de l'ordre intérieur ;
- 2° au point de vue économique ;
- 3° au point de vue liberté individuelle.

*Au point de vue ordre intérieur (politique intérieure) :*

On comprend combien cette innovation peut entraîner des mécontentements dans les milieux indigènes faute de compréhension de la nécessité de cette innovation.

*Au point de vue économique :*

Qu'on se figure, le greffier du Tribunal, devant enregistrer tous les contrats de vente à lui seul.

Si pour comble de tout cela, on y ajouterait une taxe, le mécontentement deviendrait général, et c'est à contre cœur qu'on le fera.

*Au point de vue liberté individuelle :*

Chaque personne a le droit de disposer de ses biens.

Si un vendeur conclut un contrat de vente avec l'acheteur, à eux de chercher un moyen qui puisse établir la preuve de son existence ; ordinairement c'est la preuve testimoniale.

D'autre part plusieurs de ces contrats ne doivent pas nécessairement être solennels.

Un juge ne doit pas s'attribuer la qualité de législateur, surtout, sans avoir examiné la question, !

Actuellement, la grande masse du pays est illettrée. Demander que les gens fassent enregistrer leur ventes est insensé et serait une mesure inopportune parce que non subordonnée aux nécessités sociales actuelles, et à l'état des esprits de justiciables.

On objectera peut-être que le but de la présente décision est de stimuler l'évolution

de la masse, pour qu'elle sente la nécessité de l'enregistrement de tout contrat d'immeuble ?

Nous répondons que la jurisprudence intervient :

1° quand elle ne sort pas des cadres de la coutume et

2° qu'elle est de nécessité publique.

Dans tout cet exposé nous avons essayé de démontrer que cette décision paraît critiquable en ce sens qu'elle oblige les parties à une formalité à laquelle elles ne sont pas tenues, ni en vertu de la coutume ni en vertu des textes légaux remplaçant la coutume.

De plus elle ne répond pas aux nécessités sociales en ce sens que la grande majorité des justiciables ne sont pas à même de comprendre cette nécessité et d'autant plus que le seul office notarial de chefferie ne suffirait certes pas pour tous les justiciables, qui y résident ; la mesure est donc matériellement impossible.

Il est certes souhaitable que ceux qui le comprennent, fassent l'enregistrement de leur contrat. Mais il faut que cela reste une faculté pour les parties et non une obligation à moins d'une décision contraire du

pouvoir législatif.

Notons en passant, que le défendeur, devait quand même perdre son procès, parce qu'il n'apportait aucune preuve de la vente conclue. Le Tribunal, faute de tout autre élément établissant l'existence de ce contrat, devait dire que les prétentions du défendeur ne sont pas fondées, par manque de preuve (voir III).

Un terrain cédé en donation, retourne au donateur si le donataire vient à quitter la région sans le céder ou le vendre à un autre. En principe ce point n'appelle aucun commentaire. En droit coutumier, on ne pourrait concevoir autrement les choses.

Toute donation que le donataire n'a pas cédée à un tiers et qu'il abandonne retourne au donateur.

L'acheteur devant prouver par toutes voies de droit, témoins compris, qu'il conclu cette vente, allègue qu'il ne pouvait toucher le vendeur.

Cette déclaration a paru au tribunal comme une renonciation à prouver l'exactitude de son assertion, selon laquelle il était devenu acquéreur de la terre litigieuse. Le Tribunal le débouta.

S. G.

# TABLE DES MATIERES

Années 1949 - 1950

## I. TABLE ALPHABETIQUE DES AUTEURS

BALTUS M.	
Les Walese	114
BEAUCORPS (de) S. J.	
Le rôle des Tribunaux indigènes dans la défense du mariage légitime.	101
COSTERMANS P. B. J. - O. P.	
Ensorcellement par l'Uzi	222
DELAERE J. S. J.	
A propos des cousins croisés	197
DEL COURT et DALLONS A.	
Les Mongo du Sankuru	137-165
DETHIER F. M.	
Deuil chez les Ngombe des environs de Lisala	67
GUILLAUME H. A.	
Monographie de la plaine de la Ruzizi	233
JOSET P.	
Notes ethnographiques sur la sous tribu des Walese - Alefunkotou	1-31-74
KISAGE H.	
Le deuil dans la plaine du Tanganika	321
LECOSTE B.	
La parenté - Terminologie en kingwana	109
Autres proverbes des arabisés	226
La parenté chez les Bantu	279
La religion chez les arabisés	310
MINEUR G.	
La notion d'ordre public	123
ORJO de MARCHOVELETTE (d')	
Note sur les funérailles des chefs Ilunga et Kabongo	350
Historique de la chefferie Kabongo	354
Historique de la chefferie Kongolo	355
POSSOZ E.	
Un peu de méthodologie	287
Un argument géographique	347
SENDANYOYE G.	
La dévolution des biens par voie successorale	323
SOHIER A.	
La notion d'ordre public	216
La réforme de la dot et la liberté de la femme indigène	217
Les fonctions judiciaires	265-293
Réforme de la liberté de la femme indigène	286
TASTEVIN S. S. P.	
Les noms des tribus du Congo Belge	55
VERSTRAETE M.	
Aperçu général de la semaine coloniale universitaire	126

## II. TABLE ALPHABETIQUE DES ETUDES

1) Aperçu général de la semaine Col. universitaire	126
2) Argument géographique	347
3) Cousins croisés	197
4) Deuil chez les Ngombe de Lisala	67
5) Deuil dans la plaine du Tanganika	321
6) Dévolution des biens par voie successorale	323
7) Ensorcellement par l'Uzi	222
8) Fonctions judiciaires	205-293
9) Funérailles des chefs Ilunga et Kabongo	350
10) Historique de la chefferie Kabongo	354
11) Historique de la chefferie Kongolo	355
12) Méthodologie	287
13) Mongo du Sankuru	137-165
14) Monographie de la plaine de la Ruzizi	233
15) Noms des Tribus du Congo Belge	55
16) Notions d'ordre public	216
17) Notions d'ordre public	123
18) Notes ethnographiques sur la sous Tribu des Walese	1-31-74
19) Parenté (en kingwana)	109
20) Parenté chez les bantu	279
21) Proverbes des arabisés	226
22) Réforme de la dot et de la liberté de la femme indigène	217
23) Réformé de la liberté de la femme indigène	287
24) Religion chez les arabisés	310
25) Rôle des tribunaux indigènes dans la défense du mariage légitime	101
26) Walese (les)	114

## III. TABLE ALPHABETIQUE DE LA JURISPRUDENCE

Adultère	289
Annulation d'un jugement de Tribunal de Territoire	136
Association (Droit du frère aîné)	371
Avortement (Dommages et intérêts)	291
Bétail (dégâts)	64
Contrat de gardiennage	196
Contrat d'Ubugaraga	338
Contrat d'Ubuhake	336-342
Contrat de vente	341
Copropriété	343
Coutumes de Kizabukwe	318
Demande d'annulation d'un jugement	163
Dénonciation calomnieuse	22
Divorce	64-64-290
Divorce (ivrognerie)	372
Dot	288-333-344-370
Dot (remboursement)	373-374
Droit de procédure	135

Droit d'usage	376
Droit proportionnel	318
Esclave (enfant né d'une esclave)	319
Expropriation des biens	99
Honoraires de médecin indigène	64
Mariage-Remboursement de la dot	337
Procédure en droit coutumier	268
Régime foncier : acquisition de terre	340
»    »    droit d'occupation	228-228
»    »    labour du champ d'autrui	267
»    »    location de terres	376-377
»    »    pâturages	375
»    »    propriété abandonnée	98
Régime matrimonial : Donation	346
Résponsabilité des parents aux faits causés par leurs enfants.	369
Succession : droits des héritiers mineurs	194
»    femme divorcée	267
»    institution d'une fille héritière	334
»    Ngombe de Lisala	65
»    petit-fils successeur	345
Vente :	99
» condition de licéité	378
» preuve	333

#### IV. BIBLIOGRAPHIE

# 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 E. JUNGERS ; BOURS, Procureur Général Honoraire ; BUREAU, Vice-Gouverneur Général Honoraire ; CORNIL, Procureur Général près la Cour de Cassation ; DELLICOUR, Procureur Général honoraire, Professeur à l'Université de Liège et à l'Institut Universitaire des Territoires d'Outre-Mer ; de MUELENAER, Conseiller Juridique honoraire du Ministère des Colonies, Professeur à l'Université de Gand ; de THIBAUT, Secrétaire Général du Congo Belge ; DEVAUX, Procureur Général honoraire, Conseiller d'Etat ; DUPONT, Inspecteur royal des Colonies ; DURIEUX, Conseiller Juridique au Ministère des Colonies ; GASPARD, Procureur Général Honoraire ; GESCHE, Procureur Général honoraire près la Cour de Cassation ; GORLIA, Secrétaire Général honoraire du Ministère des Colonies, Président du Comité Spécial du Katanga ; GUEBELS, Procureur Général ; GUILLAUME, Vice-Président du Comité Spécial du Katanga, Professeur à l'Université de Bruxelles ; HAYOIT de TERMICOURT, Premier Avocat Général près la Cour de Cassation ; HEENEN, Vice-Gouverneur Général honoraire ; JAMAR, Premier Président honoraire de la Cour de Cassation ; JENTGEN, Directeur Général honoraire au Ministère des Colonies, Professeur à l'Institut Universitaire des Territoires d'Outremer ; LEYNEN, Président de la Cour d'Appel ; MARZORATI, Vice-Gouverneur Général honoraire, Professeur à l'Université de Bruxelles ; MOELLER de LADDERSOUS, Vice-Gouverneur Général honoraire, Professeur à l'Institut Universitaire des Territoires d'Outremer ; NISCO, Président honoraire de la Cour d'Appel ; PETILLON Vice-Gouverneur Général ; PHOLIEN, Procureur Général ; PINET, Président de Cour d'Appel RYCKMANS, Gouverneur Général Honoraire du Congo Belge ; SOHIER, Procureur Général honoraire, Conseiller à la Cour de Cassation ; TINEL, Procureur Général honoraire ; VAN HECKE, Inspecteur Royal honoraire des Colonies ; VERSTRAETE, Professeur à l'Institut Universitaire des Territoires d'Outremer ; WALEFFE, Président honoraire à la Cour de Cassation.

## **Comité de la Société d'Études Juridiques**

*Président* : Mr. P. HAMOIR, Président de la Cour d'Appel,

*Vice-Présidents* : Mr D. MERCKAERT, Procureur Général, et Mr A. VROONEN, Avocat près la Cour d'Appel ;

*Secrétaire Général* : Mr J. de MERTEN, Conseiller à la Cour d'Appel ;

*Secrétaire* : Mr L. JANSSENS, Conseiller suppléant à la Cour d'Appel ;

*Membres* : MM. F. RICHIR, Juge-Président du Tribunal de Ire instance ; R. BURNIAUX, premier substitut du Procureur du Roi ; A. de CASTELBERG et J. HUMBLE, Avocats près la Cour d'Appel.

## **Comité de Rédaction.**

*Président* : Mr P. HAMOIR.

*Vice-Présidents* : MM. D. MERCKAERT et A. VROONEN.

*Secrétaire Général* : Mr J. de MERTEN.

*Secrétaire* : Mr L. JANSSENS.

*Membres* : MM. F. RICHIR ; R. BURNIAUX ; A. de CASTELBERG ; J. HUMBLE.

## **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 200 francs ; celui de l'abonnement à la *Revue Juridique* seule est de 130 francs et celui de l'abonnement au *Bulletin des Juridictions indigènes* est de 100 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<sup>e</sup> 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 numéros restants des années 1930, 1931 et 1932 : 200 francs.  
Les collections non reliées des années 1933 à 1942 : 60 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1943 à 1946 : 75 frs par année.  
Celles des années, non reliées de 1947 et 1948 : 85 frs par année.  
Reliure : par année 75 francs.

## BULLETIN DES JURIDICTIONS INDIGENES ET DU DROIT COUTUMIER CONGOLAIS :

Les collections des dix premières années (le n° 4 de 1933 étant épuisé), de 1933 à 1942, non reliées : 50 frs par année.  
Celles des années 1943 à 1946, : non reliées, 55 frs, par année.  
Celles des années 1947 et 1948, non reliées, 65 frs par année.  
Reliure : par deux années : 75 frs.

## 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; Le Régime des faillites au Congo Belge, par P. Jentgen; L'âme Luba, par le Révérend W. Burton; Les Bayeke, par P. Grévisse; Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda, par J. M. de Decker, S. J.

### *Ouvrages disponibles :*

*Notes au sujet des réglementations sur la chasse dans quelques colonies d'Afrique*, par A. de Beaufort et L. Van Hool, broché 15 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 Basfili*, 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'en 1934 inclusivement, par J.-P. Colin : 150 frs.  
*Le supplément quinquennal 1935-1939 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise* par J. P. Colin, 100 frs.  
*Le supplément quinquennal 1940-1944 au Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise*, par L. Bours : 150 frs.  
*Le Répertoire Général de la Jurisprudence Congolaise avec ses deux suppléments :* 325 frs.  
*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 Baxela, 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.  
*Essai critique sur la situation juridique des Indigènes au Congo Belge*, par V. Devaux, une brochure, 3 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.  
*La nationalité de statut Colonial*, par J. P. Brasseur, une brochure, 10 francs.  
*Le droit coutumier Lunda*, par C. Brau, une brochure, 20 francs.  
*La propriété chez les Basongo de la Luniungu et de la Gobati*, 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  
*Comment libeller les Préventions*, par D. Merckaert, 15 frs.  
*Le Droit Coutumier du Congo Belge*, par A. Sohler, 25 francs.  
*Samba-a-Kya Buta*, par B. Makonga, 25 francs.

## PORT EN PLUS

